







<36628635860019

Handbuch

der

christlich-kirchlichen Alterthümer

in alphabetischer Ordnung

mit

steter Beziehung auf das, was davon noch jetzt im christlichen Cultus übrig geblieben ist.

Von

M. Carl Christian Friedrich Siegel,

Diaconus und Vesperprediger zu St. Thomä in Leipzig.

Vierter Band.

Mönchthum — Weihwasser.

Leipzig,

Verlag von Ludwig Schumann.

1838.


BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Hiermit übergebe ich dem theologischen Publikum den letzten Theil meines Handbuches der christlich-kirchlichen Alterthümer rc. mit den versprochenen mehrseitigen Registern. Wenn es angenehm ist, eine an sich gewiß mühevolle Arbeit beendiget zu haben, so wird dieß Gefühl noch durch die Erfahrung erhöhet, daß mein Buch mündlich und schriftlich eine freundliche Würdigung erfahren hat. Namhafte Theologen nicht nur auf unserer, sondern auch auf auswärtigen Universitäten, haben sich beifällig in ihren akademischen Vorlesungen darüber erklärt, und in dem Gersdorfischen Repertorium, so wie in der Jenaischen und Hallischen Literaturzeitung sind schriftlich ähnliche Urtheile darüber gefällt worden. Vorzüglich fühle ich mich meinem Herrn Recensenten in der Hallischen Literaturzeitung (s. Hall. Allgem. Litz. No. 33. 20. Aug. 1838.) verpflichtet, der mit eben so viel Sachkenntniß als Billigkeit und Humanität meine Arbeit gewürdigt hat. Ich muß die mir gemachten wenigen Ausstellungen als wahr anerkennen und kann nur etwa zu meiner Entschuldigung anführen, daß mir bei meinen anderweitigen Amtsgeschäften theils die Zeit, theils die Uebung und Geschicklichkeit zum Corrigiren abging.

Uebrigens sind während der Zeit, in welcher ich an meinem Handbuche arbeitete, so viele neue Untersuchungen auf

dem Gebiete der christlich-kirchlichen Archäologie angestellt und so viele neue Ansichten eröffnet worden, daß ich leider jetzt schon manchen Artikel, wenigstens zum Theil, umarbeiten könnte. Ich werde mich aber bestreben auch ferner dem Buche die möglichste Brauchbarkeit dadurch zu erhalten, daß ich von Zeit zu Zeit kleinere Supplemente liefere, welche die nöthigen Verbesserungen und Ergänzungen nachtragen. Empfangen Sie zum Schlusse, verehrte Freunde und Gönner, nicht nur in Leipzig, sondern auch auswärts meinen herzlichen Dank für das freundliche Darleihen größerer Werke und kleinerer Monographien, deren ich zu meiner Arbeit bedurfte; es wird mir diese Gefälligkeit stets unvergeßlich bleiben.

Möge die gütige Vorsehung, die mir Kraft und Ausdauer zu mehrjähriger Arbeit verlieh, auch dadurch segnend über diesem Buche walten, daß es in recht Vielen die Ueberzeugung befestige, wie die Gründung und Verbesserung der christlichen Kirche zu den höchsten weltgeschichtlichen Wohlthaten gehöre.

Geschrieben zu Leipzig in der Michaelismesse 1838.

Der Verfasser.

Verzeichniß

der in diesem Bande enthaltenen Artikel.

S.

T.

U.

V.

W.

1.

Mönchthum in der christlichen Kirche.

A.

Geschichtliche Nachrichten im allgemeinen von dem Ursprunge, dem Fortgange und dem Schicksale des Mönchthums in der neuern Zeit.

I. Hohes Alterthum jener Sitte, in der Einsamkeit sich geistlichen Uebungen und dem beschaulichen Leben zu widmen. II. Gewöhnlich angenommener Anfangspunct des Mönchthums in der Christenheit, und schnelles Verbreiten desselben bis auf Benedict von Nursia. III. Verhältniß der Mönche zum Klerus und zum Staate in dieser Zeitperiode. IV. Von da bis auf die Stiftung der Bettelorden. V. Von den eingeführten Bettelorden bis auf die Reformation. VI. Einfluß der Reformation auf das Mönchthum in der römisch-katholischen Kirche. VII. Entstehung des Jesuiterordens, sein Schicksal während der Jahrhunderte seines Bestehens. VIII. Mönchthum in der heutigen christlichen Welt und Würdigung desselben nach seinem Einflusse auf Völkerglück.

Literatur. Monographien. Brunelli sententia de ordinib. religiosis in Martène u. Durandi Collect. ampliss. veter. scriptor. Tom. 6. p. 2 seqq. — Anonymi, monachi Carthusiensis Vallis-Dei, dialog. de diversar. religionum origine et earum temporib. et legib. Ebendas. p. 11—94. — Anonymi liber de diversis ordinib., quae sunt in ecclesia, ex cod. ms. s. Jacobi Leodiensis.

Ebendas. Tom. 9. p. 1027—74. — Pt. Calzolai Hist. monastica. Florenz 1561. 4. — Mth. Galeni origines monasticae. Dilingen 1563. 4. — Rm. Fraguier tract. de religiosis sectis earumque auctorib. in Tractatus Tractatuum. Tom. 14. p. 103 seqq. Vened. 1584. fol. — J. Ad. Loniori Stände u. Orden der h. röm. kathol. Kirche. Frankf. a. M. 1585. 4. — Rdf. Hospinian de monachis h. e. de origine et progressu monachatus et ordinum monasticor. equitumque militarium libri sex. Zürich 1588. 1609. fol. Genf 1669. fol. Obschon reich an Polemik, ist das Buch doch eines der brauchbarsten. — J. Crececlii collectanea de origine et fundatione omnium fere monasticor. ordinum. Frankf. 1614. 4. — Jac. Middendorp Originum anachoreticarum sylva. Cöln 1615. 8. — Ant. Miraei Originum monasticarum libri 4.; accessit ejusd. auctoris auctarium s. liber 5. Cöln 1620. 8. — Prosp. Stellartii Annales monastici s. chronologia libris 17. totidemque seculis distincta. Duaci 1627. 4. — J. Pt. de Crescenzi Presidio romano, overo della milizia ecclesiast. et delle religioni si cavallereschi come claustrali libri 3. Piacenza 1648. fol. — Nebr. a Mündelheim Antiquarium monasticum. Wien 1650. fol. — Fr. Bivarii de vetere monachatu et regulis monasticis libri 6. Opus in 2 part. distributum cum continuat. Th. Gomez. Lyon 1662. fol. — J. Mabillon de monachor. origine, statu et regulis in occidente ante Benedictum in sein. Vorr. zu Acta Sanctor. Ord. Bened. Secul. 1. p. 7 seqq. Paris 1668. fol. — At. Dad. Alteserra Asceticon s. originum rei monast. libri 10. Paris 1674. 4.; rec. notasque adjecit Ch. F. Glück. Halle 1782. 8. — Mt. de Ossuna y Rus Memorias y Recuerdos de lo sagrado y Real de la Republ. de Dios. Sevilla 1678—79. 2 Bde. 4. — Adr. Schoonebeek Hist. de la fondat. des ordres relig. Amst. 1688. 8. 1700. 2 Bde. 8., u. Descript. des ordres des femmes et filles relig. Ebendas. 1700. 8. — Jo. Hildebrand de religiosis eorumque variis ordinibus. Helmst. (1701) 1741. 4. — Hermant Hist. de l'établissement des ordres religieux etc. Rouen (1657) 1710. 4 Bde. 8. — Ph. Bonani Ordinum religiosorum catalogus. Rom. (1706 seq.) 1714. 3 Bde. 4. — Hipp. Helyot Histoire des ordres monastiques. Paris 1714—19. 8 Bde. 4. deutsch Leipz. 1735—56. 8 Bde. 4.; eine verb. Ausg. begann Frankf. 1830. Greg. Rivii (d. i. G. Bkh. Lauterbach) Monastica historia occidentis in 3 tomos divisa. Lpz. 1737. 8. — L. At. Muratori diss. de monasterior. erectione et monachor. institutione, in dessen Antiquitatt. Ital. med. aevi Tom. 5. p. 361—492. Mail. 1740. fol., u. de monasteriis monalium. Ebendas. p. 493—586. — (Musson) pragmat. Gesch. der vornehmst. Mönchsorden a. ihrer eigen. Geschichtsschreib., in e. deutschen Auszuge (von L. Gli. Crome) m. e. Vorr. von Ch. W. Fr. Walch. Leipz. 1774—84. 10 Bde. 8. — (Ch. F. Schwan) Abbildung aller geistl. u. weltl. Orden, nebst ein. kurz. Gesch. derselb. von ihrem Ursprunge bis auf unsere Zeit. Mannh. 1779—94. 46 Heft. 4. — K. Ju. Weber die Möncherei oder geschichtl. Darstell. der Klosterwelt. Stuttg. (1819) 1834. 4 Bde. 8. — W. Döring Geschichte der vornehmsten Mönchsorden. Dresden 1828. 8. — Noch andere Schriften s. bei Walch Biblioth. theol. III. p. 562 seqq.,

u. in F. P. v. Smitmer's Literatur der geistl. u. weltlichen, Militair- u. Ritterorden; 2. Ausg. von Alb. Cp. Kayser. Amb. 1802. 8. Die Schriften über die Geschichte der einzelnen Orden sind ebenfalls in den angeführten Schriften verzeichnet und in mancher Beziehung noch vollständiger in Winer's theol. Literat. 3. Ausg.

Allgemeinere Werke. Die Geschichte des Mönchslebens behandeln alle Kirchenhistoriker der ältern und neuern Zeit, doch verdienen besonders Tillemont, Schröckh, Schmidt, Neander und Hase hervorgehoben zu werden. — Von den kirchl. archäolog. Schriftstellern gehören hierher: Bingh. Tom. 3. das ganze 7. Buch. — Schöne Th. 1. p. 275 f. u. Th. 3. p. 113 f. — Augusti Bd. 11. p. 65 ff. u. 441 ff. — Binterim Bd. 3. Th. 2. p. 419 ff.

I) Hohes Alterthum jener Sitte sich in der Einsamkeit geistlichen Uebungen und dem beschaulichen Leben zu widmen. — Lange schon vor dem Beginn des Christenthums hatte besonders im Oriente der Hang zur Einsamkeit und zum beschaulichen Leben Statt gefunden, In Aegypten, Assyrien, Persien und Indien existirten früh Asceten, Einsiedler und Mönche. Auch in den Mysterien der Griechen finden sich nicht undeutlich Spuren mönchsartiger Bußübungen, sowie uns in der Lehre des Pythagoras, was namentlich den äußern Kultus betrifft, eine auffallende Aehnlichkeit mit den Sitten und Gebräuchen christlicher Mönche entgegentritt. Das lange Stillschweigen, die höchst einfachen Genüsse, die vorgeschriebene Kleidung, die strengen Selbstprüfungen geben davon ein unverwerfliches Zeugniß. — Noch mehr aber als die genannten Verbindungen nimmt unsre ganze Aufmerksamkeit eine Gemeinschaft der Juden in Anspruch, welche sich deutlich genug als eine vorchristliche Mönchsgesellschaft ankündigt, wir meinen die Essäer oder Essener. Nach den wahrscheinlichsten Vermuthungen bildete sich zuerst diese Gesellschaft, als die grausamen Verfolgungen des Antiochus Epiphanes viele Juden zwangen, sich in Einöden, gleichsam in ein freiwilliges Exil, zu begeben. Schon dieß ist vorzüglich bemerkenswerth, da das erste christliche Anachoretenleben auf ähnliche Art entstand. Dort in der Wüste zwischen Judäa und Aegypten bildete sich nämlich eine Secte gottesfürchtiger Menschen, welche auch in ruhigen Zeiten nicht zurückkehren mochten in die Gemeinschaft mit andern, sondern in einer Art von Klöstern sich vereinigten und daselbst alles in Gemeinschaft besaßen. Sie hatten ihr Probejahr, ihre gemeinschaftlichen Mahlzeiten, ihre gleichförmige Kleidung und legten auf das öfters wiederholte Gebet einen höhern Werth, als andere Weltkinder. Entsagten auch nicht alle der Ehe, so galt es doch für verdienstlich, auch hier eine strenge Enthaltsamkeit zu üben. Wenn wir endlich noch des furchtbaren Eides gedenken, durch welchen sich jeder bei der Aufnahme zu strenger Beobachtung der Gesetze verpflichten mußte, so werden wir uns des Gedankens nicht erwehren können, daß es mönchartige Institute schon vor Christo gegeben habe. — Merkwürdig sind auch die Therapeuten, deren schon Philo und Josephus Erwähnung thun. Am See Möris unweit Alexandrien wohnend, hielten sie sich, wie die spätern Anachoreten in ihren Cellen (σεμνείοις, μοναστηρίοις) eingeschlossen, wo sie sich auch mit Gebet und mit Betrachtung göttlicher Dinge beschäftigten.

Sie erscheinen uns als eine Gesellschaft von Religiosen, unter denen wieder eine große Verwandtschaft mit den Pythagoräern Statt findet. — Ein Vorbild dieser Sitte lag demnach dem Christenthume ziemlich nahe, obgleich übrigens jenes einsame beschauliche Leben dem Geiste desselben völlig fremd ist. Die Gotteslehre Jesu treibt vielmehr den Menschen an, in äußerer Thätigkeit und im Verkehre mit der Welt eine würdige Lebensaufgabe zu lösen. Welche Mühe man sich daher auch gegeben hat, exegetisch nachzuweisen, daß die Zurückgezogenheit von der Welt in diesem Sinne von Jesu und den Aposteln geboten worden sei; so ist doch diese Bemühung immer vergebens gewesen. Ja das Beispiel von beiden steht in dem größten Widerspruche mit dieser Lebensart. Die ersten Anfänge davon beginnen gleichzeitig mit der eigenthümlichen Ansicht von einer höhern, vollkommenern und von einer gewöhnlichen, gemeinen Tugend. Diese Idee würde ebenfalls dem Christenthume aufgedrungen und rührte her von den verschiedenen philosophischen Schulen und Secten, besonders der platonischen und pythagoräischen, von denen einzelne Glieder zum Christenthume übertraten. Zu dem Eigenthümlichen, das sie mit zum Christenthume herüberbrachten, gehörte auch die *ἄσκησις* oder die vermeintlich höhere Tugend, wovon sie Asceten heißen. Jener Ausdruck war entlehnt von den Anstrengungen in den Kampfspielen und von den Uebungen, die dazu erfordert wurden. Die Philosophen bezogen das Wort auf eigenthümliche Uebungen in der Sittenlehre. Asceten waren demnach anfangs **eine Art christlicher Philosophen, welche sich durch Entsagung und durch Beobachtung einer strengen Lebensart auszeichneten.** Manche gnostische und neuplatonische Idee von der Verdienstlichkeit der Ertödung des Fleisches mischte sich nun in die reine Christuslehre. Wie das Sonderbarste immer Nachahmung findet, so war es auch hier der Fall. Menschen aus allen Ständen, Altern und Geschlechtern fingen an die Lebensart jener frühern Zöglinge heidnisch-philosophischer Schulen nachzuahmen, und man nannte sie mit dem allgemeinen Namen Asceten, in wiefern sie entweder allein oder in Gesellschaft mit Gleichgesinnten besondere Uebungen der Frömmigkeit durch Fasten, Beten, Wachen, Kasteien u. s. w. anstellten. Diese *ἄσκησις* war anfänglich nur noch als exercitium pietatis bei einzelnen Menschen und bei einzelnen Familien gewöhnlich, ohne daß man deshalb aus der Gesellschaft der Menschen floh. So sah selbst Augustinus noch zu seiner Zeit Asceten in Rom und Mailand, welche unter der Leitung eines Presbyters ohne allen äußern Zwang in einem Hause beisammen lebten, sich von ihrer Hände Arbeit nährten und häufig fasteten. Doch scheint diese Sitte bald wieder verschwunden zu seyn. — Mehr nahm nun im Morgenlande die Gewohnheit überhand, sich gänzlich von der menschlichen Gesellschaft zu trennen, und in der Wüste und in den Gebirgen sich einem beschaulichen Leben zu widmen. Es läßt sich nicht genau ausmitteln, ob an dieser Sitte mehr die bereits bis zum Abenteuerlichen ausgebildete *ἄσκησις* oder der Druck der Verfolgungen Antheil hatte. Vielleicht wirkte beides vereint, nur daß sich von der Wirksamkeit des letztern Grundes wirklich geschichtliche Beispiele anführen lassen. Die Menge dieser Asceten muß schon im 3. Jahrhunderte sehr groß gewesen seyn, nur daß wir von wenigen die Namen

wissen, und auch diese vielleicht nicht wissen würden, wenn nicht berühmte Kirchenlehrer ihre Biographen gewesen wären. An ihre Namen knüpft sich darum auch nach einem gewissen kirchengeschichtlichen Herkommen der Anfangspunct der christlichen Mönchsgeschichte. Wir gehen darum auf einen andern Abschnitt dieses Artikels über; es ist

II) der gewöhnlich angenommene Anfangspunct des Mönchthums in der Christenheit, dessen weiteres Ausbilden und Verbreiten nach den besonders einwirkenden Ursachen bis auf Benedict von Nursia. — Als ersten Begründer des Mönchthums nimmt man einen gewissen Paulus von Theben an. S. Hieronym. vita Pauli u. ep. ad Eustach. 22. c. 16. Er soll durch die decianische Verfolgung, die an seinem Wohnorte Thebais in Oberägypten besonders heftig wüthete, bewogen worden seyn, als Jüngling sich in eine Höhle der Wüste zurückzuziehen. Diese Lebensart, anfangs aus Noth ergriffen, gewann er später lieb. Sein Leben, wie es selbst Hieronymus beschrieben hat, mag mit manchen Fabeln ausgeschmückt seyn. Gewissermaßen gilt er in der Geschichte als der Repräsentant der Einsiedler oder Eremiten, die in völliger und absichtlicher Einsamkeit lebten. — Einen Schritt weiter that schon Antonius, geboren ums Jahr 251. Auch ihn führte der Hang zum beschaulichen Leben in die Einsamkeit. Hier machte er sich mit der eigenthümlichen Lebensart mehrerer Einsiedler bekannt, und suchte das Vollkommene der Einzelnen in seiner Person zu vereinigen. Wirklich erlangte er auch, wie sein berühmter Freund und Biograph Athanasius bemerkt, einen ausgezeichneten Ruf. Das Beispiel eines solchen Mannes mußte auf die Menge wirken. Viele ahmten ihn nach und er war bereit, ihnen Vorschriften zu ertheilen, wie auch sie sich sein höheres vermeintliches Tugendleben zu eigen machen könnten. In seiner Nähe ließen sich darum Mehrere nieder, um unter seiner Aufsicht desto sicherer für ihre Vollkommenheit zu arbeiten. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß sich mehrere Einsiedler und Asceten vereinigten, bei einander wohnten und sich einer gewissen obern Leitung unterwarfen, wodurch ein Schritt näher zu dem spätern Mönchsleben geschah. Will man sich überzeugen, daß Antonius bei aller Ueberspannung doch auf der andern Seite ein Mensch von nicht gewöhnlichen Eigenschaften war, so findet man darüber gründliche Urtheile in Schröckh's KG. Thl. I. 199. V. 154 ff., sowie in Neanders allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 2r Bd. 2. Abtheil. p. 14 ff. — Etwas später, d. h. in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Pachomius † 348) bildete Pachomius in Thebais das Mönchswesen weiter aus. Er hatte lange als Einsiedler gelebt, bis er endlich, der Sage nach von einem Engel, den Befehl erhielt, die Aufsicht über die jüngern Mönche zu übernehmen. Er schrieb denselben nun bestimmte Regeln vor, wie sie essen, trinken, arbeiten, sich kleiden und beten sollten. Drei mußten stets beisammen wohnen, alle aber mußten gemeinsam speisen. Wer aufgenommen werden wollte, mußte eine dreijährige Probe aushalten u. s. w. Ihre Kleidung bestand in Thierfellen, um dadurch dem Propheten Elias ähnlich zu werden. Der Grund zur nachherigen Klosterverfassung wurde dadurch gelegt. Indessen darf man noch immer fragen, ob Pachomius, wie gewöhnlich geschieht, als der

Urheber der eigentlichen Klöster, der Cönobien (von *κοινὸς βίος*), oder Monasterien anzusehen sei. Sind nämlich die Cellen in einem Gebäude vereinigt, so heißt dieses Cönobium oder Monasterium. Bestehen dagegen die Wohnungen der unter gemeinschaftlicher Aufsicht stehenden Mönche in einzelnen Cellen oder Hütten, so bilden sie zusammen eine Laura. — Nach den Nachrichten, die sich in der angeblich von einem gleichzeitigen Mönche geschriebenen Lebensgeschichte des Pachomius finden, muß man ihn freilich als den Stifter von Monasterien betrachten. Die Nachrichten hingegen, die Sozomenus giebt, lassen eher an Lauern denken. Jedoch mußten sich die meisten Lauern bald in Monasterien umwandeln. Erstere erschwerten dem Vorsteher die Aufsicht, sie beraubten die Mönche mancher Bequemlichkeiten und schützten weniger gegen Gefahren. Daß diese ascetische Lebensweise übrigens nicht blos bei dem männlichen, sondern zugleich bei dem weiblichen Geschlechte Eingang fand, war natürlich. Die Anzahl der Jungfrauen, die sich dem ehelosen Stande widmeten, war schon vor dieser Lebensart sehr groß. Wenn nun mehrere derselben sich vereinigten, um beisammen zu leben, gemeinschaftlich zu arbeiten, zu beten u. s. w., wenn die jüngern sich der Führung der ältern überließen, so mußte sich daraus das Nonnenwesen von selbst hervorbilden. In Aegypten scheint dieß bereits sehr früh geschehen zu sein. Wenigstens finden sich dort Jungfrauenhäuser, die nur auf diese Art entstanden seyn konnten, — zu einer Zeit, wo man noch von keinen männlichen Monasterien wußte. Schon Antonius gab, als er sein Einsiedlerleben antreten wollte, seine Schwester in ein solches Haus. (Athanas. vit. Ant.) — Von Pachomius wird erzählt, daß er ein weibliches und ein männliches Kloster neben einander errichtet habe, jedoch um alle Gefahr zu vermeiden, das eine diesseits, das andere jenseits des Nils. Das Daseyn dieser Klöster ist nicht zu leugnen; wohl aber der Umstand zu bezweifeln, daß sie Pachomius selbst errichtet hatte. Wie beträchtlich die Anzahl der ägyptischen Mönche müsse gewesen seyn, ersieht man z. B. schon daraus, daß Pachomius allein über 7000 die Aufsicht führte. Aus Aegypten stammen auch die Namen Nonni und Nonnae, wodurch Reine, Heilige bezeichnet werden sollen. Hier scheint auch der Ort zu seyn, um die verschiedenen Benennungen zu erwähnen, mit denen man diejenigen bezeichnete, die sich einer solchen Lebensart widmeten. Den Ausdruck Asceten haben wir bereits erklärt. Zwischen Anachoreten und Eremiten macht man gewöhnlich folgenden Unterschied: Unter den erstern versteht man diejenigen, welche sich in die Einsamkeit zurückziehen, ohne gerade ihre Wohnung in den Einöden aufzuschlagen; unter Eremiten aber diejenigen, welche in einsamen, verödeten Gegenden in einzelnen Cellen oder auch Höhlen wohnten. Der so oft vorkommende Ausdruck Coenobitae ist offenbar aus dem griechischen *κοινὸς βίος* entstanden und wird gebraucht sowohl wegen des Zusammenlebens an einem Orte, als wegen der communio bonorum und der gemeinschaftlichen Regel, nach welcher sich alle richteten. *Μοναχοί*, seltener *μονάζοντες*, werden alle in der Stille und Einsamkeit Lebende genannt, nicht blos diejenigen, welche in Einöden und Wüsten wohnen, sondern auch diejenigen, welche in der Gesellschaft selbst sich absondern und sich in Umgang und Lebensart isoliren. Ein altes Glossar erklärt *μοναχός* durch *ὁ μόνῳ*

ζῶν θεῷ. Seit dem 3. und 4. Jahrhundert wurde dieses Wort der vorherrschende Name für die Cönobiten und das Deutsche Mönch ist offenbar daraus entstanden.

War nun einmal das Mönchsleben in Aegypten eingeleitet, so verbreitete es sich bald nach Palästina, wohin es frühzeitig ein gewisser Hilarion brachte, ein Schüler des Antonius, dessen Lebensgeschichte Hieronymus beschrieben hat. (Hieronym. vit. Hilarion. — Sozomen. hist. eccles. III. 14.) — Durch ihn wurde Palästina und Syrien bald eben so reich an Mönchen, wie Aegypten. Bald nach ihm trug Hieronymus, der so lange als Mönch bei Bethlehem lebte, nicht wenig bei, um auch hier das Mönchswesen empor zu bringen. Auch in Armenien und Aethiopien fand es bald Eingang. Es läßt sich denken, daß diese nach und nach entstandenen zahlreichen Klöster eine gewisse Familienähnlichkeit an sich tragen, da sie alle ihren Ursprung von jenen ersten Stiftern des Mönchthums herleiten. Aber an eine bindende Regel war noch nicht zu denken. Alles war Herkommen und Observanz, und wurde nach der Verschiedenheit des Klima und nach besonders gefühlten Bedürfnissen vielfach abgeändert. Der jedesmalige Vater oder Vorsteher des Klosters (ἡγούμενος, ἀββᾶς, Abt, bei den Griechen Archimandrit, von Mandra, Kloster) war auf jeden Fall das lebendige Gesetzbuch. So viele Klöster, giebt Cassian selbst zu, so viele Regeln.

Hier muß auch noch eines einzelnen Mannes gedacht werden, welcher im Morgenlande ungemein mächtig auf das Mönchsleben einwirkte, es ist Basilius der Heilige oder Große, welcher daher mit dem Ehrentitel eines Patriarchen der griechischen Kirche prangt. Im Jahre 329 zu Cäsarea geboren, widmete er sich früh den Wissenschaften, und zeichnete sich bald durch die vielseitige Bildung seines Geistes aus. Eine Reise, die er durch Syrien, Palästina und Aegypten unternahm, verbunden mit den Vorstellungen seiner frommen Schwester, Makrina, erweckte in ihm bald eine heftige Sehnsucht, dem Beispiele schwärmerischer Asceten nachzueifern. In einer Einöde von Pontus sammelte sich bald eine Mönchsgemeinde um ihn. Aber sein reger Geist konnte sich auch hier nicht der wissenschaftlichen Beschäftigungen entschlagen; daher verdankt die Kirche seiner klösterlichen Muße eine Anzahl Schriften, die zwar vorzüglich sich mit Empfehlung des einsamen, beschaulichen Lebens beschäftigen, aber doch, im Lichte jener Zeit betrachtet, höchst ehrenwerthe Gesinnungen aussprechen und ein nicht unrühmliches Zeugniß von seinem Nachdenken ablegen. Man schreibt ihm eine doppelte Mönchsregel zu, welche er 361 geschrieben haben soll und worin er den Versuch machte, das Mönchsleben nach gesetzlichen Bestimmungen zu ordnen. Diese Regel war, wenn sie anders nicht aus einer spätern Zeit herrührte, wie Viele behaupten wollen, im Ganzen genommen noch wenig streng und man findet in ihr die drei feierlichen Klostergelübde nicht, welche für immer und unauflöslich banden. Daher auch den Abtrünnigen die Rückkehr in die Welt keineswegs versagt war. Auch als Basilius im Jahre 370 den bischöflichen Stuhl zu Cäsarea bestieg, so setzte er, trotz aller Kämpfe, in welche ihn Meletianische und Arianische Streitigkeiten verwickelten, seinen Eifer für Verbreitung des Mönchthums fort. Nicht nur bis zu seinem Tode (379) sah er

unzählige Klöster entstehen und mit andächtigen Schwärmern sich füllen, sondern die Kirche, namentlich die griechische, hat sein Andenken hoch gestellt und feiert jährlich das Fest seines Namens. — Jene Regel des Basilius ist bis auf diesen Tag die Grundlage aller Klostervorschriften in der griechischen Kirche, und alle Mönche verehren in ihm ihren Patriarchen. Dennoch kann man ihn nicht einen Ordensstifter nennen, denn die griechische Kirche unterscheidet sich wesentlich von der abendländischen auch dadurch, daß ihr Mönchsinstitut nie durch die Stiftung verschiedener Orden zu einem so vielköpfigen und daher auch vielsinnigen Ungeheuer erwachsen ist, wie im Abendlande. Darin scheint auch der Grund zu liegen, daß die Mönche der griechischen Kirche fast ohne Unterbrechung bis auf die neuesten Zeiten in einer Verehrung stehen, deren sich die abendländischen schon längst nicht mehr rühmen können. So kann keiner dort eine geistliche Stelle bekleiden, der nicht früher das Mönchsgelübde abgelegt hat. Daher läßt sich auch die Geschichte des griechischen Mönchthums in wenig Worte fassen. Nicht ohne heftige Kämpfe, welche es gegen die Arianer und gegen viele griechische Kaiser durchzufechten hatte, konnte das Klosterthum sich seine Existenz und sein Ansehen im Oriente erstreiten, doch nur um nachher sich desto fester und unerschütterlicher zu begründen. Einstweilen erhielt die Regel des Basilius Zusätze, wie die Verhältnisse sie zu verlangen schienen, namentlich die drei feierlichen Gelübde. Sie ward in Rußland nachher eben so allgemein angenommen, als früher in den Ländern des Orients, und wird noch jetzt in den verschiedenen Klöstern nach strengern oder mildern Grundsätzen beobachtet. Im 4. und in den folgenden Jahrhunderten wanderten griechische Mönche nach Italien und andern Gegenden des Abendlandes und errichteten dort Klöster, in denen des Basilius Regel beobachtet wurde, wo jedoch viele dem später mächtig emporstrebenden Benedictinerorden anheim fielen. So viel mußten wir, vorgreifend der Zeit, hier flüchtig vom Basilius und dem Mönchthume der griechischen Kirche berühren, um nun ausschließend unser Auge nach dem Abendlande zu werfen, wo sich das Mönchswesen ganz anders ausbildete.

Gehen wir nun auf das Abendland über. Dorthin mochten früh schon einzelne Mönche gekommen seyn, um die neue Lebensweise zu empfehlen. Allein das rauhere Klima war hier dem Leben im Freien eben so wenig günstig, als die Denkungsart der Meisten; und die schwärmerische Begeisterung, welche immer dazu erfordert ward, solche Pflichten zu übernehmen und solche Opfer zu bringen, mußten hier erst durch künstliche Mittel erzwungen werden. Drückte doch hier sogar als sonderbares Widerspiel den Einsiedler- und Mönchsstand noch eine gewisse Verachtung, welche die neuen Sonderlinge wegen ihrer rauhen und anstößigen Außenseite traf. Daher finden sich wohl hier und da Einsiedler, aber zerstreut und in kleiner Zahl. Erst der Ruf eines ausgezeichneten Kirchenlehrers und das Beispiel eines berühmten Eremiten konnte dem Mönchsleben selbst Eingang verschaffen. Athanasius nämlich, Bischof zu Alexandrien, kam im Jahre 340 in Begleitung einiger ägyptischen Mönche, unter welchen sich der berühmte Amon befand, nach Rom, und wußte bald durch seine hinreißende Beredsamkeit wenigstens einige Gemüther für Beobachtung eines klösterlichen Lebens zu gewinnen. Was Athanasius begonnen, wurde dann mit nicht ge-

ringem Eifer vom Ambrosius und Hieronymus fortgesetzt, und es bildeten sich schon gegen das Ende des 4. Jahrhunderts zahlreiche Klöster. In Gallien war es Martin, Bischof von Tours, welcher das berühmte Kloster Marmontier (magnum monasterium), die älteste Abtei Frankreichs, stiftete. Bei seinem Tode soll man dort schon gegen 2000 Mönche gezählt haben. — Ein noch glücklicherer Versuch wurde in demselben Lande 405 von Cassian, welcher das Klosterleben von der Quelle her kannte, gemacht, demselben Eingang zu verschaffen. Der Abtei des heiligen Victor, welche er zu Marseille gründete, soll er selbst als Abt vorgestanden haben. Ein besonderes Verdienst erwarb er sich aber durch seine Bücher über das Klosterwesen, namentlich durch seine instituta coenobiorum. In sofern darin schon eine Veranlassung gegeben war, die Mönche zweckmäßig und nach bestimmter Vorschrift zu beschäftigen, bildeten sie die Grundlage der spätern Benedictinerregel. Auch in andern Theilen des Abendlandes hatte um diese Zeit das Mönchsleben sehr überhand genommen.

Wirft man nun einen Blick auf diese Erscheinung zurück und fragt sich, wie ein Institut der Art im Christenthume, dem dasselbe, wie wir schon gezeigt haben, gar nicht natürlich ist, sich dennoch ausbilden konnte; so muß man mehrere wirkende Ursachen anführen. Darüber hat sich Gibbon in seinem bekannten Werke weitläuftig erklärt. Wir wollen nur die wichtigsten, hierher gehörigen Gründe namhaft machen. Vor allen Dingen gehört hierher

1) die oben schon erwähnte ἄσκησις. Durch sie hatte sich früh in die reine Christuslehre manche gnostische und neuplatonische Idee von der Verdienstlichkeit der Ertödung gemischt, wodurch jene abenteuerliche Frömmigkeit entstand, die bald eine g e m e i n e und h ö h e r e Tugend unterschied und für letztere Nahrung in einem beschaulichen, einsamen Leben, verbunden mit Enthaltsamkeit und Selbstpeinigung, zu finden hoffte.

2) Bei dem Entstehen dieser Lebensart im Oriente ist auch der klimatische Einfluß nicht zu übersehen, so wie die feurige Phantasie der Morgenländer, die, wenn sie mit gewissen fixen Ideen in Verbindung trat, immer Staunenerregendes und Abenteuerliches erzeugte.

3) Das Mönchthum mußte aber recht eigentlich gefördert werden, als selbst Männer, wie Eusebius, Athanasius, Hieronymus, Chrysostomus und Augustinus seit der Mitte des 4. Jahrhunderts dasselbe nicht genug rühmen konnten, und durch Wort und Schrift es laut verkündigten, daß man im strengen Ascetenleben ein Vorbild des vollkommenen Christenthums finde. Nun konnte es nicht anders kommen, eine so nachdrückliche, scheinbar vollgültige Empfehlung mußte das Klosterleben gleichsam durch das Ansehen der Kirche autorisiren und es unter den unmittelbaren Schutz der Bischöfe stellen. Nun galten die Klosteranstalten wenigstens in der Meinung der Meisten für Anstalten der Kirche, in welchen man christliche Moral practisch lernen könne; nun konnten diese Anstalten, selbst mit mehr Nachdruck, eine Verfassung entwerfen, da sie im Falle des Widerspruchs auf das Urtheil hochverehrter Kirchenväter sich berufen durften. Und diese Berufung mußte um so mehr Gewicht haben, da viele dieser Lehrer nicht blos selbst früher das Klosterleben geführt hatten, sondern sogar seine Uebungen auf dem

Bischofsstuhle, so viel es sich mit ihrem Amte vertrug, fortsetzten. Was auch nur ein einzelner Mann hier vermochte, haben wir oben bei Basilius gesehen. Hierzu kam

4) noch das in jenen Jahrhunderten, wo sich das Mönchsleben zu bilden anfing, herrschende Sittenverderben und die mehrfach gestörte bürgerliche Ruhe und Sicherheit. Wie das Bewußtseyn großer Schuld, so trieb wohl auch viele bessere Menschen die Wahrnehmung von großen Verbrechen und Greueln in dem gewöhnlichen öffentlichen Leben in die Einsamkeit. Selbst die Unsicherheit des Besitzes trug wohl dazu bei, lieber freiwillig zu opfern, was man doch nicht zu behaupten hoffte und sich damit ein friedliches Asyl zu verschaffen. Aus diesen und ähnlichen Ursachen läßt sich die schnelle Verbreitung des Mönchthums im Oriente und Occidente erklären.

Aber auch schon gegen das Ende unsrer Periode zeigten sich schädliche Ausartungen des Mönchthums in Beziehung auf Sitten und Schwärmerei. Das freie ungebundene Leben hatte wohl manchen gelockt, auch ohne ein religiöses Bedürfniß das Einsiedlerleben zu ergreifen. Aber bald überdrüssig des einförmigen Daseyns, zogen sie, zwar in Eremitengestalt, in der That aber als Abenteurer durch Stadt und Land, und droheten durch ihr Thun und Treiben der hohen Verehrung, welche man bisher dem Einsiedlerleben zollte, einen empfindlichen Stoß beizubringen. Sie hießen Sarabaiten, auch Gyrovagen und wurden schon früh von den andern als unächte Söhne der Wüste angesehen. Die daraus sich bildenden Schwärmereien sind hinlänglich durch die sogenannten Säulenheiligen, die Styliten, die Akumeten oder Ruhelosen, auch Studiten u. a. hinlänglich bekannt. Es bedurfte also das Mönchthum einer Reform, wie sie ihr durch den zu erwähnenden Benedict von Nursia zu Theil ward.

III) Verhältniß der Mönche zum Klerus und zum Staate in diesem Zeitraume. — Ursprünglich betrachtete man die Mönche als Laien. Daher kommt es auch, daß z. B. die Synode zu Chalcedon die nämlichen Verbrechen bei Klerikern blos mit der Absetzung, bei Mönchen dagegen und bei andern Laien mit der Excommunication bestraft. Indessen war es schon sehr früh gewöhnlich, daß Manche, die sich dem geistlichen Stande bestimmten, zuvor in den Mönchsstand traten, und Athanasius konnte daher eine Reihe von Bischöfen hernennen, welche vordem Mönche gewesen waren. So kam es daher bald dahin, daß man die Mönchsinstitute als Seminarien für den Klerus betrachtete. Schon Siricius ermahnte in seinem ersten Decretale, daß man Mönche von geprüften Sitten zu Klerikern erhöbe. Und Kaiser Arcadius verordnete bald nachher im Jahre 398 das Nämliche. Daß manche eifrige Verehrer des ascetischen Lebens diese Beförderung der Mönche in den Klerus nicht gern sahen, — dieß war natürlich. Cassian. de institut. Coenob. X. 17. — Die Abgelegenheit der Monasterien erforderte es meist, daß in denselben eigene Geistliche angestellt wurden. Ausnahmen fanden allerdings Statt; indessen spricht doch die Synode von Chalcedon von den Geistlichen der Synode so, daß man schließen kann, die meisten derselben seien damals mit solchen versehen gewesen. Anfangs

war die Zahl dieser Geistlichen blos auf das Bedürfniß berechnet. Auf den nitrischen Gebirgen lebten 5000 Mönche, die nur acht Presbyteren und nur eine Kirche hatten. Benedict machte durch seine Regel, indem er die Mönche strenger auf das Kloster zu beschränken suchte, die Klosterkirchen und Klostergeistlichen nothwendig, und trug dadurch am meisten dazu bei, die Mönche überhaupt in den Klerus zu erheben. In dem Charakter der frühern Mönche, d. h. jener stolzen Selbstpeiniger, mußte es liegen, daß sie nur ungern die Obergewalt der Bischöfe ertrugen. Die spätern Mönche, meist aus Hang zur Ungebundenheit zu dieser Lebensweise bewogen, verstanden sich gleichfalls nur ungern zum Gehorsam der Vorsteher der Kirche. Darum fand es besonders die Synode zu Chalcedon nöthig, durch Gesetze das Ansehen der Bischöfe zu unterstützen. Sie verordneten deshalb, daß die Mönche und eben so auch die Presbyter der Klöster sich als Untergebene des Bischofs betrachten sollten. Sie untersagte es, Klöster ohne Vorwissen des Bischofs zu errichten. Seitdem blieben die Klöster den Bischöfen untergeben, bis auf die Zeiten Gregor des Großen.

Was nun den Staat anbetrifft, so wurde das Mönchswesen von ihm in frühern Zeiten keineswegs begünstigt; allein es bedurfte dessen auch nicht, weil es durch den Geist des Zeitalters hinlänglich unterstützt wurde. Manche der frühern Kaiser werden selbst als Feinde des Mönchswesens angeklagt, weil sie demselben gewisse Schranken zu setzen bemüht waren. Julian, der sogenannte Abtrünnige, steht unter denselben oben an; denn er nahm die Mönche mit Gewalt zu Soldaten. Eben dadurch wurde auch der obenerwähnte Hilarion genöthigt, Palästina zu verlassen. Valens that dasselbe. Er sorgte zugleich dafür, daß die Curialdienste durch das Mönchswesen nicht leiden möchten. Sein Gesetz, welches ziemlich heftig abgefaßt ist, ist auch in Gültigkeit geblieben. S. Cod. Theodos. XII. 1. 63. Cod. Justin. X. 32—36. — Zu Valens Zeiten wars, daß Basilius der Große die Mönche zuerst gebrauchte, um durch sie auf das Volk wirken zu lassen und dadurch den Arianismus mit vielem Erfolge bestritt. Es ist sehr glaublich, daß Valens besonders hierdurch erbittert gegen die Mönche geworden war. Theodosius der Große verwies ebenfalls die Mönche in die Wüste, nahm aber dieß Gesetz wiederum zurück.

Wie viel sich die Mönche schon gegen das Ende des 4. Jahrhunderts heraus nahmen, ersieht man aus den Gesetzen des Arcadius, wodurch derselbe es den Geistlichen und Mönchen untersagt, verurtheilte Verbrecher durch Gewalt von der Strafe zu befreien, ihnen aber nachgiebt, daß auf ihre Fürsprache eine Appellation verstattet werde. Diese Gesetze sind auch späterhin beibehalten worden. — Gregor der Große hatte etwas später den Schmerz, daß der Kaiser Mauritius durch ein Gesetz verbot, diejenigen, die zu Kriegsdiensten verpflichtet seien, in Klöster aufzunehmen. Gregor erließ ein äußerst heftiges Schreiben deshalb an den Kaiser. Allein er erreichte dadurch wahrscheinlich nichts weiter, als das, daß ihm der Kaiser noch abgeneigter wurde. Die kaiserlichen Gesetze, die dem Mönchthume zum Vortheile gereichen, sind nicht sehr bedeutend. Dahin gehört besonders Justinians Gesetz, daß, wenn Kinder in den geistlichen oder Mönchsstand treten wollen, die

Aeltern sie nicht abhalten, auch deshalb sie nicht ganz enterben, sondern ihnen wenigstens den vierten Theil ihres Eigenthums hinterlassen sollen.

IV) Ausbildung und Schicksale des Mönchthums von Benedict von Nursia bis auf die Stiftung der Bettelorden. — Der Plan dieses Handbuchs erlaubt es nicht, auch nur eine gedrängte Geschichte des Mönchthums zu liefern, sondern wir müssen uns nur mit den Hauptdaten und mit den hierher gehörigen einflußreichsten Veränderungen begnügen. Wir haben es schon angedeutet, daß am Schlusse der vorigen von uns festgesetzten Periode das Mönchswesen tief in Verfall gerathen war. Die zahlreichen Haufen der Mönche schwärmten müßig umher, ergaben sich dem Wohlleben, stifteten Unruhen u. s. w. Darum erwarb sich ein Mann, der dieß alles veränderte, große Verdienste. Auf ihn müssen wir also, in dem von uns festgesetzten Zeitraume, zunächst unsre Aufmerksamkeit richten. Es ist

Benedict von Nursia, geb. 450. Gregor der Große, einer der wärmsten Verehrer Benedicts, hat uns die ältesten Nachrichten über die Lebensgeschichte desselben hinterlassen, Nachrichten, die er aus dem Munde einiger Schüler Benedicts empfangen zu haben versichert. Leider sind auch diese Nachrichten schon dergestalt mit Wundersagen durchflochten, daß es oft schwer ist, bis auf die zu Grunde liegende Begebenheit völlig durchzublicken. Benedict war von seinen Aeltern bestimmt, sich den Wissenschaften zu widmen, und hielt sich deshalb einige Zeit zu Rom auf. Allein noch zu rechter Zeit erblickte der Knabe — um mit Gregor zu reden, — den Abgrund, vor welchem er stand und entsagte den Wissenschaften, um sich dem ascetischen Leben zu weihen. Er entwich, begleitet von seiner ehemaligen Amme, und machte auch schon den Anfang Wunder zu thun. Die Amme hatte nämlich auf der Reise ein Gefäß geborgt und durch Zufall zerbrochen, er stellte dasselbe aber sogleich unversehrt her. — Selbst die Gesellschaft der Amme war ihm störend und er verließ auch diese und suchte eine einsame Gegend. Ein römischer Mönch fand ihn hier, hörte und billigte sein Vorhaben, und brachte ihm seitdem an gewissen Tagen das Brod, das er sich selbst abgedarbt hatte. Da uns jedoch hier nicht sowohl des Mannes Lebensgeschichte interessirt, sondern mehr die von ihm herrührende Mönchsregel, so übergehen wir mehrere Lebensumstände desselben und bemerken nur noch, daß er sich, durch einen neidischen Priester verfolgt, nach Campanien zurückzog, wo er auf dem Monte Cassino ein Kloster erbaute und daselbst bis an sein Ende 543 die Würde eines Abtes bekleidete und den Ruf großer Heiligkeit sich erwarb. Dieß würde jedoch für die damalige Zeit nur etwas gewöhnliches gewesen seyn, wenn nicht die Regel, die er seinem Kloster gab, seinen Namen im Abendlande unvergeßlich gemacht hätte. Wir fassen diese etwas genauer ins Auge, weil sie das Gesetzbuch wurde, dem sich bald alle abendländische Mönche in späterer Zeit unterwarfen. Man datirt sie gewöhnlich vom Jahre 515 her und sie hatte im Vergleich mit andern schon bestehenden Regeln, folgende Eigenthümlichkeiten:

a) Es sollte dadurch die Aufnahme in die Klostergemeinschaft erschwert werden. Nun reichte der ausgesprochene Wille des Ankömmlings nicht mehr aus, sondern er mußte sich eine Zeitlang (bald wurde

ein Jahr dafür festgesetzt) einer Prüfung unterworfen, ob er auch alles erfüllen könne, was die Regel verlangte. Beharrte der Novize bei diesem Vorsatze, so durfte er öffentlich sein feierliches Gelübde (**votum solenne**) ablegen, durch welches er sich fest und unwiderruflich an die Gesellschaft und an ihre Gesetze band.

b) Dieses Gelübde enthielt ein dreifaches Versprechen. Er gelobte nämlich im Kloster zu bleiben (**Stabilitas loci**); allem Eigenthume zu entsagen, so wie unverbrüchliche Keuschheit zu beobachten (**conversio morum**), und unbedingten Gehorsam gegen die Obern zu beweisen. Niemand wird das Wohlberechnete dieses dreifachen Versprechens übersehen können.

c) Die Verfassung war rein monarchisch zu nennen. Sollte gleich der Abt nicht umsonst den Namen Vater (**Abbas**) führen, sondern nach dem ausdrücklichen Verlangen der Regel seinen Untergebenen mit einiger Liebe zugethan seyn, so war ihm doch auch volle Gewalt gegeben, nicht blos überall dasjenige zu wählen, was er für das Beste hielt, sondern auch mit der Strenge des Gesetzes gegen diejenigen zu verfahren, welche dawider gefehlt hatten. An den ewigen Richter wird er erinnert, dem er einst Rechenschaft zu geben habe, im Kloster aber war er Niemandem verantwortlich, weder dem Prior oder Propst (**praepositus**), welcher nach ihm die höchste Würde bekleidete, nach den Decanen, welche in größern Klöstern eine kleinere Anzahl Mönche beaufsichtigten.

d) Die Beobachtung der canonischen Stunden wurden zum Gesetz erhoben und öfteres Gebet empfohlen. (Schon Cassian hatte die gemeinschaftlichen Andachtsübungen in den Klöstern an gewisse Tageszeiten gebunden und eine engherzige Deutung der Worte des Psalmisten (Ps. 119 — 164): „Ich lobe dich Herr des Tages siebenmal,“ hatte sieben canonische Stunden am geeignetsten dazu gehalten, die **matutina, prima, tertia, sexta, nona, officium, vesperarum** und das **Completorium**, so genannt, weil mit demselben der auf einen Tag zu verrichtende Gottesdienst beschlossen wird. Der wahrscheinlich spätere Name: „canonische Stunden,“ rührt daher, weil alle Klosterleute verbunden sind, dieselben nach einer gewissen Regel (**canon**) zu halten, wozu die sogenannten **officia divina** nähere Anweisungen geben). Außerdem sollten sie ihre Zeit theilen zwischen Handarbeiten und Lesen der heiligen Schrift. Denn nur dann, erklärt Benedict, seid ihr wahre Mönche, wenn ihr von eurer Hände Arbeit lebt.

e) Die Vorschriften wegen des Essens, Trinkens und Kleidens athmen einen gewissen Geist der Milde, der die Bedürfnisse der menschlichen Natur wohl berücksichtigt. Auch nicht einmal auf gleichförmige Kleidung drang man, sondern auf eine Kleidung, die dem Klima nnd dem Bedürfnisse angemessen war. Für gewöhnlich empfahl er die Kaputze, einen Rock und das Schulterkleid ohne Aermel, welches man damals als am bequemsten zur Arbeit wählte, später aber in zwei Streifen verwandelte, welche von der Schulter herab Brust und Rücken bedeckten, so, daß es in eine unnütze Zierrath ausartete.

f) Noch verdient die Sittenlehre seiner Regel gerühmt zu werden, indem sie eine höchst ehrenvolle Ausnahme von den Forderungen der gewöhnlichen Mönchsmoral macht und namentlich auf die sonst so

hoch gepriesenen Kasteiungen des Körpers keinen Werth legt. Nur, daß er durch ein Gesetz gleichsam die Sitte heiligte, Kinder dem Kloster darzubringen (oblati), hat man bei aller Billigkeit der Beurtheilung dem Benedict mit Recht verargen müssen, obgleich er wahrscheinlich die Folgen des unseligen Gebrauchs nicht berechnen konnte.

Läßt sich nun auch nicht die Regel Benedicts, wie einige Kirchenversammlungen thaten, eine heilige nennen und in ihr eine besondere Eingebung des heiligen Geistes finden, so ist doch so viel unverkennbar, daß, wenn einmal Mönchsinstitute seyn sollten, von einem Mönche nicht füglich zweckmäßigere Gesetze ertheilt werden konnten. Dadurch wurden die Mönche an eine streng gleichförmige, harte, jedoch nicht überspannte Lebensweise gewöhnt. Sie wurden dadurch auf ihr Kloster beschränkt und verpflichtet, ihre Nebenstunden (die nicht dem Beten u. s. f. bestimmt waren) der Handarbeit, dem Studiren, dem Unterrichte der Jugend zu widmen. So hörten die Mönche auf, dem gemeinen Wesen lästig zu seyn; ja sie fingen an, demselben nützlich zu werden.

Dessenungeachtet würde man sich sehr irren, wenn man eine schnelle Verbreitung dieser Regel annehmen wollte. Das ganze Abendland hallte damals vom Getöse der Waffen und von dem Geschrei der Gewaltthätigkeiten wieder, Zeitumstände, die dergleichen Einrichtungen nicht günstig sind. Auch wurde von einer Seite her, wo man es am wenigsten hätte vermuthen sollen, eine Menge Klöster im Abendlande errichtet; nämlich von Irland her. Dort hatte sich das Christenthum nicht nur mit reißender Schnelligkeit verbreitet, sondern es war auch hier ein reger Missionseifer thätig. Columbanus war der berühmteste dieser irischen Missionäre. Nachdem er mehrere Klöster in Frankreich errichtet und seinem Schüler Gallus (St. Gallen) unter gleicher Beschäftigung am Bodensee gelassen hatte, ging er bis nach Italien und starb daselbst 613, nachdem er auch dort ein Kloster gestiftet hatte. Daß seine Regel, welche sich von der Benedicts durch unmenschliche Strenge und Zeloteneifer unterschied, in vielen Klöstern Galliens angenommen wurde, zeigt deutlich genug, daß es den Benedictinern noch keinesweges gelungen war, ihre Regel allgemein geltend zu machen. Nur erst dem Papste Gregor I. war es vorbehalten, den Benedictinerorden in der abendländischen Kirche allgemein zu machen. Er ließ sich dieß im höchsten Grade angelegen seyn, wie man schon aus seiner Biographie, oder vielmehr aus seinem Panegyrikus auf Benedict schließen darf. Durch Augustinus, welchen er mit 40 Benedictinern zur Bekehrung der Angelsachsen aussendete, kam die Regel nach England und verbreitete sich von da nach Irland. Die dort schon vorhandenen Mönche, z. B. des Columbanus Schüler, traten um so lieber unter die mildere Herrschaft Benedicts, je unerträglicher das harte Joch ihres bisherigen Lehrers ward. Vom 6. bis 9. Jahrhunderte entwickelte sich immer mehr die Blüthe des Benedictinerordens. Das Kloster Monte Cassino, obgleich 580 von den Longobarden zerstört, erhob sich doch 720 desto herrlicher aus seinen Trümmern. Berühmte Benedictinerabteien erhoben sich in Frankreich und Deutschland. Lange haben die Namen St. Fleury, St. Denys, la Chaise Dieu, Lerins, St. Victor, Cortie u. a. ihren Ruhm in Frankreich behauptet, so wie dieß in Deutsch-

land der Fall war mit Weissenburg, Reichenau, Prünn, St. Emmeran, in England: Bancer und St. Alban. Nicht blos die Begünstigung des päpstlichen Stuhls von Gregors Zeit an macht allein die schnelle Verbreitung des Ordens erklärlich, sondern mehr noch der Umstand, daß man sich ihrer als Glaubensboten dorthin bediente, wohin das Christenthum bis jetzt noch nicht gedrungen war. Und im Sinne wahrer Missionäre brachten sie mit der neuen Lehre den rohen Völkern ein gesitteres Leben. Da kam es ihnen trefflich zu Statten, daß ihre Regel ihnen Handarbeiten zur Pflicht machte; denn ohne Nacheiferung konnte es nicht bleiben, wenn durch die Thätigkeit der Mönche in wüsten Gegenden, wie durch Zauberschlag, die blühendsten, üppigsten Fluren hervorgerufen wurden und an der Stelle ärmlicher Hütten feste, sichere Wohnungen sich erhoben. Ja ganze Städte verdankten Klosterstiftungen ihre Einrichtungen, wie Eichstädt, Fritzlar, Fulda. Deutschland, welches vor allen andern Ländern die segensreichen Folgen dieser Bemühungen empfand, hat in der Kultur des Bodens und in den Anfängen der Gesittung damals Riesenschritte gethan. Und diese Wohlthaten wurden um so höher angeschlagen, je weniger man noch empfinden konnte, daß auf diesem Wege den Völkern ein Christenthum aufgedrungen wurde, welches von der ursprünglichen Lehre nur höchst unvollkommene Spuren an sich trug. In dieser Zeit ist es, wo man die Benedictiner Wohlthäter der Menschheit nennen darf, zumal da sich auch in ihren innern Einrichtungen rühmliche Veränderungen gebildet hatten. Schon Benedicts Regel erlaubte das Lesen erbaulicher Schriften, und diese Erlaubniß wurde bald so weit ausgedehnt, daß man, trotz des heftigen Widerspruchs einiger Kirchenlehrer, bald wissenschaftliche Uebungen vornahm, und daß selbst heidnische Schriftsteller hier und da in den Klöstern ihre Freunde und Verehrer fanden. Cassander, der Zeitgenosse Benedicts, war darin nicht vergeblich mit einem glänzenden Beispiele vorangegangen. Der Fleiß der Mönche erhielt nun in Abschriften, welche bald zu Bibliotheken anwuchsen, einen großen Theil der altclassischen Literatur, welche sonst für uns unwiderbringlich verloren war. Diese Beschäftigungen des Abschreibens konnten nicht immer mechanisch bleiben, und das Licht, welches die alten Classiker ausstreuten, mußte die Köpfe erleuchten und neue Gedanken hervorlocken. So wurden die Klöster die einzigen Zufluchtsorte und die wahren Werkstätten der Gelehrsamkeit. Dazu kam, daß man für diejenigen Kinder, welche im zarten Alter dem Kloster dargeboten wurden, eine Art Unterrichtsanstalten errichten mußte, welche allmählig in förmliche Klosterschulen übergingen, an deren Bildung auch solche Theil nahmen, welche sich nicht zum Klosterleben bestimmt hatten. Aus solchen Sitzen der Gelehrsamkeit wählte man nun am liebsten die Diener der Kirche, die höhern Geistlichen, selbst Bischöfe. Daher es auch immer allgemeiner ward, daß Mönche die Priesterweihe annahmen, und so gab es bald keinen Mönch mehr, der nicht auch als Mitglied des Klerus hätte betrachtet werden müssen. So wuchs mit der Zeit die Achtung gegen diesen Orden, so wie der Reichthum desselben immer mehr. Allein dieß war auch die Klippe, an welcher der Ruhm und die frühere wohlthätige Wirksamkeit jenes Mönchsvereins scheiterte. Daß bald von einer gewissenhaften Beobachtung der Regel nicht mehr die Rede seyn

konnte, liegt am Tage, und die Aebte selbst gaben durch Einmischung in Welthändel und durch eigentliches Weltleben das verderblichste Beispiel. Von der Mitte des 8. Jahrhunderts an bis auf die Entstehung der Bettelorden beginnen daher zahlreiche Reformen des Mönchlebens, denen aber immer die Regel Benedicts zu Grunde liegt. Wir führen hier nur die wichtigsten in der Kürze chronologisch an, weil wir in einem besondern Artikel das Mönchsleben nach seiner innern Beschaffenheit und nach seinen verschiedenen Divergenzpuncten in den einzelnen Orden betrachten wollen. Zuvörderst wurde die Regel Benedicts wieder hergestellt

1) durch das von dem Herzoge Wilhelm von Aquitania gestiftete Kloster **Cluniacum** (Clugny) 910 durch den Abt Berno. In allgemeinern Ruf aber kam dasselbe erst unter dem zweiten Abte Odo (927—941), welcher jene Regel durch eigenthümliche Zusätze schärfte. Er und seine Nachfolger wurden bald Gegenstände der frommen Bewunderung und unaufhörlich zur Anlegung neuer und zur Reformation alter Klöster berufen. So entstand in dem Benedictinerorden die erste Congregation (die **congregatio Cluniacensis**), eine besondere Vereinigung vieler Klöster unter einem gemeinsamen Oberhaupte, dem Abte von Clugny. Italien erhielt erst später seine Reformatoren des Mönchthums

2) durch Romualdos, welcher durch die Gründung der Einsiedelei zu Camaldoli (**campus Maldoli, Comaldulum** in den Apenninen bei Arezzo) um 1018 († 1027) den Einsiedlerorden der **Camaldulenses** stiftete, und Johannes Gualbert, aus dessen Einsiedelei zu Vallombrosa (**Vallis umbrosa** ebenfalls in den Apenninen unweit Florenz) um 1038 († 1093) der Cönobiterorden von Vallombrosa hervorging.

3) Von 1084 beginnt die erste Anlage zu dem nicht minder berühmt gewordenen Orden der Carthäuser. Bruno von Cölln, Rector der Domschule und Canzler von Rheims, verließ Rheims, nicht eben erbaut durch das ärgerliche Leben des Erzbischofs, und wendete sich mit sechs andern an Hugo, Bischof von Grenoble, welcher ihnen eine romantische Wüste Carthaus (**la Chartreuse**), nicht allzuweit von der genannten Stadt, anwies. Die Regel Benedicts galt angeblich auch dort, in der That aber empfahl das Leben Bruno's, welches die Regel ergänzte, eine Selbstbezwingung und Selbstpeinigung, von welcher alle bisherigen Benedictiner keinen Begriff gehabt hatten. Vorzüglich waren es ununterbrochenes Schweigen und tiefe Ruhe, welche das Leben in Carthaus heiligen sollten, und welche auch die charakteristischen Zeichen der Carthäusermönche geblieben sind.

4) Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts im Jahre 1098 zog der Abt von Molisme in Burgund, Robert, als er seine Mönche auf keine Weise bewegen konnte, nach der Regel des heiligen Benedict zu leben, mit 20 Gefährten nach Citeaux (**Cistertium**, vielleicht von den daselbst befindlichen Cisternen). Mehrere Nachfolger des genannten Robert, wie Alberich, Stephan (1109) bildeten diesen Orden mehr aus. Noch immer war der Glaube an die Vortrefflichkeit der Benedictinerregel so tief begründet, daß auch diese Satzungen wiederum auf nichts andres drangen, als auf Beobachtung jener Regel ohne Ausnahme und Milderung. Genannter Stephan suchte besonders durch Beobachtung einer recht auffallenden Armuth seinen Orden bemerklich

zu machen. Daher schwand, den Abendmahlskelch ausgenommen, nun alles Gold und Silber selbst von den zum heiligen Gebrauch bestimmten Gegenständen, und Holz und Eisen traten überall an die Stelle der edeln Metalle. Auch in sinnlichen Genüssen sollte sich diese Strenge offenbaren, was aber bald dieser Stiftung den Todesstoß versetzt hätte, wenn nicht der heilige Bernhard (geb. 1091) sich an sie angeschlossen und gleichsam der zweite Stifter des Cistercienserordens geworden wäre. Dieser Orden hatte in seiner Blüthe über 2000 Klöster und 1143 gab Alphons von Portugal sein ganzes Reich dem Orden in Lehn.

5) Prämonstratenserorden. Norbert, ein Deutscher, der nachher Bischof von Magdeburg wurde, wollte die an vielen Orten sinkende Klosterzucht der regulirten Chorherrn (von welchen bald besonders die Rede seyn wird) wieder herstellen, indem er zu Prémontré in Champagne im Jahre 1120 einen neuen Orden derselben stiftete, welcher, da er durch sein ernsthaftes Leben und Sitten berühmt wurde, und sich auf nützliche Künste und Wissenschaften legte, sich unvermuthet in einem großen Theile von Europa ausbreitete und in kurzer Zeit unglaubliche Reichthümer erlangte, jedoch auch später eben dadurch von seinem frühern Ansehen herabsank. Dieser Orden machte von den zeither erwähnten eine Ausnahme, daß er nicht der Regel Benedicts, sondern Augustins folgte.

Andere, minder berühmte, Mönchsvereine in diesem Zeitraume übergehen wir hier, da sie anderwärts schicklicher Erwähnung finden.

Wir kehren, nachdem wir die wichtigsten Reformen des ältern, ausgearteten Benedictinerordens beachtet haben, zu ihm zurück, und bemerken über die weitere Geschichte desselben Folgendes:

Trotz aller der genannten Reformen blieb doch ein alter Stamm der Benedictiner, wozu man entweder alle die rechnen darf, die gar keine Reform angenommen haben, oder zur Congregation von Clugny sich zählen. Die erstern haben sich ganz im Geiste der alten Stiftung nicht durch einen engen Verband gegenseitig zusammengehalten, noch sich einer gemeinschaftlichen Regierung unterworfen, sondern jede Abtei behauptet für sich eine gewisse Unabhängigkeit. Wenn bei den erwähnten Reformen die Benedictiner gleichsam in den Hintergrund traten, so scheinen sie auch selbst das Streben nach öffentlicher Volksgunst aufgegeben zu haben. Beati possidentes dachten sie und lebten daher so, daß das geistliche Leben völlig unterging in dem weltlichen. Die bald zu erwähnende Einführung der Laienbrüder hatte nächst dem verführerischen Mammon den hauptsächlichsten Antheil an dieser Entartung; denn die Mönche, welche in ihnen ihre Diener sahen, fanden es gar zu reizend die Herren zu spielen. Aber von einer Seite zeigten sich die alten Benedictiner längere Zeit noch als nicht ganz überflüssig, wir meinen durch den wissenschaftlichen Geist, welcher nicht so schnell unter ihnen schwand, und selbst mit dem freiern Weltleben sich vertrug. Nur Schade, daß dieses Verdienst nicht die Volksbildung berührte, für die der Benedictiner selbst absichtlich keinen Sinn hatte. Selbst ihre Klosterschulen, wo man früher die Bildung des Volks berücksichtigte, wurden zu vornehm fürs Volk und standen von nun an nur dem Klerus und dem Adel offen. Bis zu einer außerordentlichen Höhe mochte die

Verwilderung der Benedictiner zu Anfange des 14. Jahrhunderts gestiegen seyn, da sich selbst Päpste dazu veranlaßt sahen, mit Ernst und Nachdruck dem Unwesen zu steuern. Die päpstlichen Bullen Clementina und Benedictina (von Clemens V. 1311 und Benedictus XII. 1336) geben uns in ihren Verordnungen einen anschaulichen Begriff, wie tief hinein böse die Sache geworden war. Aus der Benedictina lernen wir auch den damals noch weiten Umfang des Ordens kennen, indem er in 36 Provinzen, wovon manche ein ganzes Land umfaßte, eingetheilt war. Jedoch waren die päpstlichen Verordnungen eben nicht wirksam, weil sie in eine Zeit fielen, wo selbst schon unter Laien der Glaube an die vernichtende Kraft eines päpstlichen Bannstrahls nicht mehr fest stand.

Nur noch einigemale tritt der Benedictinerorden als wohlthätig und glänzend hervor, einmal in den Vätern des Oratoriums, von Philipp von Neri 1548 zu Rom gestiftet, die sich die schöne Aufgabe setzten, das Leben des verwilderten Volkes durch christliche Liebe zu bilden. (S. Schröckh KG. s. der Ref. 3r Thl., p. 491. Herbst in Tübing. Quartalschr. 1835. Hft. 3.)

Ein noch dauernderes Andenken hat sich die Congregation von St. Maurus, 1618 zu Paris begründet, erworben, besonders durch den Umstand, daß gelehrte Beschäftigungen gleichsam die Seele der Vereinigung bildeten. Alles geschah um gelehrte Studien zu pflegen. Die Novizhäuser wurden gelehrte Bildungsanstalten, in welchen die Aufzunehmenden einen förmlichen Cursus machten und durch systematisch-wissenschaftlichen Grund, den sie hier legten, sich zur Aufnahme in den Orden und zur Priesterweihe befähigen mußten. Alles vereinigte sich hier, um große literarische Unternehmungen zu begünstigen und auszuführen. S. Schröckh a. a. O. p. 478 ff. Herbst a. a. O. 1833. Hft. 1 f. Nie werden aus diesem Vereine in der Literärgeschichte die Namen eines Mabillon, Montfaucon, Ruinart, Thuillier, Martène, d'Achery, le Nourry vergessen werden können. — Aber als eben diese gelehrte Bildung nicht umhin konnte, sich gegen Anmaßungen der Päpste und Bestrebungen der Jesuiten zu erklären, da waren ihre Gegner zu mächtig. Sie unterlagen im Kampfe und es wurde ihnen der Muth benommen, ferner mit den Ergebnissen ihres reifern Nachdenkens hervorzutreten. Darum folgte ihnen auch bei ihrer Auflösung in der französischen Revolution weniger das Bedauern der gelehrten Welt. Nachdem wir nun zusammenhängend in kurzen Umrissen die Geschichte des Benedictiner-Mönchthums mitgetheilt haben, können wir nun einige wesentliche Veränderungen und Erscheinungen in der von uns festgesetzten Zeitperiode nachholen. Es gehören dahin

a) **die sogenannten Kloster-Exemtionen.** Alle Klöster ohne Ausnahme waren bisher der Aufsicht des Bischofs, in dessen Sprengel sie lagen, unterworfen, und hatten sich ihres besondern Schutzes zu erfreuen. Aber im Bewußtseyn ihrer Macht und ihres Uebergewichts fühlten die Klöster bald, daß sie des Schutzes nicht mehr bedurften und konnten daher den Wunsch nicht unterdrücken, auch ihrer Aufsicht sich allmählig zu entziehen. Doch sind auch die Bischöfe hier nicht von aller Schuld freizusprechen. Denn lüstern nach den reichen Schätzen der Klöster erlaubten sie sich manche Einmischung in die ökonomischen Verhältnisse derselben und verletzten zuweilen die Rechte der Mönche,

indem sie sogar die Abtswürde für sich und ihre Verwandten in Anspruch nahmen. Lauter und lauter erhoben daher die Mönche ihre Klagen gegen die Bischöfe, bis es einzelnen Klöstern gelang, sich ihres Einflusses gänzlich zu entschlagen und sich dem Schutze der Päpste unmittelbar zu unterwerfen. Solche Klöster hießen befreite (monasteria exemta). Die Exemtionen wurden immer häufiger, da es den Päpsten eben so willkommen war, die Mönche, als die getreuesten Diener ihrer Macht, zunächst an ihren Stuhl zu knüpfen, als es den Mönchen wünschenswerth erschien, sich von einer nahen lästigen Aufsicht zu befreien. Diese Befreiungen aber führten ein größeres Uebel herbei, als der Druck der Bischöfe je hätte bewirken können; denn die Schlaffheit und Willkühr artete in eine grenzenlose Zügellosigkeit aus. Daß von einer gewissenhaften Beobachtung der Regel und namentlich der Gelübde nicht mehr die Rede seyn konnte, liegt am Tage, und die Aebte selbst gaben durch Einmischung in Welthändel und durch ärgerliches Weltleben das verderblichste Beispiel. — Eine andere in diesem Zeitraume eigenthümliche Erscheinung sind

b) **die sogenannten Laienäbte.** Schon im 8. Jahrhunderte hatten es einzelne Große des fränkischen Reichs gewagt, sich mit bewaffneter Hand in Besitz von Klöstern zu setzen und einen Theil ihrer Einkünfte sich zuzueignen. Die Unruhen des 9. Jahrhunderts waren solchen Gewaltstreichen noch günstiger und bedrängte Fürsten sahen darin gar ein willkommenes Mittel die Verdienste ihrer Großen auf die wohlfeilste Art zu belohnen. Sie empfahlen nämlich vornehmen Laien den Schutz der Klöster (daher Commenden), was aber nichts anderes hieß, als sie gaben ihnen die Erlaubniß mit den Klostergütern nach Belieben zu schalten und zu walten. So entstanden Laienäbte, Pfründenäbte (abbates commendatarii), auch Grafenäbte (abbacomites) genannt. Das Kloster St. Denys zählte als solche in ununterbrochener Folge König Karl den Kahlen, Robert, Herzog von Frankreich und Hugo Capet. Zwar wurde diese Würde nicht erblich, und es sollten die Laienäbte das Beste der Klöster und der Mönche immer im Auge behalten, aber so viel ist gewiß, daß die weltlichen Führer noch weniger geeignet warem, dem Sittenverderben in den Klostermauern Einhalt zu thun. Diese bis in das 10. Jahrhundert fortdauernde Einrichtung war in mehr als einer Hinsicht verderblich für das Mönchsleben, und verdrängte hier und da selbst noch die letzten Spuren der alten Mönchszucht. Eine noch einflußreichere Erscheinung fällt in diesen Zeitraum,

c) nämlich das Entstehen der sogenannten Canonicorum. Neben dem eigentlich sogenannten Klerus hatte sich, wie wir zeither sahen, das Mönchthum eine hohe Achtung verschafft, und selbst dadurch, daß die Mönche Kleriker wurden, hatte ihr Ansehen nicht verloren. Die Kleriker wollten nun Mönche werden und hofften dadurch ebenfalls zu gewinnen. Etwas Aehnliches hatte schon zu Zeiten Augustin's bestanden, der als Bischof zu Hippo alle die Kleriker, die zu seiner Kirche gehörten, veranlaßte, mit ihm in gemeinschaftlicher Wohnung ein ascetisches Leben zu führen, allein, was auch die Augustiner-Chorherrn dagegen sagen, es ist gewiß, daß wenigstens nicht lange nach seinem Tode die Verbindung sich auflöste. — Chrodegang, Bischof zu Metz,

sah mit tiefem Bedauern die Zügellosigkeit, welcher sich die Weltgeistlichen ergaben (d. h. diejenigen Geistlichen, die sich durch kein Ordensgelübde verbindlich gemacht hatten und in keiner Ordensverbindung lebten), und dem Volke dadurch ein Aergerniß geben mußten. Daher that er um 760 dem Klerus seiner Kirche den Vorschlag, in gemeinschaftlicher Wohnung, Lebensweise und Andachtsübung ein canonisches Leben mit ihm zu führen. Der Erfolg übertraf seine Erwartung. Denn er fand selbst weniger Widerstand, als er erwartet hatte, und bemerkte, daß die dadurch geweckte Verehrung des Volks für den Klerus den Kirchen reiche Schenkungen zuwendete. Da Chrodegang ihnen eine Regel, meist nach Benedicts Vorschriften entwarf, welche ihnen zum Canon diente, nannten sie sich Canonici (das Wort in engerer Bedeutung genommen, da es sonst auch von allen Ordensleuten gebraucht wird). Obgleich tautologisch, unterschied man später zwischen **canonici regulares**, Klostergeistlichen, und **canonici seculares**, Weltgeistlichen. Dabei bildete sich der noch engere und eigenthümliche Sprachgebrauch, nach welchem die Kleriker, welche nach Art der Mönche, ohne jedoch zu ihnen zu gehören, nach einer gewissen Regel ein *κοινὸν βίον* führten, **canonici regulares** (regulirte Chorherrn), genannt worden, und das Haus ihres Aufenthalts hieß **monasterium** (daher Münster). Sie hatten fast gleiche Beobachtungen mit den Benedictinern, nur daß ihre Amtsverrichtungen ihnen nicht gestatteten, die Clausur streng zu beobachten. Auch war ihnen eigenes Besitzthum zugestanden. Nicht nur in Frankreich ahmte man schnell Chrodegangs Beispiele nach, auch in Italien, Deutschland u. a. L. wurde bald das gemeinschaftliche Leben eingeführt. Da die Regel von andern Bischöfen vielfach verändert wurde, so konnte man im Verlaufe der Zeiten wohl 150 Arten solcher **Canonici** (Chorherrn) unterscheiden. Wir bemerken nur noch, daß durch diese Einrichtung die Hoffnung der Bischöfe, ihren Klerus abhängiger zu machen, scheiterte; denn die Chorherrn nahmen bald eine feindselige Stellung gegen dieselben in ihren Capitelversammlungen ein. (Das vieldeutige Wort **capitulum** in der Kirchensprache bezeichnet hier den Verein der **canonicorum** oder auch Domherrn genannt, die, wie sie sich zu gewissen Beschäftigungen verbunden hatten, auch nach und nach eigenthümliche Vorrechte erlangten. Der Name soll von der Gewohnheit herrühren, daß in ihren gemeinschaftlichen Versammlungen gewisse Capitel von der ihnen eigenthümlichen Regel oder aus der Bibel pflegten verlesen zu werden. Sie sind bekannter unter dem Namen der Domcapitel.) Noch fällt eine Erscheinung in unsern Zeitraum, die auf das Mönchsleben einwirkte und es merklich veränderte, wenn auch nicht verbesserte. Es sind

d) **die sogenannten Laienbrüder.** Je lästiger den Mönchen die in Benedicts-Regel ausdrücklich geforderte Handarbeit wurde, desto willkommener war ihnen ein Stand erschienen, welcher ihnen dieselbe gleichsam **ex officio** abnahm. Da es nämlich den Klöstern noch immer nicht an zahlreichem Zuspruch fehlte von Leuten aller Stände und jeden Alters, fanden sich unter diesen Viele, welche, da ihnen alle Kenntnisse selbst bis aufs Lesen und Schreiben abgingen, zum Dienste der Kirche völlig untauglich waren, und sich daher auf andere Weise durch die Kraft ihres Körpers oder durch die Geschicklichkeit ihrer Hände dem Kloster nützlich machen mußten. Man nannte

sie auch Bekehrte (Conversi), weil sie sich zur Führung eines bessern Lebens dem Kloster angeboten. Die Mönche fanden dadurch Muße zu gelehrten Beschäftigungen, oder zum bequemern Leben, und die Wohlhabenheit der Klöster mußte sich durch den Gewinn rüstiger und gelernter Arbeiter außerordentlich vergrößern. Aber es war zugleich Veranlassung gegeben zu innerm Zwist und Uneinigkeit. Der Uebermuth der Mönche erlaubte sich ungebührlichen Druck gegen die Laienbrüder, und diese, welche durch ihre Geschäfte in häufigerm Verkehre mit der Außenwelt standen, brachten durch Rohheit und Sittenlosigkeit dem Institute keine Ehre, welchem sie angehörten. Merkwürdig ist es, daß die Vallombroser Mönche, die sich einer besondern Strenge rühmen durften, die neue Einrichtung der Laienbrüder besonders veranlaßten.

IV) Von der Stiftung der Bettelorden bis auf die Reformation. — Der menschliche Geist schien sich zu Anfange der eben bezeichneten Zeitperiode erschöpft zu haben, das beschauliche Leben durch neue unerhörte Uebungen zu heiligen. Denn alle die Reformen des weitverzweigten Benedictinerordens mußten sich im Verlaufe der Zeit als unwirksam erweisen und die Mönche und Nonnen durch ihren Abfall von der Regel gar bald den wundervollen Zauber selbst zerstören, durch welchen die Laien für das Klosterleben begeistert worden waren. Und dennoch gelang es einer an und für sich höchst einfachen Maßregel, dem Klosterleben neue und außerordentliche Begünstigung zuzuwenden, und ihm den schon fast verscherzten Einfluß wenigstens auf 200 Jahre fester als je zu begründen. Wer hätte es dem Einfalle eines Schwärmers, das Gelübde der Armuth in ein Gelübde des Bettelns umzuwandeln, angesehen, daß durch ihn die Klöster einen neuen Glanz erhalten sollten? Zwar dürfen wir nicht in Abrede stellen, daß hierzu mehr als eine Ursache mitwirkte, aber gewiß ist es doch, daß der neue Aufschwung des Klosterlebens mit und durch die Einführung der Bettelorden beginnt und in dieser Beziehung ganz neue Erscheinungen veranlaßt.

Johann Bernardone, welcher 1182 zu Assisi, einer Stadt in Spoleto, geboren ward, widmete sich dem Stande seines Vaters, eines Kaufmannes, und brachte von Frankreich, wohin er in Handelsgeschäften eine Reise unternommen hatte, eine so geläufige Kenntniß der französischen Sprache, vielleicht auch so leichte französische Sitten mit, daß er bald in seiner Vaterstadt unter dem Namen der Franzose, Franciscus, bekannter war, als unter seinem eigenen. Auch ist Franz oder Franciscus von Assisi später sein historischer Name geblieben. In seiner Jugend schien er blos darauf bedacht, das Vermögen seines Vaters in einem wüsten und ausschweifenden Leben zu verschwenden, wobei aber zugleich eine unbesonnene Freigebigkeit einen Hauptzug seines Charakters bildete; ein Umstand, welcher die plötzliche Umwandlung, die mit ihm vorging, einigermaßen zu erklären vermag. In einem Parteikriege seiner Vaterstadt, in welchem er in Gefangenschaft gerieth, änderte er plötzlich seinen Sinn und wurde nun in eben dem Grade religiöser Schwärmer, wie er zuvor den Freuden der Welt nachgegangen war. Eine Wallfahrt nach Rom vollendete seine Schwärmerei. Noch hatte sein aufgeregter Geist keinen festen Punct gefunden. Nur als er 1208 bei einer Messe das Verbot Jesu an seine Jünger verlesen

hörte, daß diese weder Geld, noch Tasche, noch Schuh und Rock bei sich tragen und nie mehr als einen Rock besitzen sollten, entzündete sich in ihm der Gedanke, ihrem Beispiele zu folgen. Er nahm jenes Gebot buchstäblich zu seiner Regel, und wählte statt des Gürtels den Strick, weil jener zur Aufbewahrung des Geldes geschickt war. So zog er aus und theilte seine Zeit zwischen Betteln und Bußpredigen. Die hohe Bewunderung, welche man überall ihm schenkte, sammelte bald ein Häuflein Andächtiger um ihn, welche aus Verehrern seine Begleiter wurden, und schon im Jahre 1209 war er im Stande, zwölf Schüler, je zwei und zwei, wie die Apostel, nach allen Gegenden hin auszusenden. Wir würden die Grenzen dieses Handbuchs überschreiten, wenn wir eine ausführliche Geschichte dieses Mönchsfürsten in extenso geben wollten. Wir verweisen darum auf die bekannten kirchenhistorischen Werke eines Schröckh, Schmidt, Gieseler u. a., worin die Lebensumstände des heiligen Franciscus ausführlicher erzählt werden. Hier bemerken wir nur noch im allgemeinen, daß man gewöhnlich die Entstehung des Franciscanerordens vom Jahre 1210 datirt, in welchem dieselbe niedergeschrieben wurde. Auch bei ihm bilden die drei Gelübde die Grundlage der Regel, eigenthümlich ist ihm nur der Geist der Strenge, in welchem er dieselbe erklärte. So verlangte er von seinen Schülern eine ganz andere Armuth, als man bisher in den Klöstern beobachtet hatte. Denn bei ihm war nicht blos dem Mönche das besondere Eigenthum versagt, auch die Gemeinschaft, das Kloster, sollte nichts besitzen. Ja selbst den Grund und Boden, auf welchem das Kloster stand, sollten sie nicht den ihrigen nennen. Demuth wurde den Brüdern zum heiligen, unverbrüchlichen Gesetze gemacht. Wie das Bettlerkleid, welches sie trugen, daran erinnerte, so wurden auch ihre Benennungen im Sinne der Demuth gewählt. So ließen sie sich bei aller schwärmerischen Verehrung für ihren Stifter lieber Minoriten (fratres minores) als Franciscaner nennen, so verdrängte das bescheidene Diener (minister) den stolzen Priortitel. Wir übergehen die vielen zufälligen Begünstigungen des Ordens und führen nur noch an, daß auf einem zweiten Generalcapitel des Ordens 1219, wenn wir der Sage trauen dürfen, sich 5000 Abgeordnete der Klöster einfanden. Gehen wir zu den eigenthümlichen Erscheinungen über, die durch die Bettelorden überhaupt und durch die Franciscaner besonders herbeigeführt wurden.

Zuvörderst ging eine Art Nonnen aus den Einrichtungen des Franciscus hervor, die unter den Namen der Clarissinnen bekannt wurden und von welchen wir in einem andern Artikel sprechen werden. Besondere Erwähnung verdient aber der Orden der Tertiarier. Als Franciscus durch seine Predigten das Volk zu einem bußfertigen Leben zu stimmen suchte, verlangte aller Orten so viel Volks die Kutte zu nehmen, daß es ihm selbst bedenklich ward, sie alle dem öffentlichen Leben zu entziehen. Denn, wenn er auch in den guten Willen und die Ausdauer Aller sein Vertrauen hätte setzen dürfen, so mußte er mit Recht den Unwillen der Großen fürchten, wenn er Stadt und Land von nützlichen Arbeitern entblößte und dagegen mit Bettlern und Kopfhängern füllte. Daher machte Franciscus dem Volke begreiflich, wie man ja auch ohne feierliche Gelübde und ohne förmliche Absonderung von der

Welt ein gottseliges Leben führen könne, wenn man nur gute Vorsätze fasse, rauschenden Vergnügungen und unchristlichen Zerstreuungen entsage und dafür durch andächtige Uebungen, durch Gebet und Fasten die alltäglichen Beschäftigungen heilige. So bildete sich eine Gesellschaft Frommer im Lande, eine Art Herrnhuter, denen der Besuch der Schauspiele, der Bälle, der Gastmäler eben so sehr ein Greuel war, als alle Prunk- und Glanzsucht der Welt, und welche zugleich manche damals seltene Tugend übten. Auch daß nur derjenige zur Aufnahme in den Orden fähig war, welcher hinlängliches Vermögen oder ausreichenden Erwerb nachweisen konnte, um nicht andern beschwerlich zu fallen, war eine der vernünftigsten Anordnungen des heiligen Franciscus. — Aber das ganze Institut hatte doch auch seine Schattenseite. Denn, so weit auch bisher das Mönchthum seinen Einfluß ausgebreitet hatte, so kannte es doch in seinem Bestehen bestimmte Grenzen, durch welche es sich von dem weltlichen Leben scharf absonderte. Mit den Tertiariern aber wurden diese Schranken niedergerissen und es bildete sich mitten unter den Weltleuten eine Gesellschaft von Mönchs- und Nonnenbastarden, welche dem öffentlichen, dem bürgerlichen und häuslichen Wohle vielfach schadeten, da sie im Dienste der Klöster standen. — Der Orden gewann schnell allgemeine Ausbreitung, da es verführerisch genug war, an den Segnungen des Klosterlebens Theil nehmen zu können, ohne doch selbst die Welt zu verlassen. Kaiser und Könige ließen sich nicht selten in die Gemeinschaft der Tertiarier aufnehmen, doch in manchen Ländern erfuhren sie Bedrückung und Verfolgung.

Mit den Bettelorden überhaupt, mit den Franciscanern und den bald zu erwähnenden Dominicanern, traten aber Veränderungen ein, die den kirchlichen Zustand in jeder Hinsicht beeinträchtigten. Beide Orden erkannten bald keinen andern Aufseher, als den General ihres Ordens und hatten einen um so freiern Spielraum, als sie im Jahre 1227 die Erlaubniß Beichte zu sitzen und Buße aufzulegen erhielten, und ein päpstlicher Befehl an die Bischöfe erging, sie nicht nur günstig aufzunehmen, sondern ihnen selbst allen Beistand zu leisten. Seit dem Jahre 1236 entband sogar eine päpstliche Bulle diesen Orden von der Besuchung der Synoden und dem Gehorsam gegen alle Diöcesanverordnungen. Dadurch wurden diese Bettelmönche selbst über die Bischöfe und Pfarrer erhoben. Sie durchstreiften nun ganz Europa als Bevollmächtigte, Gesandte ihres römischen Oberhauptes; sie drangen auf die Kanzeln, in die Beichtstühle, und die Bischöfe, welche zeither noch die Aufsicht über das Lehr- und Seelensorgeramt geführt hatten, verloren nun den letzten Schein von Amtsgewalt, da jetzt diese Aemter unabhängige Bettelmönche zu verwalten hatten. Je größer nun der Zulauf zu einem wandernden Beichtstuhle wurde, weil bei demselben alle Scham wegfiel und die gröbsten Sünder ihre Abscheulichkeiten einem Beichtiger vertrauen konnten, dem sie vielleicht nie wieder vor die Augen kamen, desto mehr fühlten sich diese Bettelmönche und desto trotziger begegneten sie Bischöfen und andern Geistlichen, die als Prediger das ordentliche Seelensorgeramt in den Parochieen hatten. Dieß mußte denn doch alle Ordnung in dem geistlichen Stande auflösen und alle heilsamen Wirkungen hindern, welche das Seelensorgeramt hätte

haben sollen. — Wir bemerken dieß gleichsam anticipando, weil wir bald noch andere Veränderungen erwähnen müssen, die eine ähnliche bald zu erwähnende Mönchsgattung veranlaßte, und wir kehren noch auf einige Augenblicke zu dem Franciscanerorden zurück, um ihn dann auf immer zu verlassen. Genau genommen hat er eine und dieselbe Geschichte mit den übrigen frühern Orden. Auch er artete aus; diese Ausartung veranlaßte Reformen und diese brachten Spaltungen und Zwietracht in den Orden. Jedoch ist es nicht zu leugnen, daß dieser Orden lange sein Ansehen behauptete, da er besonders durch den päpstlichen Stuhl begünstigt wurde. Man darf daher einen nicht unbeträchtlichen Zeitraum annehmen, wo die Masse des Volks nur die Predigten der Franciscaner und ihren Beichtstuhl besuchte, und daß der Gnade Gottes nur der theilhaftig zu werden hoffte, welchem vergönnt war, in der Mönchskutte dieses Ordens zu sterben. — Wie wenig auch der Orden anfangs auf gelehrte Bildung berechnet war, so ließen sich dennoch bei dem starken Zudrange zu demselben gelehrte Männer, welche ihre Studien fortsetzten, nicht abweisen, ja bei ihren Streitigkeiten mit den gebildeten Dominicanern wurde das Bedürfniß von Mitgliedern, welche wenigstens in der Kunst zu disputiren nicht unerfahren waren, immer fühlbarer. Daher werden unter den Gelehrten im Zeitalter der scholastischen Philosophie bald Franciscaner mit ausgezeichneter Verehrung genannt, wie Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Roger Bacon (doctor mirabilis genannt, dessen ungeachtet aber mehrmals der Magie verdächtig ins Gefängniß geworfen). Thomas Murner, die Geißel der Narren, war auch ein Franciscaner. — Stolzer als auf seine Gelehrten blickte der Franciscanerorden auf die Zahl seiner Märtyrer und Glaubensboten und auf die Päpste, welche ihre Kutte getragen hatten. Nicolaus IV., Alexander V., Sixtus IV. und V. gehörten zu diesen und Clemens XIV., der eines bessern Thrones würdig gewesen wäre.

Wenn Franciscus nur die Clarissinnen und Tertiarier als ächte Zweige seines Ordens anerkannte, wer hätte da erwarten sollen, daß es nach einigen Jahrhunderten einem neuen Sprößlinge desselben gelingen sollte, jenen nicht nur gleichgestellt zu werden, sondern sogar eine Unabhängigkeit zu erzwingen, deren sich wenigstens Tertiarier und Clarissinnen nicht zu rühmen wußten. Wunderbar und abenteuerlich war die Veranlassung dazu: Matteo de Bassi (in Urbino), ein Observant im Kloster Monte Falco, machte sich besondere Gewissensscrupel darüber, ob auch die Kleidung des Ordens der ursprünglich eingeführten ganz gleich sei. Eine Abbildung des heiligen Franciscus überzeugte ihn vom Gegentheile. Die frühere lange und spitzig zulaufende Kapuze hatte sich zu einer kleinen runden verunstaltet. Matteo de Bassi entsprang darum seinem Kloster, um in der Einsamkeit seiner Kapuzen-Gewissenhaftigkeit nachleben zu können. Da er nicht ohne Grund die Verfolgung seiner bisherigen Klosterbrüder fürchtete, so wanderte er, angeblich durch eine Erscheinung Jesu und des heiligen Franciscus dazu aufgefordert, nach Rom. Hier erlangte er vom Papste Sixtus VII. mehr, als er wünschte; denn dieser erlaubte ihm nicht blos in der spitzigen Kapuze mit allen denen als Einsiedler zu leben, die sich zu gleicher Lebensart ent-

schließen könnten, sondern es solle ihnen auch vergönnt seyn überall zu predigen, wenn sie sich jährlich einmal dem Provinzialminister der niedern Brüder von der Observanz in ihrer Kapuze zeigten. — Dieß geschah im Jahre 1525 oder 26; also ein wunderbares Widerspiel der großen Reform der Kirche, welche von Wittenberg aus im vollen Gange war. — Nichts desto weniger aber, daß der Papst obige Begünstigung ausgesprochen hatte, wurde Matteo de Bassi doch, als er sich nach Jahresverlauf im Kloster zeigte, verhaftet und nur mächtige Fürsprache konnte ihn befreien. Ludwig von Fossembruno und dessen Bruder gesellten sich zu ihm und diese erhielten nun 1528 vom Papste schriftlich die Erlaubniß, sich unter obgenannten Bedingungen an die Conventualen anzuschließen, übrigens aber als Einsiedler in der gewählten Kleidung ein strenges Leben zu führen. So ward also durch ungehorsame Klosterbrüder, welche lieber nach eigener Wahl, als unter der strengen Disciplin Anderer leben wollten, ein Orden gegründet, welcher bald hochgeehrt dastand, und so erzeugte eine Untreue gegen das Gesetz, welche streng hätte geahndet werden sollen, einen neuen, spät aber üppig nachblühenden Zweig der Franciscanergesellschaft. Der anfängliche Spottname: Kapuziner, wurde bald zum Ehrentitel und die ersten Holz- und Lehmhütten, welche die Einsiedler sich anfangs aufbaueten, wurden bald in zahlreich besetzte Klöster verwandelt. Sie schärften die Regel des Franciscus noch durch besondere Uebungen, durch tägliches Fasten, Geißeln, barfuß und mit unbedecktem Haupte Gehen, durch die Verschmähung des baaren Geldes beim Betteln (wiewohl das Letztere nur in der ersten Zeit). Alles dieß gewann ihnen die Zuneigung der Menge, und da abtrünnige Minoriten, Conventualen und Observanten in bedeutender Zahl zuströmten, konnten sie schon 1529 ihr erstes Capitel halten, auf welchem Matteo zum ersten Generalvikar ernannt, der nur den Generalmeister der Conventualen über sich erkannte. Die Observanten scheueten kein Mittel sich den täglich mehrenden Kapuzinern entgegen zu stellen; ja sie griffen selbst zu den Waffen; allein das Heer der Kapuziner nahm täglich zu und ward immer furchtbarer, da man nur handfeste Leute von starkem Körperbaue aufnahm. Ja sogar das sonderbare Mißgeschick des Ordens, daß seine ersten Führer fast alle abtrünnig wurden, konnten ihn nicht erschüttern. Der vierte Generalvikar Bernhard Ochino beschwor sogar das Glaubensbekenntniß des Calvin (1542). Schon triumphirten die Franciscaner und der Papst selbst trug Bedenken einen Orden bestehen zu lassen, welcher so gefährliche Beispiele gab. Aber die gute Natur der Kapuziner bestand auch diesen Sturm. Von Frankreich aus, wohin sie 1573 von König Karl IX. berufen worden waren, wurden sie bald in Spanien heimisch und gewannen durch zahlreiche Missionen auch außerhalb Europa Grund und Boden, während sie in Deutschland vom Ende des 16. Jahrhunderts an sich einer schnellern Verbreitung erfreuten. Ja ihrem Einflusse glückte es, bei Papst Paul V. ihre feierliche Anerkennung als ächte Franciscaner 1608 zu bewirken, worauf 1627 Urban VIII. aller Geschichte zum Trotz die Erklärung folgen ließ, daß die Kapuziner in gerader Linie vom heiligen Franciscus abstammten. Auch war schon 1619 das lockere Band, das sie an die Conventualen knüpfte, völlig aufgelöst worden, da Paul V.

ihren Orden und ihren General für völlig unabhängig erklärte. Ein so ausgezeichnetes Glück mußte wohl auch seine besondern Ursachen haben. Und diese finden wir in den mächtig aufstrebenden Jesuiten, die sich der Kapuziner als geeignete Werkzeuge bedienten, durch sie, als einfältige, scheinbar unverdächtige Diener des Glaubens, ihre Pläne durchzusetzen, und beide Theile befanden sich so wohl dabei, daß die Kapuziner bald für die dienstbeflissenen Knechte der Jesuiten gelten konnten. Sie leisteten diesen sehr wesentliche Dienste, da sie bei dem Volke aus mehrern Gründen sehr beliebt waren. Denn ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß nicht auf gelehrte Beschäftigungen hingewiesen, erhoben sie sich auch nie durch Bildung über das Volk. Selbst durch derbe Späße belustigten sie den gemeinen Mann und sie scheuten sich nicht, die Zeichen einer schmuzigen und bettelhaften Armuth zur Schau zu tragen. Das zum Theil Cynische des Ordens zu bezeichnen, dürfen wir nur einen Gebrauch anführen. Um nämlich den Novizen einen Vorschmack dessen zu geben, was sie zu erwarten hätten, ward zu ihrem Futter alles, was von den zusammengebettelten Speisen übrig war, aus so verschiedenen Bestandtheilen es auch bestehen mochte, in einem Troge durch einander gerührt, und dieß Quodlibet mußten dann diese ohne die Hände zu gebrauchen, blos mit dem Munde verzehren. Dieß nannte man à la cochon speisen. Es ist begreiflich, daß, wer einmal in einer solchen Schule seine Vorstudien beendigt hatte, leicht fürs ganze Leben allen Ekel überwunden haben mußte. Auf tägliches Geißeln hielten diese frommen Väter noch mehr, als irgend ein anderer Orden, und das hochverdienstliche Betteln, verbunden mit einer buchstäblichen Armuth, haben sie wenigstens längere Zeit beobachtet. Freilich später füllten sich auch ihre Kirchen mit kostbaren Gefäßen und ihre Vorrathskammern und Keller mit Mitteln zu Genüssen, wovon die Regel nichts wußte. Als Missionäre thaten sie, so lange sie noch an Entbehrungen aller Art gewöhnt waren, gute Dienste. Im Jahre 1782 zählte ihr Orden noch über 26,000 Mitglieder.

Fast zu gleicher Zeit mit den Kapuzinern, nur etwas früher, entsproßte dem Franciscanerorden ein neuer Zweig, welcher den alten Stamm bald an innerer Lebenskraft zu überbieten drohete. In Francesco de Paola schien ein zweiter Franz von Assisi wieder aufzuleben. Nicht genug, daß auch er eine außerordentliche Aehnlichkeit mit Jesu zeigte, hatte die Legende schon seine Wiege mit Fabeln und Wundermährchen ausgeschmückt. Und kaum war er aus den Kinderjahren getreten, als ihn eine unbezwingliche Neigung in ein Franciscanerkloster führte. Allein noch vor Ablegung des Gelübdes verließ er das Kloster, weil die dortigen Klosterleute seinen strengen Begriffen keinesweges entsprachen. Er ging nun in die Wüste und widmete sich da, ohne fremde Anleitung, einer strengen Buße, wie sie bei den Eremiten früherer Zeit üblich war. Der junge Schwärmer fand Anhang und so sehen wir ihn 1435 schon mit einer Anzahl Schülern in der Nähe von Paola erscheinen und Cellen und eine Capelle errichten. Man nannte sie die kleine Gesellschaft, die Einsiedler des heiligen Franciscus (nämlich von Assisi), woraus deutlich erhellt, daß man sie nicht für einen neu beginnenden Orden gelten lassen wollte. Die Zeit des Einsiedlerlebens war aber längst verschwunden und so brachten auch unsere Paulaner, wie

man sie oft nannte, ihre Cellen bald unter ein Dach. — Der Stifter dieses Namens gab für seine Zeit das seltene Beispiel, daß er von Kräutern und Wurzeln lebte, und auf hartem Felsen sein Lager aufschlug. Die vom Papste Sixtus IV. 1474 ertheilte Bestätigung entzog diese Mönche der Aufsicht der Bischöfe. Franciscus von Paula machte erst spät eine Regel, vielleicht in der Ueberzeugung, ein lebendiges Beispiel wirke mehr als der todte Buchstabe. Ein zufälliger Umstand wurde besonders für Franciscus günstig, indem ihn Ludwig XI. 1482 nach Paris kommen ließ, in der frohen Hoffnung durch ihn dem Leben erhalten zu werden. Franciscus kam und konnte zwar dem Könige nicht helfen, benutzte aber die Gelegenheit, dem Orden in Frankreich Eingang zu verschaffen, von wo er auch bald nach Spanien überging. Auch vom Kaiser Maximilian erhielten sie 1497 den Ruf nach Deutschland. Die erst 1493 für den Orden aufgesetzte Regel nannte Franciscus **correctorium**, um die Absicht einer besondern Strenge anzudeuten. Um seinem Orden etwas Besonderes, etwas Piquantes vor den übrigen zu geben, fügte er den 3 Gelübden noch das 4te eines beständigen Fastenlebens hinzu; denn das Fasten, sagte er, ist das Oel, das überall oben schwimmen muß. Papst Alexander VI. billigte 1501 die Regel und nannte die Klosterbrüder, wie es scheint, nicht ohne einen demüthigenden Seitenblick auf die Minoriten, Minimen, daher sie kein Bedenken trugen, den Ausspruch Jesu: „was ihr „gethan habt einem unter den Geringsten (**ex minimis**) meiner Brü„der, das habt ihr mir gethan!" auf sich anzuwenden. Im Uebermaße seiner Gunst ertheilte ihnen Alexander überdieß alle Privilegien der 4 großen Bettelorden. Franciscus hatte früh angefangen und erreichte ein hohes Alter (er wurde 91 Jahre alt), daher er die Freude erlebte bei seinem Tode [1507] seinen Orden schon in 5 Provinzen blühen zu sehen. Später zählte der Orden bis gegen 450 Klöster. — Ehe wir noch dem Reformationszeitalter zueilen, das auch für das Mönchthum im Abendlande so ungemein wichtig wurde, wollen wir nur noch zweier Orden gedenken, wovon der eine wenigstens von bedeutendem Einflusse gewesen ist, nämlich des Dominicaner und Carmeliterorden.

Domingo Guzman, ein edler Castilianer, wurde schon vor seiner Geburt, welche 1170 erfolgte, durch einen wunderbaren Traum verkündigt. Wohl mochte er seine Mutter in eine ängstliche Bewegung versetzen, als ihr träumte, sie solle statt eines Menschen einen kleinen Hund zur Welt bringen, welcher eine hellleuchtende Fackel in seiner Schnauze halte. Aber der Erfolg gab dem Gesichte der frommen Frau eine bessere Deutung. Schon als Knabe liebte Dominicus Stille und Einsamkeit, und nachdem er als Jüngling in den geistlichen Stand getreten war, entwickelte er eine außerordentliche Gewalt der Rede, vorzüglich, wenn er zur Buße und Besserung ermahnte. Dadurch zog er die Aufmerksamkeit Diego's, Bischofs zu Osma, auf sich, welcher ihn veranlaßte das Chorherrnkleid zu nehmen, und mit ihm vereint die Regulirung der ausgearteten Geistlichen seiner Kirche nach Augustin's Vorschriften zu Stande zu bringen. Der Erfolg krönte seine Bemühungen und begeisterte ihn zu fernern Versuchen. Eine 1204 mit Diego gemeinschaftlich unternommene Reise nach Frankreich eröffnete

bald seiner Thätigkeit eine ausgebreitete Wirksamkeit. Die Ketzerei der Albigenser nämlich hatte im Languedoc'schen unter dem mächtigen Schutze der provenzalischen Grafen und Barone sich weit ausgebreitet und einen für den römischen Stuhl höchst bedenklichen Character angenommen. Für den Zweck einer solchen Gefahr entgegen zu wirken, schienen besonders Diego und Dominicus geeignet. Sie erlangten leicht die Erlaubniß von Innocenz III. zwei Jahre lang durch Glaubenspredigten die Bekehrung der Albigenser zu versuchen. Man muß beiden Männern die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie Schonung und Sanftmuth anwendeten, und dadurch mehr ausrichteten, als die zeitherigen päpstlichen Legaten, welche durch ihren Uebermuth und ihre Härte alles gegen sich empörten. Nach Diego's Tode wurde der Gedanke immer lebendiger in ihm, einen Orden zu stiften, dessen Hauptzweck es seyn sollte, durch die Predigt des Evangeliums die Ketzer zur rechtgläubigen Kirche zurück zu führen, und durch Ausbreitung des Christenthums die Herrschaft des päpstlichen Stuhles zu vergrößern. Einen Orden nun, dessen Bestimmung es war, seine Mitglieder ohne Ruhe und Rast in alle Gegenden auszusenden, konnte der engere Klosterverband, welcher an eine Stelle fesselte, eher hinderlich als fördernd erscheinen. Aber es war nun einmal herrschende Ansicht der Zeit, daß ein so großes Unternehmen nur unter dem Zwange eines Mönchsordens gedeihen konnte; zudem hatten die Klöster das Band der Verschließung längst gelöst. Und was die Hauptsache war, Dominicus fand in den Klostergelübden allein die Möglichkeit, die beginnende Gemeinschaft unauflöslich zusammen zu halten. Doch die Zeit schien seinem Unternehmen nichts weniger als günstig zu seyn. Im Jahre 1213 nämlich, wo er schon 16 Personen zur ersten Begründung des Ordens um sich versammelt hatte, erklärte die vierte ökumenische Kirchenversammlung im Lateran, es solle keiner eine neue Klostergemeinschaft gründen, sondern sich lieber zu einer der schon bestehenden wenden; denn die Bemerkung, daß dem Mönchthume, gleich der Hydra, immer mehr Köpfe nachwüchsen, hatte zu gerechten Bedenklichkeiten Veranlassung gegeben. Nur den eifrigen Dominicus konnte das Machtwort nicht abschrecken, sondern er brachte noch in demselben Jahre sein Gesuch, einen neuen Orden zu stiften, bei dem Papste an. Innocenz III., um nicht inconsequent zu erscheinen, genehmigte die neue Vereinigung, ihre Bedeutsamkeit wohl ahnend, unter der Bedingung, daß sie eine bereits in der Kirche eingeführte Regel annähmen, und ihm die Verordnungen und Satzungen vorgelegt würden. Alle andere Bedenklichkeiten schlug er durch das Gewicht nieder, daß ein Gesicht ihn über die Zulässigkeit des Unternehmens belehrt habe.

Die Wahl konnte dem Dominicus nicht schwer werden. Von Augustinus, dem großen Vorbilde aller Prediger, rührte angeblich eine Regel her, welche für diejenigen die geeignetste schien, die ja selbst die Verkündigung des Evangelii zu ihrem Hauptzwecke machten. Diese Regel wurde von Dominicus noch dadurch geschärft, daß strenges Fasten, ununterbrochenes Stillschweigen, wenn sie sich im Kloster befanden, und unverbrüchliche Armuth von den Mitgliedern des Ordens gefordert wurden. Dominicus legte den Grund zum ersten Kloster in Toulouse und bei seinem abermaligen Aufenthalte in Rom 1216 wurde er von Honorius III.

zum Generalmeister des von ihm gestifteten Ordens ernannt, dessen Mitglieder nach einer Bulle vom folgenden Jahre Predigermönche (fratres praedicatores) heißen sollten. Nun begann ein frisches Leben in der neuen Gesellschaft. Ihrer ersten Bestimmung eingedenk, wanderten die Brüder nun nach allen Gegenden und fanden so Gelegenheit eine Menge neuer Klöster zu stiften. Sehr weislich wählte Dominicus seinen Sitz zu Rom, denn dadurch wurden gleich anfangs und auch in der Folgezeit dem Orden große Vortheile zugewendet. Durch das erste Generalcapitel, welches 1220 zu Bologna gehalten wurde, erklärten sich die Dominicaner feierlich für Bettelmönche, indem sie allen Gütern und Einkünften entsagten und von nun an nur von dem leben wollten, was ihnen der milde Sinn der Gläubigen bieten würde. Das zweite Generalcapitel zu Bologna 1221 gab das überraschende Resultat, daß der Orden schon in den 5 Jahren seines Bestehens bis zu 60 Klöstern angewachsen war, welche in 5 Provinzen, unter welchen Spanien, Deutschland, England und Ungarn genannt werden, vertheilt wurden. Noch in demselben Jahre neigte Dominicus sein müdes Haupt zum Todesschlafe.

Dominicus war besser als sein Orden, und trägt wissentlich auch die kleinste Schuld all des Unheils, welches dieser über die Menschheit gebracht hat. Befangen zwar in der Ansicht seiner Zeit glaubte er für die Erhaltung des päpstlichen Ansehens alles thun zu müssen; aber sein Herz führte ihn doch offenbar den bessern Weg der Milde und Sanftmuth. Daraus, und aus seinen gewiß nicht gemeinen Rednertalenten, läßt es sich auch erklären, daß er durch seine Predigten bei den Albigensern glänzendere Siege erfocht, als die päpstlichen Legaten mit dem Bannstrahl und das Glaubensheer mit Feuer und Schwert.

Seine nächsten Nachfolger, Johann VI. und Raimund de Pennafort führten das begonnene Werk mit Eifer und Geschicklichkeit weiter und hatten die Freude, den Orden immer mehr auszubreiten. In die entferntesten Länder aller Welttheile sendeten sie ihre Glaubensboten, und wo sie nur Fuß gefaßt, in Ostindien und Mexico, bei den Peruanern und Mongolen, errichteten sie Dominicanerklöster. Auch schien der Orden das Geheimniß zu besitzen, sich zu rechter Zeit und am rechten Orte zu verjüngen. So wußten sie in der neuen Welt wieder zu erobern, was die um sich greifende Aufklärung in der alten ihr entzogen hatte. Es ist gewiß keine übertriebene Angabe, daß der Orden zu der Zeit seines ausgebreiteten Umfanges in seinen 45 Provinzen ein Heer von 150,000 Mitgliedern habe stellen können. — Wiewohl auch in diesem Orden Reformen nöthig wurden, so ist er doch nie in besondere Zweige zerfallen, die wieder völlig unabhängige Orden geworden wären und sich von der Oberherrschaft des Generals hätten lossagen dürfen. Nur eine Reform machte sich in etwas bemerkbar und auffallend. Papst Martin V. hatte 1425 dem Orden die Erlaubniß gegeben, Einkünfte, Güter und liegende Gründe zu besitzen, wodurch eine ihrer Hauptbestimmungen, Bettler zu seyn, aufhörte. Dadurch artete nun der Orden sichtbar aus und Schwelgerei und Wohlleben nahm unter seinen Gliedern überhand. Die Lust, auf beschwerlichen Wanderungen das Evangelium zu verkündigen, verschwand dabei von selbst, und so hörten auch die Predigermönche auf, als Missionäre zu

wirken. Dieß fühlte ein Mitglied des Ordens Anton le Quieu schmerzlich und stellte darum in einem Kloster zu Lagnes bei Avignon 1636 auf den Grund der verdienstlichen Armuth die alte Observanz wieder her. Mit der Armuth sollte auch die alte Strenge des Ordens wiederkehren und Predigen ein Hauptgeschäft des Ordens werden. Nicht abgeneigt waren mehrere Klöster, auf diese Art das gesunkene Ansehen des Ordens zu heben, bis Anton 1640 im frischen Bekehrungseifer auch das Barfußgehen bei seinen Observanten einführen wollte. Als würden ihnen jetzt erst die Augen geöffnet, erhoben sich nun mit aller Macht die Dominicaner gegen die Congregation, welche Miene machte, einen neuen besondern Orden zu begründen, und längst bekannt mit allen Künsten und Mitteln der Verfolgung, gelang es ihnen bald, den Pater Anton in seine Schranken wieder zurückzuweisen. Dem Barfußgehen mußten seine Anhänger nun für immer entsagen, sie entschädigten sich aber dafür durch wunderliche Kasteiungen mancherlei Art; so war es keinem verstattet am Feuer Schutz gegen die Kälte zu suchen. Diese Congregation des heiligen Sakraments, wie sie sich gern nannte, hat nicht viel Ausbreitung gewonnen.

Ein Orden, welcher sich das große Ziel gesetzt hatte, durch Predigen das Christenthum zu verbreiten und Glaubensirrthümer zu vertilgen, konnte mit Zuversicht auf den Dank der Mit- und Nachwelt rechnen; aber die Dominicaner haben denselben dadurch verscherzt, daß sie der christlichen Milde gar bald vergessend, das Schwert brauchten, wo sie mit der Zunge nicht durchkamen, und daß sie, statt allmählig das Volk aufzuklären, dasselbe in noch schmählichere Fesseln des Irrthums und Aberglaubens schmiedeten. Sie strebten, wie die Franciscaner, nach Einfluß und Ansehen, aber oft auf andern Wegen. Während die Minoriten die Männer des Volks waren, strebten die Dominicaner vorzugsweise nach der Gunst der Großen und nach dem Beifalle der Fürsten. Daher haben die Dominicaner auch schneller als die andern das Bettlerkleid abgeworfen, das in Palästen und an Höfen oft anstößig seyn mußte, und haben sich gern den feinern Sitten gefügt, wo es Vortheil brachte. Am französischen Hofe sind die Dominicaner in fast ununterbrochener Folge bis auf Heinrich IV. Beichtväter gewesen, und die Könige von Castilien haben fast 500 Jahre lang bis auf Karl V. ihre Seelsorger ausschließlich aus dem Dominicanerorden gewählt. Den Jesuiten gelang es erst, sie aus diesem Felde ihrer Thätigkeit zu schlagen.

Welche Verschuldung auch schon hier auf ihnen lasten mag, so erscheint sie doch unbedeutend gegen den ungeheuern frevelhaften Mißbrauch, welchen sie mit ihrer Gewalt als Inquisitoren trieben. Schon seit Dominicus verwaltete der jedesmalige General des Ordens als besonderes Vorrecht das **Magisterium sancti palatii**, und hatte in diesem Amte die Verpflichtung, über alle erscheinende Bücher eine strenge Censur zu führen. Die rechtgläubige Lehre gab dazu allein den Maßstab. Aber die Ketzereien, meinte man, würden doch nicht eher aufhören, bis man die Ketzer selbst völlig unterdrückt habe. Zwar waren früherhin schon die Bischöfe beauftragt worden, Glaubenseinigkeit in ihren Sprengeln zu erhalten. Aber das Benehmen der Bischöfe war hier wenigstens sehr ungleich und wie es den Päpsten dünkte, nicht

durchgreifend genug. Gregor IX. ordnete darum auf der Kirchenversammlung zu Toulouse 1229 die Errichtung stehender Ketzergerichte an. Es sollten in jeder Parochie von dem Bischofe ein Priester und einige Laien bestellt werden, mit dem Auftrage, alle Ketzer auszuspüren und sie vor ihr Gericht zur Verantwortung oder Strafe zu ziehen. So entstand das sanctum officium oder die heilige Inquisition, welche sich bald von diesem Einflusse der Bischöfe frei machte und in den Händen der Dominicaner, welchen man dieselbe schon 1233 förmlich und ausschließlich übergab, die furchtbarste Geißel der Menschheit wurde. Die Gräuel dieses Blutgerichts sind zu bekannt, als daß sie hier einer weitläuftigen Schilderung bedürften. Doch nicht überall nahm man das Joch des neuen Glaubenszwanges so gutwillig auf. Die Bischöfe konnten nur mit Widerwillen es zugeben, daß auf diese Art ihre Macht noch mehr beschränkt wurde. Die Gerichte selbst verursachten ungeheuern Aufwand und erbitterten durch raffinirte Grausamkeit die Gemüther. In Deutschland mußte der blutdürstige Conrad von Marburg erst selbst mit dem Tode büßen, ehe die Inquisition in den Gang kam, und dieses Land schüttelte zuerst auch das mit tiefem Unwillen getragene Joch ab. Auch Frankreich, die Wiege dieses geistlichen Tribunals, verstieß das entartete Kind, und nur das unglückliche Spanien hat mit unbegreiflicher Langmuth bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts sich durch die Inquisition tiefe, in Aberglauben und Entvölkerung noch jetzt nachblutende Wunden schlagen lassen.

Anfangs waren Franciscaner und Dominicaner nicht in Unfrieden mit einander, da sie zu verschiedene Wege eingeschlagen hatten, um ihr Ziel zu erreichen. Ja sie mußten wohl zu Zeiten vereint kämpfen, da nicht blos die ganze bestehende Klosterwelt sich gegen die beiden Bettelorden, die sich so breit machten, erklärte, sondern auch, und vorzüglich, die Weltgeistlichen gegen Gesellschaften erbittert seyn mußten, welche sich ihres Vorrechtes, an allen Orten zu predigen, Beichte zu hören und Sakramente zu verwalten, frei und ungehindert bedienen durften. So mußten die Dominicaner namentlich ihre Ansprüche an Lehrstühle auf Universitäten fast mit Gewalt erobern und ihrer überwiegenden Gelehrsamkeit wäre es nicht gelungen, sich hier zu behaupten, wenn nicht die Gunst der Päpste endlich jeden Widerspruch entkräftet hätte.

Aber bald entbrannten zwischen den Bettelmönchen selbst bedenkliche Kämpfe, die mit der größten Erbitterung geführt wurden. Einmal mußte schon das die gegenseitige Eifersucht erregen, daß die Dominicaner über die Minoriten weit an Gelehrsamkeit hervorragten, und die Lehrstühle der Universitäten und Schulen mit allgemeinem Beifalle bestiegen. Die Dominicaner verehrten längst ihren Albert den Großen, ihren Thomas von Aquino (doctor angelicus) als hohe Zierden der Gelehrsamkeit, als die Franciscaner noch keinen aufweisen konnten, der diesen die Schuhriemen aufzulösen verdient hätte. Da trat endlich der Franciscaner Duns Scotus auf mit lautem Widerspruche gegen die Lehre des Thomas von Aquino, und Thomisten und Scotisten lagen nun lange Zeit im erbitterten Kampfe gegen einander zu Felde. Ein Hauptpunct ihres an sich unfruchtbaren Streites war die unbefleckte Jungfrauschaft der Maria, welche die Thomisten verwarfen. Die

Franciscaner aber, welche sich zu Rettern derselben aufwarfen, gewannen dadurch beim Volke außerordentlich. Denn weit entfernt, daß dasselbe durch die genaue Auseinandersetzung eines so delicaten Punctes verletzt worden wäre, so hörten die Laien dergleichen vielmehr mit besonderer Erbauung an. Uebrigens schworen die meisten Dominicaner zur Fahne der Nominalisten und vertheidigten Augustins Lehre in seiner strengsten Auslegung, während die Franciscaner sich mehr zum Semipelagianismus hinneigten. Tauler, einer der besten Mystiker seiner Zeit, gehörte zu diesem Orden, so wie Fra Bartolomeo, den die Werke seines Pinsels unvergeßlich machten. Daß aber auch unter der Dominicanerkutte das edelste Herz schlagen konnte, hat der Menschenfreund Las Casas bewiesen.

Berühren wir nun noch einige Mönchsvereine, die in den Zeiten unmittelbar vor der Reformation einigen Ruf erlangten. Es gehören dahin die Carmeliter. Wenn alle Mönchsorden ohne Ausnahme sich das Vorrecht anmaßten, die Geschichte durch Mährchen und Erdichtungen zu verfälschen; so haben doch hier die Carmeliter alle Andere übertroffen. Je schwieriger es war, eine neue Mönchsregel durch etwas auffallend Verdienstliches geltend zu machen, desto eifriger griffen die Carmeliter nach dem letzten Mittel, sich hoch über alle bestehenden Klosterverbindungen zu erheben; sie bewiesen: Wir sind früher da gewesen, als ihr alle. Begünstigt wurden sie hierin bei der leichtgläubigen Menge vorzüglich dadurch, daß man den Orden nicht nach und nach auf europäischem Grund und Boden entstehen sah, sondern daß sie plötzlich als eine förmlich geordnete Gemeinschaft aus weiter Ferne einwanderten und zu einer Zeit, wo sich tausend Blicke sehnsuchtsvoll nach dem gelobten Lande wendeten, aus demselben, als ihrer ursprünglichen Heimath, bei den Abendländern einkehrten. Um nur ein Pröbchen statt vieler von dem Lügengeiste dieses Ordens anzuführen, bemerken wir, daß die Carmeliter ihren Orden bis auf Elias zurückführten, den sie den Stifter desselben nannten. Um Beweise dafür waren sie nicht verlegen. Elias Leben zeigte deutlich, daß er die 3 Gelübde beobachtete. Gott befahl ihm, sich am Bache Chrith zu verbergen, also in der Einsamkeit zu leben. — Die spottenden Knaben nannten ihn einen Kahlkopf, also hatte er die Tonsur; — und als er Elisa durch den Prophetenmantel weihete, hat er ja offenbar die erste Einkleidung vorgenommen. Wir übergehen ähnliche Lügen, z. B. daß Jesus und seine Apostel selbst Carmeliter gewesen wären, und daß der Orden in einem Generalcapitel gleich nach der Ausgießung des heiligen Geistes feierlich beschlossen habe, die christliche Reiigion anzunehmen, woraus sich die schnelle Verbreitung derselben erklären ließe — wir wenden uns vielmehr zur wirklichen Geschichte, die ein ganz anderes Ergebniß bemerklich macht.

Berthold, aus Calabrien, ein tapferer Ritter im Heere Gottfrieds von Bouillon, löste (es war während des zweiten Kreuzzugs) ein im Kampfe vor Antiochia gethanes Gelübde dadurch, daß er die Kutte nahm und sich auf dem Carmel mönchsartigen Bußübungen widmete. Möglich, daß er dort schon einzelne Einsiedler vorfand, welche gleiches Bedürfniß dahin geführt hatte, gewiß aber; daß sich bald eine solenne Gemeinde um ihn sammelte, welcher im Jahre 1209 Albrecht, Patriarch von

Jerusalem eine Regel ertheilte. Sie mochte wahrscheinlich nach Basilius Vorschriften verfaßt seyn und hatte weiter nichts Besonderes, als daß sie zunächst auf Einsiedler berechnet war, welche in abgesonderten Cellen lebten. Honorius III. bestätigte dieselbe 1224. — Als aber nach dem Frieden mit den Saracenen (1229) die Einsiedler auf dem Carmel harten Verfolgungen ausgesetzt waren, entschlossen sie sich, vorgeblich durch die Maria selbst dazu ermuntert, das gelobte Land zu verlassen. Von Cypern und Sicilien, wohin sie sich seit 1238 zuerst wendeten, kamen sie bald nach Frankreich und England. Ueberall empfing man sie mit offenen Armen. Ludwig der Heilige stiftete selbst 1259 das erste Carmeliterkloster zu Paris. Allein ihr Uebergang nach Europa mußte bedeutende Veränderungen herbeiführen. Innocenz IV. gab 1247 ihrer Regel auf ihr Ansuchen eine Erklärung, in welcher so Manches mehr ihren neuen Verhältnissen gemäß festgesetzt wurde. Das eremitische Leben mußte nun dem cönobitischen weichen und es ward daher nicht mehr darauf gedrungen, daß ihre Klöster sich in Einöden befänden. Das Gelübde der Keuschheit, das man bisher nicht ausdrücklich abgelegt hatte, wurde dem des Gehorsams beigefügt, und neben mancher Milderung, die man gestattete, doch im Ganzen die Härte der frühern Satzungen zum Grunde gelegt. — Durch die Begünstigung Innocenz IV. und durch die Begünstigung des Ordens-Generals Simon Stock breitete sich der Orden mit reißender Schnelligkeit aus. Doch ganz die Erscheinungen, wie bei andern Orden, traten auch hier ein. Das Glück machte die Carmeliter übermüthig, führte zu Ausschweifungen und zum Verfall, nachdem diese Mönche im 13. und zu Anfange des 14. Jahrhunderts geblüht hatten. Alle die gewöhnlichen Erscheinungen, daß man Milderung der Regel mußte eintreten lassen, daß sich Parteien bildeten und wieder besondere Congregationen entstanden, welche theils der neuern Anordnung gehorchten, theils aber auch die alte Strenge zurück wünschten, sehen wir hier wiederkehren. Besonders faßte Johann Soreth, seit 1451 General des Ordens, den Plan, durch strengere Forderungen eine zweite Reformation vorzunehmen. Er fand aber wenig Beifall bei seinen Ordensbrüdern, so daß diese ihn selbst 1471 durch Maulbeeren vergifteten. — Glücklicher war Soreth in einer Stiftung anderer Art. Er hielt es nämlich für schimpflich, daß seinem Orden die Nonnen fehlten, da doch Maria demselben besonders günstig gewesen sei. Er bekleidete daher zuerst Wittwen und Waisen mit dem heiligen Schleier, und stiftete selbst fünf Häuser für Carmeliterinnen. Und aus einem dieser Nonnenklöster ging endlich die dritte und nachdrücklichste Reform hervor und ein Weib war es, welches durch schwärmerischen Eifer die Männer beschämte. Theresia von Cepeda, welche sich schon im 22. Jahre ihres Lebens (1536) im Kloster zu Avila einkleiden ließ, hielt nicht einmal die ursprüngliche Regel Albrechts mit Innocenz IV. Deutungen für ausreichend, sondern machte durch eine Anzahl eigener Zusätze die Uebungen noch weit mühseliger. Zum unverbrüchlichen Gesetz erhob sie das Barfußgehen und erschien fast nie anders als mit nackten Füßen. Gehorsam wurde mit so unerbittlicher Strenge gefordert, daß selbst das Unmögliche, wenn es verlangt wurde, versucht werden mußte. Wir übergehen das Unnatürliche und zum Theil Ekelhafte, wodurch sich

diese traurigen Opfer des Fanatismus Gott wohlgefällig zu machen glaubten und wobei sie auch den traurigen Ruhm behaupteten, es darin weiter gebracht zu haben, als alle andere. Theresia hatte den Muth, ihre Reform selbst auch in vielen Mönchsklöstern der Carmeliter einzuführen. Bei ihrem Tode war dieselbe schon von 32 Häusern angenommen. Von Spanien aus verbreiteten sie sich in viele andere Länder, und erhielten sogar endlich die Begünstigung, sich einen eigenen General wählen zu dürfen. Sie nannten sich Carmeliter-Barfüßer. Mit Theresias Stiftung zugleich trat noch eine neue Einrichtung ins Leben. In Erwägung, daß die Carmeliter Einsiedler gewesen waren, sollten nämlich die Barfüßer des Ordens in jeder Provinz eine Einöde besitzen, wohin sich diejenigen zurückziehen könnten, welche eine Zeit lang ein völlig zurückgezogenes Leben führen wollten. Doch wählte man dazu nur diejenigen aus, die sich Stärke genug zutrauten, solche Mühseligkeiten ertragen zu können. — Auch Tertiariercarmeliter gab es seit 1476.

Schon oben haben wir angedeutet, daß die Carmeliter auf nichts so stolz waren, als auf das angeblich hohe Alterthum ihres Bestehens, und daraus zugleich hat man die lebhaften Versuche zu erklären, im Orden Uebungen wieder einzuführen, wie man sie nur von den ägyptischen Ascetenschwärmern zu erzählen wußte. Beides zusammen kann man den Geist des Ordens nennen. Nächstdem aber brüsteten sich die Carmeliter mit dem besondern Schutze der Maria, daher sie auch am liebsten den vollständigen Titel brauchten: Orden unsrer L. Fr. vom Berge Carmel. Maria, erzählen sie mit frecher Stirn, geht nicht nur selbst alle Sonnabende ins Fegefeuer, um alle Carmeliterseelen daraus zu befreien, sondern sie ist auch dem General Simon Stock erschienen, um ihm eigenhändig zum besondern Gnadenzeichen das Scapulier (auch der kleine Habit der Maria genannt) zu überreichen, mit der Zusicherung, daß, wer in diesem Scapulier sterbe, der ewigen Seligkeit gewiß sei. Und im Vertrauen auf dieses Versprechen bildete sich auch eine Scapulierbrüderschaft, welche zahlreiche Anhänger fand. — Die Verfassung ist aristokratisch, denn der General ist dadurch sehr beschränkt, daß er bei nur einigermaßen wichtigen Angelegenheiten die Definitoren (Generalräthe) zu Rathe ziehen muß. —

Noch müssen wir Einiges von den Augustinern anführen. Die Zahl der vier großen Bettelorden ward mit den Augustinereremiten voll. Auch dieser Orden führte seinen Ursprung auf unerwiesene Thatsachen zurück. Entschieden ist es, daß Augustinus nach einer leichtsinnig verlebten Jugend und vielfachen Verirrungen vom katholischen Glauben, das Bedürfniß nach den Begriffen der damaligen Zeit sich durch ein bußfertiges ascetisches Leben mit der Kirche wieder auszusöhnen suchte. Er eiferte daher vor seiner Erhebung zum Bischofe (395) zu Tagasta mit mehrern Freunden und Landsleuten durch Fasten, Gebet und Kasteiungen den Einsiedlern und Klosterheiligen Aegyptens nach, deren Beispiel ihnen ja nicht fern lag. Aber daß das Kloster zu Tagasta schon eine Regel von Augustinus erhalten, und daß die Zahl der Klöster sich nach diesem Vorbilde bald ungemein vermehrt habe, sind eben so unerwiesene Behauptungen, als daß die Augustineremiten ihre Existenz in ununterbrochener Folge davon ableiten wollen. Denn wenn die Mönche

Nordafrika's, verscheucht durch den Einbruch der Vandalen, sich wirklich, wie jene behaupten, nach Italien und andern Ländern geflüchtet und dahin Augustinus Regel und Observanzen gebracht hätten, so wäre es doch in der That ein seltener Eigensinn der Geschichte, darüber länger als 700 Jahre ein hartnäckiges Schweigen zu beobachten. Und wenn die Geschichte schwieg, so hätten doch gewiß die Mönche geschrieen.

Die Sache verhält sich vielmehr so: Neben den bestehenden und von der Kirche bestätigten Orden hatten sich im 11. und 12. Jahrhundert, namentlich in Italien, mehrere Einsiedlergesellschaften gebildet, welche meist ohne Regel sich nach Willkühr eine Verfassung gaben, und gewisse Observanzen unter sich gelten ließen. Die bedeutendsten unter ihnen waren die **Boniten, die Brittinianer, die toskanischen Einsiedler, die armen Katholiken, die Sackträger von der Buße und Wilhelmiten.** War es nun überhaupt ein Uebel zu nennen, daß es bei dem gleichsam privilegirten Unheile, welches die gesetzlich genehmigte Klosterwelt über die Christenheit brachte, noch Gemeinschaften gab, welche sich der Aufsicht der Kirche ganz entzogen, so erhob überdieß der Brodneid der Franciskaner und Dominicaner über dieselben laute Klage, besonders über die Boniten, welche in ihrer Tracht von den Minoriten schwer zu unterscheiden waren. Gregor IX. verordnete daher 1241, daß sich die Boniten fortan durch die schwarze Kutte und den Krückenstab unterscheiden, und wenn sie um Almosen ansprächen, ausdrücklich erklären sollten, welchem Orden sie angehörten. Auch gab er und Innocenz IV. mehrern jener Einsiedlercongregationen die Regel Augustins. Diese Regel rührte aber keinesweges so, wie man sie beobachtete, von dem Kirchenlehrer Augustinus her, sondern war weit später mit Berücksichtigung zweier Reden desselben, de moribus clericorum und seines 109ten Briefes an die Nonnen, mit vielen Zusätzen, welche eine neuere Zeit verrathen, entworfen worden. Der bleibende Grundsatz der Päpste durch Entstehung einzelner Congregationen nicht die Zahl der Orden vermehren zu lassen, veranlaßte besonders Alexander IV. in dem großen Capitel zu Rom 1256 eine Vereinigung der genannten Congregationen herbei zu führen, welcher nur wenige sich entzogen. So entstand jetzt erst der Orden der Einsiedler des heiligen Augustinus, welcher bei seinem Entstehen das Eigenthümliche hatte, daß er nicht, wie die andern, von kleinen Anfängen sich allmählig entwickelte, sondern sogleich in 4 Provinzen, Frankreich, Deutschland, Italien und Spanien, sein Dasein ankündigen konnte. Den Namen der Eremiten behielten sie nur darum bei, weil die Gemeinschaften, welche hier zusammentraten, früher als Einsiedler gelebt hatten. Sie hätten sich sogleich Mönche nennen sollen. Ihre Regel athmete übrigens keineswegs den Geist der Strenge, wodurch sonst neue Orden ihr erstes Auftreten bezeichneten. Es waren mildernde Rücksichten darin genommen. — Froh der Vereinigung gaben die Päpste den Augustinern bald bedeutende Privilegien. Sie erhielten nicht nur ihren General (Lanfranc Septala bekleidete zuerst diese Würde), sondern auch in einem Cardinalbeschützer die Zusicherung besonderer Fürsprache beim Papste in Angelegenheiten des Ordens. Das Amt eines Sakristan der päpstlichen Capelle, womit die Seelsorge des heiligen Vaters verbunden war, konnte fortan nur von

einem Augustinermönch verwaltet werden. Den Krückenstock durften sie ablegen, mußten sich aber verbindlich machen, die schwarze Kutte zu tragen. Als vierter Bettelorden wurden sie jedoch erst 1567 durch Pius V. anerkannt. Die Verfassung war aristokratisch, wie bei den Carmelitern.

Man hätte erwarten sollen, daß die mildere Regel Augustins gewöhnlichen Ausartungen des Ordens wenigstens auf eine längere Zeit vorbeugen werde. Allein schon im 14. Jahrhundert erhoben sich laute Klagen über den Verfall der Zucht bei den Augustinern und weckten bei den Glaubenseiferern die Lust zu reformiren. Nun finden wir die alten Erscheinungen der verschiedenen Congregationen wieder, von denen die Barfüßer-Augustiner am längsten den Ruf einer gewissen Strenge behaupteten. Waren nun auch in einer Art diese Congregationen dem Orden nachtheilig, so beförderten sie doch auf der andern Seite seine schnellere Ausbreitung. — Die Augustinernonnen können sich mit scheinbar größerem Rechte einer frühern Entstehung rühmen, als die Mönche; denn in dem oben erwähnten Briefe giebt Augustinus wirklich einer Nonnengemeinschaft, deren Vorsteherin seine Schwester war, Vorschriften für ihr Zusammenleben. Dennoch fällt auch die Stiftung der Einsiedlernonnen des heiligen Augustins in die Zeit, wo die Eremitenvereine Italiens sich zu einem Orden verbunden hatten. Jedoch stehen sie in einem so lockern Verbande mit diesen, daß sie nicht einmal, mit wenigen Ausnahmen, den General der Augustiner über sich erkennen, sondern unter dem Schutze und der Aufsicht der Bischöfe leben. — Auch Tertiarier hatten die Augustiner, denen sie, wie die Carmeliter das Scapulier, den kleinern ledernen Gürtel gaben, mit dessen Besitz außerordentliche Verheißungen verbunden waren. — Wie die Augustiner die letzten waren, welche der vollen Rechte eines Bettelordens theilhaftig wurden, so blieben sie auch die schwächsten an Macht und Einfluß. Zwar hatten sie auch zur Zeit ihrer weitesten Ausbreitung mehr als 2000 Klöster; nie aber konnten sie es doch mit Dominicanern und Franciscanern aufnehmen und wollten es vielleicht auch nicht, da sie den ruhigen Genuß und das stille Leben schon lieb gewonnen hatten. Zwar rühmt sich der Orden eines Onuphrio Panvini, eines Cardinal Noris, eines Abraham a Sancta Clara, eines Louis de Leon. Aber dieß waren nur glänzende Ausnahmen, die meisten gingen im wüsten Lebensgenuß ganz verloren oder trübten das reine Licht derselben durch widerliche Schwärmerei. Erst im 17. und 18. Jahrhundert, wo sie den Einfluß einer aufgeklärten Zeit nicht mehr abwehren konnten, zeigte ein Theil ihrer Schulen eine edlere Thätigkeit. Uebrigens war um diese Zeit ihre beste Kraft schon gebrochen, da man es ihnen nicht vergessen konnte, daß aus ihrer Mitte der Erzfeind der römisch-katholischen Kirche, Dr. Martin Luther, hervorgegangen war. Sie hatten mehr, wie andere Orden an Klöstern eingebüßt. Auch die Secularisationen der neuesten Zeit haben ihnen empfindliche Verluste beigebracht, und nur in Portugal und Sardinien und in der neuen Welt haben sie sich bis jetzt einer ungestörten Existenz zu erfreuen gehabt. Noch könnten wir einige Mönchs- und Nonnenvereine in diesem Zeitraume erwähnen, wie z. B. die Serviten, denen der geistreiche Paul Sarpi, der gelehrte Ferrarius, und in der neuesten Zeit der viel-

besprochene Convertit Werner angehörten. Allein sie haben sich nicht durch etwas Besonderes ausgezeichnet. Will man im Kurzen eine gedrängte Auskunft darüber haben, so findet man sie in der bereits oben angeführten Schrift: Geschichte der Mönchsorden von Moritz Döring rc. 2tes Bdch. p. 71—82. Wir selbst haben besonders in No. II. und III. dieses Artikels jene Monographie benutzt.

V) **Einfluß der Reformation auf das Mönchthum in der römisch-katholischen Kirche.** — Wir setzen hier alles das als bekannt voraus, was das große Reformationswerk Luthers vorbereitete, und bemerken nur dieß, daß es die großen Mißbräuche des Mönchthums mit waren, welche den ersten Impuls zu diesem weltgeschichtlichen Ereignisse gaben. Die Vorsehung führte Luthern ins Kloster und zeigte ihm da alle die Gräuel des Mönchthums, wie sie ihn nach Rom führte, damit er seine scheue Verehrung vor dem Papste ablegen und ihn mit Ueberzeugung den Antichrist nennen könne. Hätte ihm das Kloster, der ersten Bestimmung gemäß, irgend eine religiöse Seite gezeigt, gewiß Luther, dem eine lebendige Phantasie nicht abzusprechen war, hätte mit aller der Wärme seines Gefühls das Institut vertheidigt, mit welcher er es nachher verdammte. Aber der Glaube war todt in den Klostermauern und Despotismus, irdisches Treiben und alle Laster walteten frei, wo er Frömmigkeit und Tugend gesucht hatte. Darum folgte Luther gern dem Rufe seines verehrten Ordensprovincials Staupitz, an der neu errichteten Universität zu Wittenberg Philosophie zu lehren, da sich hier ein freierer und edlerer Wirkungskreis für ihn eröffnete und die unwürdigen Fesseln, die ihn ans Kloster knüpften, doch einigermaßen gelöst wurden. Einen noch tiefern Blick in das Verderbniß der Klöster warf er, als Staupitz ihm 1516, da er abwesend seyn mußte, auf einige Zeit das Vicariat übertrug. Doch verzweifelte er noch keineswegs an einer Besserung, sondern empfahl den Mönchen aufs nachdrücklichste das Studium der Bibel. Da trat Tetzel mit seinem Ablaßkram auf, und Luther wurde zu tief von seiner unerhörten Frechheit empört, als daß er nicht ernst und mit Nachdruck dawider hätte auftreten sollen. Bei der bekannten Rivalität der einzelnen Bettelorden mußte man damals wohl von vielen Seiten glauben, der Widerspruch Luthers sei blos durch Ordenseifersucht geweckt worden; aber thöricht wäre es die befangene Ansicht jener Zeit theilen zu wollen. Gewiß, Luther hätte den Augustiner-Ablaßprediger eben so unsanft behandelt, als er mit dem Dominicaner Tetzel verfuhr. Wo die Sache so laut sprach, konnte die Person ihm nichts gelten. Ueberhaupt zeigte Luther auch hier ein Benehmen, das die Voraussetzung rechtfertigt, er würde bei einiger Mäßigung von Seiten der katholischen Partei nie so weit gegangen seyn. In Beziehung auf die Klöster verfuhr er mit einer Besonnenheit, welche in andern Fällen oft an ihm vermißt wurde; denn seine Ansicht von der Unauflöslichkeit gethaner Gelübde machte ihm anfangs großes Bedenken, ob man dasselbe ohne Verletzung des Gewissens zerreißen dürfe. Nur immer tieferes Forschen und dadurch gewonnene Klarheit der Ansichten änderten hier seine Ueberzeugungen. Er selbst war 1524 der letzte Mönch seines Klosters, der die Kutte ablegte, und er mußte endlich diesen Schritt thun, wenn er mit der ihm so lieb gewordenen Ansicht von der Recht-

fertigung durch den Glauben nicht in immerwährendem Zwiespalt leben wollte, Ueberdieß kam der moralische Ekel hinzu, welcher schon längst den mechanischen Gottesdienst, das unthätige Leben und die fromme Bettelei verdammt hatte. — Endlich mußten auch tiefere Betrachtungen über das wahre Wohl des Staats die Fürsten belehren, wie nachtheilig ihnen der ungeheure Güterbesitz der Klöster und Stifter in finanzieller Hinsicht geworden sei. Und so wandelten denn mit stillem Danke gegen Gott und mit lautem Jubel unzählige Mönche und Nonnen aus den düstern Klosterhallen hinaus ins frische fröhliche Leben, und in der Hast, womit so viele die dargebotene Freiheit ergriffen, verrieth sich deutlich genug, wie unfreiwillig ihre Gelübde gewesen waren, mit welchem Widerwillen man sie beobachtet hatte.

Werfen wir nun einen Blick zurück auf die großen Folgen der Reformation, so müssen wir diese bald günstig, bald ungünstig nennen. Zu den günstigen Folgen aber muß man einmal schon

a) **den Umstand rechnen, daß ein großer Theil des nördlichen Europa von den Mönchen befreit wurde.** In vielen deutschen Ländern, wie in Sachsen, Braunschweig, Hessen, Würtemberg, Baden, und in den meisten freien Reichsstädten, wie Hamburg, Nürnberg, Lübeck, Frankfurt a. M., standen die Klöster bald leer, und waren durch den freiwilligen Austritt ihrer Bewohner säcularisirt oder weltlich gemacht. Schweden und Dänemark folgten um so williger dem verführerischen Beispiele, da man in jenen Ländern dem Klosterwesen nie recht hatte Geschmack abgewinnen können. Albrecht von Brandenburg wagte noch mehr, indem er das Hochmeisterthum Preußen in ein weltliches Fürstenthum verwandelte. Auch im Süden wehrte man mit Mühe dem Sturme der Zeit auf die Klöster. Eine andere wichtige Folge der Reformation in dieser Beziehung war auch die,

b) **daß in den Klöstern selbst Reformen zum Bessern wirklich wurden.** Die Klagen und Schmähungen über das arge Wesen, das in den Klöstern herrschte, wurden nicht mehr einzeln vernommen, sondern hatten als Feldgeschrei ganzer Völker eine gefährliche Oeffentlichkeit erlangt. Daher wurden selbst diejenigen, welche der alten Kirche noch anhingen, aufmerksam auf die Gebrechen des Klosterwesens, und verlangten dringend Abstellung derselben. Nun fruchteten zwar die Reformen, die man von neuem auf den Concilien in Vorschlag brachte, wenig, da die Päpste nie rechten Ernst dabei zeigten, aber im Innern vieler Klöster ging indeß eine stille, doch heilsame Veränderung vor. Mönche und Nonnen hatten endlich die Ueberzeugung gewonnen, daß sie mit der Verehrung des Volks die festeste Stütze ihrer Existenz verloren hatten und suchten daher dieselbe auf alle Weise wieder zu gewinnen. Die Verschließung ward von neuem gewissenhaft beobachtet, der allzuhäufige Umgang mit Weltleuten abgebrochen, das ärgerliche Leben hier unterdrückt, dort wenigstens heimlich getrieben und die ernstern Beschäftigungen mit Jugendunterricht und barmherzigen Werken wieder vorgenommen. So hatte die Reformation den Triumph auch da wirksam zu seyn, wo man sie am meisten lästerte. Auch kann man wohl als günstige Folge der Reformtaion noch anführen,

c) **daß unter den neuen Klostervereinen** (die chronologische Ordnung derselben und ihre etwaige Merkwürdigkeit findet man nachgewiesen in Dörings oft genannter Geschichte der Mönchsorden Thl. 2. p. 98 ff.) **seit der Reformation doch wenigstens einer war, der sich als wohlthätig für die Menschheit bewies.**

Wie die Vorsehung Gottes oft in das Schlechteste und Verachtetste den Keim des Besten und Heilsamsten legt, so verdanken wir den Rasereien des wunderlichsten Heiligen einen der wohlthätigsten Orden. Johann von Gott (Johannes à Dieu), ein Portugiese von Geburt, gefiel sich in den auffallendsten Sonderbarkeiten. Diese wurden selbst dem Glauben der Spanier zu stark, so daß sie den Schwärmer in ein Tollhaus brachten. Von da nichts weniger als geheilt entlassen, hatte er die fixe Idee aufgefaßt, den Kranken beizustehen. Mit dem Spruche: Meine lieben Brüder, thut Gutes um der Liebe Gottes willen, wanderte er durch die Straßen und wendete alles, was er erhielt, auf Krankenpflege. 1540 konnte er schon ein Haus zu Granada miethen, welches das erste Hospital und die Grundlage des Ordens wurde. Madrid, Cordova u. a. folgten bald dem guten Beispiele. Doch lag es keineswegs in seinem Plane, einen Mönchsorden zu stiften, ihm selbst mochte die Klosterluft am wenigsten behagen. Aber da nun einmal was damals für wohlthätig gelten oder auf dauernde Unterstützung rechnen wollte, in den Bann des Klosters mußte, so fügte er sich in das Unvermeidliche, und wählte Krankenpflege zum vierten Gelübde. Ohne Regel ordnete Johannes anfangs alles, was zum Beistande für die Kranken diente und gab ein lebendiges Beispiel rüstigen Strebens. Papst Pius V. gab ihnen erst 1572 mit seiner Bestätigung die Regel Augustins. Ihr General nannte sich Major generalis, der Superior eines jeden Hospitals Major. Von Spanien aus verbreitete sich der Orden nach Italien, Deutschland und Amerika, und hat überall des Guten viel gestiftet. Darum hat aber auch der Genius des Wohlthuns fast alle ihre Häuser in den Stürmen der Zeit von dem Untergange gerettet. In verschiedenen Ländern führen die Hospitälermönche verschiedene Namen, als: Brüder der christlichen Liebe, Brüder der Gastfreundschaft u. a. In Deutschland, vornehmlich in Oestreich, stiften sie sich als barmherzige Brüder noch täglich ein freundliches Andenken ihres Namens und üben die für Mönche höchst seltene Toleranz, daß der Jude und der Protestant bei ihnen ohne Entgeltung dieselbe wohlthätige Pflege erfährt, wie der rechtgläubige Katholik. Ihre Hospitäler zu Wien und Prag sind wahre Muster für solche Anstalten und werden von der Regierung durch Begünstigungen aller Art in ihrer Thätigkeit unterstützt.

Zu den ungünstigen Folgen, die sich durch die Reformation in Absicht auf das Mönchthum entwickelten, gehört

a) **der Umstand, daß es von einem Theile seines zeitherigen Schauplatzes seinen Blick nun von Osten und Norden nach Westen hin wendete, wo ein großes reiches Land aus den Fluthen, wie durch Zauberschlag auftauchte.** Wären die Mönchsorden nicht taub gewesen für die großen Lehren, die ihnen eben die Geschichte in war-

nenden Beispielen vorgetragen hatte, so hätten sie über die neue Welt einen ganzen Frühling schöner Hoffnungen herbeiführen und ihre schweren Versündigungen wieder gut machen können. Aber sie begannen dort nur blutdürstiger und einflußreicher das alte Spiel und begründeten auf 300 Jahre von neuem ihre furchtbare Macht. Doch eine weit schlimmere Geburt der Reformation, man darf sie wohl Ausgeburt nennen, war

b) **die Entstehung des Jesuiterordens.** Wir müssen uns auch hier vermöge der Grenzen, die diesem Handbuche gesetzt sind, nur mit den allgemeinern Daten und mit den Hauptergebnissen begnügen. Wir betrachten daher die Tendenz, die Schicksale und die Wirkungen des Ordens in den Jahrhunderten seines Bestehens.

16tes Jahrhundert. Bekanntlich ist Ignatius von Loyola, geboren 1491 auf dem Schlosse gleiches Namens im spanischen Biscaya, der Stifter dieses Ordens. Wir setzen hier das Abenteuerliche seiner Lebensgeschichte, so wie die Wahrheit als bekannt voraus, daß der eigenthümliche Geist des Ordens nur zum kleinsten Theile von ihm herrühre. Schwärmerische Ansichten vom Mönchsleben beschäftigten ihn unaufhörlich mit dem Wunsche, einen Orden zu stiften. Endlich, nach Bekämpfung nicht geringer Schwierigkeiten, am 15. August 1534 gelang es ihm mit sechs seiner Gefährten das feierliche Gelübde abzulegen, allen Gütern zu entsagen und sich der Bekehrung der Ungläubigen zu widmen, und zwar geschah dieß auf französischem Boden. Es war vor der Hand höchstens nur darauf abgesehen, einen verjüngten Dominicanerorden ins Leben zu rufen. Anfangs hatte sich der Orden das gelobte Land zum Wirkungsplatze ausersehen, aber sei es Zufall oder Absicht, ein Meisterstreich war es, daß sie ihren Plan änderten und sich dem Papste zu Rom gleichsam als eine heilige Schaar zu ewigen Diensten erboten. Sie nannten sich von der Gesellschaft Jesu (Societas Jesu) und legten, obgleich sie sich zu den drei gewöhnlichen Gelübden verbanden, doch auf das des Gehorsams, welchen sie durch unbedingte Unterwerfung unter den Willen des Generals erklären, einen vorzüglichen Werth, so wie auf das vierte Gelübde, welches sie hinzufügten, überall hinzugehen, wohin der Statthalter Christi sie senden würde. Zu bewundern ist es, daß Paul III. es anfänglich bei einer ziemlich lauen Aufmunterung des Ordens bewenden ließ, indem er 1540 die Zahl der Ordensglieder nur auf 40 beschränkte. Vielleicht hatten ihn vielfache Erfahrungen vorsichtiger gemacht, indem ja mehr als einmal Orden aufgetreten waren, welche die schönsten Erwartungen aufs bitterste getäuscht und das päpstliche Ansehen mehr erschüttert, als befestigt hatten.

1541 war Ignatius zum General erwählt und schlug seinen Sitz zu Rom auf, während Glaubensboten von da nach allen Gegenden hinwanderten; denn durch Missionen gründete der Orden sein Glück und seine Gewalt. Von nun an erbaten sich mehrere Länder Europa's Jesuiten, wie Portugal, Italien, und Paul III. hob schon 1543 die Beschränkung der Anzahl ihrer Mitglieder auf. Ueberhaupt mochte nun dem Papste die Ueberzeugung gekommen seyn, wie höchst wichtig ihm die rüstige Schaar werden könne; denn er überschüttete fast den Orden mit Privilegien aller Art. Sie durften nun aller Orten predigen, Beichte hören, und sollten nicht einmal, wie andere Geistliche in Bezug auf Messelesen, an bestimmte Tageszeiten gebunden

seyn; ja sein Vertrauen ging so weit, daß er den Jesuiten erlaubte, aus eigener Machtvollkommenheit neue Gesetze in ihrem Orden einzuführen und bestehende zu ändern. Und in der That wendeten sie dafür auch mit entschiedenem Glücke vom päpstlichen Stuhle die nächste Gefahr ab, die ihm drohte. Denn nicht ohne geheimes Grauen bemerkte der Bischof zu Rom, wie in Deutschland die Reformation sich immer weiter ausbreitete, wie selbst das gefährliche Beispiel, sich vom Einflusse der Curie unabhängig zu machen, nicht umsonst gegeben zu seyn schien, und wie der Geist der Aufklärung durch den verbesserten Volksunterricht die Nationen mehr und mehr über ihr wahres Interesse belehrte. Jetzt traten die Jesuiten auf und zwar, was ihnen ein entschiedenes Uebergewicht geben mußte, nicht als die blinden Glaubenseiferer, die mit dem Schwerte darein schlugen, sondern die sich durch feines Benehmen auch bei den höhern Ständen beliebt zu machen wußten. Und da sie mit durchdachter Schlauheit sich selbst, wo es nöthig war, den Schein freisinniger Lehrer zu geben wußten, gelang es ihnen namentlich in Baiern und Oestreich, die große Menge wieder unter das Joch der alten Lehre zu zwingen.

Mochten ihnen auch in einzelnen Ländern Europa's, wie in Frankreich und durch den Dominicanerorden in Spanien, große Hindernisse in den Weg gelegt werden, sie überwanden dieselben und wußten sich gerade in solchen Ländern am glücklichsten zu befestigen, wo man ihnen anfangs am meisten entgegen gewesen war.

1556 starb Ignatius. Mögen auch die Jesuiten auf seinem Grabmahle eine noch so prahlende Prunkschrift auf das ihm errichtete Denkmahl gesetzt haben, ihm verdankt der Orden dennoch zum kleinern Theile sein Glück und seine Ausbreitung. Wäre es möglich gewesen, dem Ignatius in einem Zauberspiegel der Zukunft den Orden in der furchtbaren Größe zu zeigen, in welcher er später dastand, er hätte gestehen müssen, zu einem so kühnen Plane habe er sich in seinen stolzesten Träumereien nicht erheben können. Die spätern Generale Lainez und Aquaviva ragten weit über Ignatius hervor.

Die ungeheuern Anmaßungen aber und die abscheulichen Verbrechen des Ordens mußten sich bald selbst bestrafen. 1594 gaben sie einem ihrer Schüler, Johann Castel, das Messer in die Hand, um Heinrich IV. zu morden. Der Verbrecher gestand bald ein, daß ihn die Jesuiten von der Verdienstlichkeit des Königsmordes überzeugt hätten. Mit Castel mußte der Jesuitenrector Guignard, dessen Papiere von seinen verruchten Grundsätzen Zeugniß gaben, unter Qualen des Todes sein Verbrechen büßen. Durch feierlichen Schluß des Parlaments wurde der Orden aus dem Lande verbannt. Dennoch verließen auch jetzt noch nicht alle Jesuiten das Land und viele warteten in weltlicher Kleidung die günstigere Gelegenheit ab, von neuem als Ordensbrüder wieder auftreten zu können. 1601 traf die Jesuiten das Schicksal, auch aus England verbannt zu werden, und nachdem ihre scheußliche und abenteuerliche Idee der Pulververschwörung, welche König und Parlament mit einem Streiche vernichten sollte, entdeckt war, folgte ihnen der Fluch Englands auf ihrer zweiten Flucht 1610. — Auch in den Niederlanden fiel Wilhelm von Oranien 1584 als ein Opfer ihrer Wuth, und ein Angriff auf Moritz von Nassau Leben mußte 1595 entdeckt wer-

den, ehe sie durch feierlichen Schluß verdammt, die vereinigten Staaten verließen. Eben so mußten sie in Rußland das falsche Spiel mit dem angeblichen Demetrius durch schleunige Entfernung bezahlen, und in Schweden konnten sie sich nur bis 1607 halten. Selbst in Italien, wo sie schon früher unter Lainez mit Mühe einen Sturm, der gegen sie ausbrach, beschworen hatten, gab Venedig das bedenkliche Beispiel eines gerichtlichen Verfahrens gegen den Orden, welches die Verbannung desselben herbeiführte. Gegen das Ende des 16. Jahrhunderts (1588) fällt auch noch das Unternehmen des Jesuiten Molina, der es wagte, das System des Thomas von Aquino, welches bisher in der römisch-katholischen Kirche für rechtgläubig galt, zu bestreiten. Die dadurch beleidigten Dominicaner traten mit lauten Anklagen gegen die Gesellschaft Jesu auf. Der Papst Clemens VIII. verdammte endlich 1605 Molina's Grundsätze und soll sich damit sein Todesurtheil unterschrieben haben, indem er wenige Tage nach Erlassung der Bulle starb. Sein Nachfolger, Paul V. hielt es wenigstens für das Beste, beiden Theilen über die streitigen Lehren ein ewiges Stillschweigen aufzulegen. Wie bedenklich nun auch schon damals das Schicksal der Jesuiten schien, so fanden sie doch am Schlusse dieses Jahrhunderts in einem ihrer Ordensgenerale, Claudius Aquaviva (von 1581—1615), eine mächtige Stütze. Er ergriff das Ruder, welches Franz von Borgia nachlässig geführt hatte, mit Kraft und Nachdruck, und setzte allen Anfechtungen der Gegner eine eiserne Stirn und eine furchtbare Ausdauer entgegen. Um diese Zeit war es, wo die Grundsätze des Ordens immer mehr ans Licht traten. Fürsten und Päpste überzeugten sich, daß Selbst- und Herrschsucht die Jesuiten besonders beseelten. Das Interesse der Kirche behielten sie nirgends im Auge; denn es war ihnen ziemlich gleichgültig, ob neben Christus zugleich Dalai Lama oder Confucius verehrt werde, wenn nur ihr Einfluß an den Höfen und unter dem Volke dadurch gesichert werden konnte. Auch dem Papste gehorchten sie nur so lange, als er sich keine Einsprüche gegen ihr Verfahren erlaubte; denn Spott und Verfolgung erfuhr er, wenn er dem Unfuge, den sie trieben, durch ein Machtwort steuern wollte. Wie weit übrigens schon der Orden in dem ersten Jahrhundert seine Zweige verbreitet hatte, beweist die glaubhafte Angabe, nach welcher 1608 in 29 Provinzen sich schon 10,500 Jesuiten fanden. So wenig hatten die ungünstigen Verhältnisse, welche gerade damals über der Gesellschaft walteten, dieselbe erschüttern können.

17tes Jahrhundert. Der erste Meisterstreich der Jesuiten in dieser Zeitperiode war die aufs neue erkämpfte Aufnahme und Duldung derselben in Frankreich und diese Begünstigung lohnten sie — mit dem bekannten Königsmord durch Ravaillac. Die Untersuchung wurde mit auffallender Unbedachtsamkeit geführt und darum erlaubt die historische Treue nicht zu behaupten, daß Heinrich als ein blutiges Opfer gefallen sei. Aber auffallend bleibt es immer, daß Pater Cotton (der Beichtvater des ermordeten Heinrichs) sich herabließ, den Mörder zu besuchen und ihn vor Aussagen zu warnen, welche rechtschaffene Leute verdächtig machen könnten. Noch bedenklicher erschien die Ausflucht des Jesuiten d'Aubigny, der auf Ravaillac's Geständniß, bei ihm gebeichtet zu haben, versicherte, er besitze die Gabe, Beichtgeständnisse zu vergessen.

In vollen Zügen genossen jetzt die Jesuiten ihren Triumph. Eine Weiberherrschaft und ein unmündiger König, das waren die Umstände, die sich zum Besten des Ordens benutzen ließen. Die Erhebung der Königin Maria von Medicis zur Regentschaft und die Abdankung Sully's gaben die ersten Beweise ihres außerordentlichen Einflusses. Was auch das Parlament einwendete und abzuwehren suchte, die Jesuiten ertrotzten die ausgedehntesten Privilegien, und griffen mit immer größerer Frechheit in die Angelegenheiten des Staats ein. Das durch die Jesuiten angerichtete Elend erreichte eine hohe Stufe unter Ludwig XIV. Der schwache König erkaufte die Absolution für die Sünden, die er täglich wiederholte von seinen Beichtvätern la Chaise und le Tellier mit dem Blute und Unglücke seiner Unterthanen. Zwar tönte in den Anklagen Pascals und manch freimüthigen Kämpfers für die gute Sache den Jesuiten die Stimme der Wahrheit entgegen, aber mit den allmächtigen Ministern Richelieu, Mazarin und Louvois und mit den Buhlerinnen des Königs im Bunde trotzten sie der Stimme der Wahrheit und dem Unwillen der Bessern. Die wüthende Verfolgung der Jansenisten, die Niedermetzelung der Hugenotten durch Dragoner, die Widerrufung des Edicts von Nantes und die verbrecherischen Anschläge auf das Leben des Königs bilden eben so viele grause Nachtstücke, von welchen das menschliche Gefühl sich mit Erbitterung und Abscheu wegwendet. Ein noch ungeheurer Irrthum, daß man die Jesuiten durch Wohlthaten für das Bessere gewinnen könne, fand jetzt erst vollständige Widerlegung.

Auch in England gewannen die Jesuiten im Laufe dieses Jahrhunderts noch einmal Einfluß und politische Bedeutsamkeit. Indem auch sie auf die dort herrschende allgemeine Religionsduldung Ansprüche machten, errichteten sie Seminarien und Collegien, und zogen Jacob II., der dem katholischen Glauben nicht abhold war, in ihr Interesse, bis Wilhelm von Oranien, von den hart bedrängten Protestanten gerufen, ihren Plänen gewaltsam ein Ziel setzte. Sie mußten auswandern, um nie wieder zu kehren. — Ueber Christinens Bekehrung jubelte der Orden zu früh, da sie ihrer königlichen Würde entsagte und die Schweden gegen die Verführer einen desto tiefern Abscheu faßten. — Portugal trug geduldig das aufgedrungene Joch, und Alphons VI. wurde durch einen Volksaufstand, welchen die Jesuiten einleiteten, belehrt, wie unklug er den Versuch gewagt hatte, sich ihres Einflusses zu entledigen.

In Deutschland hatten sich die Jesuiten bisher begnügt, dem Protestantismus durch Verketzerung und Verfolgung in engern Kreisen Abbruch zu thun, zum Beginnen aber des 17. Jahrhunderts hatten sie es auf nichts Geringeres, als eine gewaltsame Vertilgung desselben abgesehen. Den Krieg, welcher 30 Jahre lang mit der Erbitterung des religiösen Fanatismus geführt wurde, war von den Jesuiten erst zur hellen Flamme angefacht worden. Zwar mußten sie, eben als das Vorspiel des großen Kampfes begann, Ungarn, Böhmen, Mähren und Schlesien räumen, aber Ferdinand versicherte sie seines desto kräftigern Schutzes. Mußten sie auch ihren Plan, das protestantische Deutschland wieder unter die Macht des Papstes zu zwingen aufgeben, so breiteten sie desto eifriger über die katholischen Länder eine tiefe Finster-

niß der Bigotterie und des Aberglaubens. Am meisten gefährdet ward ihre Existenz in Asien. Die häufigen Unruhen, welche sie stifteten, und besonders die ärgerlichen Streitigkeiten mit den Holländern, welchen sie um jeden Preis die dort errungenen Handelsvortheile streitig machen wollten, öffneten den Völkern die Augen über die ungemessene Habsucht und den Ehrgeiz der Jesuiten, die ihnen staatsgefährliche Pläne eingab. Die häufigen Christenverfolgungen, welche gerade damals so oft ausbrachen, waren fast ohne Ausnahme von den Jesuiten veranlaßt worden. Unter so günstigen Verhältnissen war die Zahl der Jesuiten in diesem Jahrhunderte bis auf 19,000 gewachsen.

Aufhebung des Ordens im 18ten und Wiederherstellung desselben im 19. Jahrhunderte. Es würde für den Zweck dieses Handbuchs zu weitläuftig seyn, die Größe und Macht des Ordens mit Ablauf des 17ten und selbst noch im 18. Jahrhunderte nachzuweisen. Genug, sie war von einer solchen Bedeutung, daß die Flaggen ihrer Handelsschiffe auf allen Meeren wehten und ihren Vorrathskammern den Segen der Länder, den Schweiß der Völker zutrugen. Fürsten buhlten um ihre Gunst und die Päpste selbst schienen in ihrem Dienste zu stehen. Aber dem Glücke folgt nur allzuoft die Verblendung und der Uebermuth, und durch beide gruben sie sich ihr Grab. Der empfindlichste Schlag traf sie in der Mitte des 18. Jahrhunderts von Portugal aus, wo sie es gerade am wenigsten erwartet hatten. Schon Johann V., zwar von Jesuiten gebildet, täuschte sie. Aber Joseph I., der 1750 den Thron bestiegen hatte und sein Minister, der Marquis von Pombal, entwickelten bekanntlich eine nicht geahnete Energie gegen den Orden. Ihr altes Mittel, Königsmord, mißglückte. Die Schuldigen wurden zu Tod und Gefängniß verurtheilt, die unermeßlichen Güter des Ordens eingezogen und 1759 ward die Gesellschaft durch königlichen Spruch feierlich aus den portugiesischen Staaten verbannt. Als nun das Zauberwort gefunden, welches den furchtbaren Bann lösen konnte, folgten bald andere Staaten dem verführerischen Beispiele. So ward der 1762 gefaßte Beschluß des Parlaments, die Jesuiten unter keiner Bedingung länger in Frankreich zu dulden, 1764 mit aller Strenge in Ausführung gebracht. Neapel, Sicilien, Malta und Spanien thaten ein Gleiches 1767, und selbst in Deutschland fehlte es nicht an bedenklichen Anzeichen. Jetzt waren die Augen aller Länder nach Rom gerichtet, wo sich die vertriebenen Jesuiten einstweilen sammelten. Und auch von hier aus geschah Unerhörtes. 1769 setzte Ganganelli die dreifache Krone auf sein Haupt, und 1773 erfolgte von seiner Seite in dem Breve: **Dominus ac redemtor noster etc.**, die Aufhebung des Ordens. Der Entschluß war eben so edel und kühn, da Ganganelli nach eigner Versicherung wußte, daß er mit dem Breve sein Todesurtheil unterschreibe. Schon nach zwei Monaten unterlag er der Kraft des langsam wirkenden Giftes **aqua tofana**. Der Orden zählte kurz vor seiner Aufhebung 22,800 Mitglieder. — Daß Friedrich II. den Orden trotz dieses Breve duldete, rührte wohl mehr daher, daß er nicht vom Papste abhängig erscheinen wollte. Uebrigens war aber dieß für die Jesuiten von keinem Gewinne, da Preußen nie das Land war, wo ihre Pläne gelangen. Wichtiger hätte die Begünstigung der Kaiserin Katharina II. für die Jesuiten

werden können, wenn sie sich nicht auch hier später das Verbannungsurtheil gesprochen hätten. Uebrigens war der Geist der Aufklärung, der immer mehr zu den Völkern der Erde drang, den Jesuiten nicht günstig, eben so wenig wie die französische Revolution. Unter Napoleons allgewaltigem Einflusse, der ja selbst ein Zögling der Revolution war, durfte der Orden keine Wiederherstellung hoffen.

Aber kaum war das große Befreiungswerk Europa's vom französischen Joche vollendet, so stellte auch Papst Pius VII. 1824 den Orden völlig wieder her, wie er früher bestanden hatte. Dem Beispiele Roms folgten viele Städte Italiens und Spanien, Sardinien und Freiburg in der Schweiz nahmen, dem Rufe ihres geistlichen Hirten gehorsam, die neu begründete Gesellschaft in ihrem Schooße auf. Ihr wiedererlangter Einfluß in Frankreich ist abermals durch die neueste Gestaltung der Dinge gefährdet worden, wenn anders nicht der daselbst entstandene St. Simonismus ein neuer Jesuitenversuch ist, die Welt von der Unerschöpflichkeit ihres Genie's zu überzeugen, wenn es gilt die Zeitgenossen zu beherrschen, sei es durch die Waffen des Aberglaubens oder des Unglaubens. Deutschland scheint dem Orden am entschiedensten entgegen zu treten, Dank sei es seiner Aufklärung, wenn man nicht den Orden der Redemtoristen (auch Liguoristen genannt), 1820 in Frankreich gestiftet, für eine Jesuitengesellschaft unter fremdem Namen gelten lassen will. Bethätigt hatte sich also das merkwürdige Wort des dritten Generals, Franz von Borgia: „Wie Lämmer haben wir uns eingeschlichen, wie Wölfe werden wir „regieren, wie Hunde wird man uns vertreiben.“ Nun steht noch zu erwarten, ob der letzte Theil der Prophezeiung: „sich wie Adler zu „verjüngen,“ in Erfüllung gehen werde. Ob dieser Orden je wieder zur Bedeutsamkeit gelangen werde, ist eine Frage, die sich schwer beantworten läßt. Gerade die neuere Geschichte hat so oft das Unerwartete herbeigeführt, und die wahrscheinlichsten Berechnungen dessen, was kommen könne, so oft getäuscht, daß auch ein abermaliger Aufschwung des Jesuitismus nicht in dem Bereich der Unmöglichkeiten liegt. — Deutschland wenigstens scheint durch gründliche Bildung und vernünftige Aufklärung sich dem Einflusse desselben auf immer entzogen zu haben. — Wirft man noch einen Blick auf die Geschichte dieses Ordens zurück, so kann man als Menschenfreund nur bedauern, daß so viel oft wahrhaft aufopfernde Thätigkeit, Talent und Klugheit Zwecken diente, die nur ein Fluch für die größere Masse der Menschheit werden mußten.

Kehren wir auf einige Augenblicke zu den übrigen Mönchsorden zurück, die gleichsam in den Hintergrund der Beachtung traten, als die Jesuiten ihre große Rolle spielten, so läßt sich von ihnen nur wenig sagen. Als habe die große Niederlage, welche sie durch die Reformation erlitten, ihnen allen Muth zu fernern Angriffen benommen, beschränkten sie sich meist darauf, vertheidigungsweise das Gerettete zu schützen. Eine stille, aber heilsame Reform war im Innern der Klöster vorgegangen. Wenn man auch nicht die ehemalige Scheu vor der Klostertugend in Anspruch nehmen konnte, so wurde doch das Bestreben sichtbar, durch ein anständigeres Leben, durch gründlicheres Wissen, durch wohlthätigeres Wirken die Achtung der Zeitgenossen zu gewinnen. Freilich gab es auch davon viele Ausnahmen. Gerade die reichsten Stifter und Abteien blieben taub für die Lehren

der Zeit und lebten ungestört fort in Faulheit und Schwelgerei. Im 18. Jahrhundert erst schien man sich darauf zu besinnen, daß ein Institut, welches sich schon seit Jahrhunderten überlebt zu haben schien, wohl auch aufgelöst werden könne. Venedig gab dadurch, daß es unter dem Vorwande von Reformen mehrere Klöster aufhob, zuerst das Feldgeschrei, das bald in ganz Europa wiederhallen sollte. Was jenes im Kleinen versucht hatte, führte Joseph II. im Großen aus. Nach mancherlei Vorbereitungen gab er plötzlich den Befehl, daß alle diejenigen Klosterleute, welche sich nicht von Seiten ihrer wohlthätigen Wirksamkeit ausweisen konnten, auseinander gehen konnten. So ward alsbald die Zahl der Klöster in der östreichischen Monarchie auf die Hälfte und der Klosterbewohner auf ein Drittheil zurückgebracht. Das Volk bewunderte mit stillem Staunen die Weisheit des Kaisers, mit welcher er die Güter der Klöster zu den wohlthätigsten Zwecken verwendete und diejenigen Anstalten, welche er fortbestehen ließ, zu heilsamer Thätigkeit verjüngte. Diesem Beispiele folgten bald Neapel, Portugal, Toskana und Baiern. Aber nur in Frankreich gab die Revolution mit allen ihren Schrecknissen das Beispiel einer Säcularisation ohne alle Ausnahme. Die Nationalversammlung erklärte 1790 alle Güter der Kirche für Nationalgut, vernichtete die Gültigkeit der Ordensgelübde und kündigte die Aufhebung aller Klöster und Orden an. Zwar erhielten die Mönche und Nonnen ansehnliche Pensionen, dennoch setzte sich die Nation in eine Erbschaft von ungeheuern Reichthümern. Napoleon fühlte keinen Beruf, jenen Beschluß des Nationalconvents für ungültig zu erklären, vielmehr trat die allgemeine Säcularisation nicht ohne sein Zulassen nach dem Frieden von Luneville 1801 in allen den Ländern ein, in welchen er vermöge desselben seinen Einfluß geltend machte, vornehmlich in Italien, der Schweiz und Spanien. In Deutschland aber, wo Oestreich ausgenommen, die Aufhebung aller geistlichen Fürstenthümer, Stifter und Klöster seit 1803 allgemein ward, war es weniger die Ueberzeugung von der Unzulässigkeit solcher Anstalten, als die Begierde, sich für manchen Verlust schadlos zu halten, welche ihre Auflösung herbeiführte.

So schien es endlich dahin gekommen zu seyn, daß das Institut des Mönchthums bald nur noch zu den Erscheinungen der Vergangenheit gerechnet werden konnte, als Papst Pius VII. nach seiner Wiedereinsetzung in seine alten Rechte 1814 die Wiederbelebung aller geistlichen Orden feierlich ankündigte. Und in der That hat das Mönchthum seitdem schon in manchen Ländern, besonders wo die Bourbonen den Thron aufs neue bestiegen, allen Erwartungen zum Trotze außerordentliche Eroberungen gemacht. Es knüpfen sich aber an die Wiederherstellung des Klosterlebens, besonders im Mittelpuncte Deutschlands, in Baiern so niederschlagende Bemerkungen an, daß wir gern und freiwillig uns darüber Stillschweigen auflegen.

So sind wir in der Geschichte des Mönchthums bis in die neueste Zeit herabgestiegen und unwillkührlich drängt sich uns die Frage von dem Werthe oder Unwerthe dieser geschichtlichen Erscheinung auf. Wir wollen das Gute, welches das Mönchthum, namentlich für das Mittelalter, gestiftet hat, nicht parteiisch übersehen. Mönche waren es, welche den Keim des Christenthums in ferne Länder, unter wilde Völ-

ker trugen, wohin nur eine fromme Schwärmerei die Eifrigen führen konnte. Mönche haben wüste Gegenden urbar und die Neubekehrten oft für ein gesittetes Leben empfänglich gemacht; Mönche haben sich der verwahrloseten Menschheit angenommen und durch Lehre und Unterricht das tiefe Dunkel der Barbarei, wenigstens einigermaßen, erhellt; sie haben Werke der Barmherzigkeit verübt und Manchem hülflosen Wanderer, manchem grausam Verfolgten Obdach und Pflege geboten; sie haben das Licht der Wissenschaft bereichert, daß es nicht gänzlich verlösche und durch fleißiges Abschreiben kostbare Schriftdenkmäler des Alterthums einer dankbaren Nachwelt überliefert; sie haben endlich dadurch selbst politisch wohlthätig gewirkt, daß sie die Tyrannei weltlicher Macht durch religiöse Lehren und Vorurtheile vielfach beschränkten. — Aber abgesehen davon, daß manches dieser Verdienste wohl auch auf anderm Wege erreicht werden konnte, so ist es doch ihre Schuld, daß der größte Theil der Klosterleute selbst durch den grausamsten Irrthum um seine Zufriedenheit und sein Lebensglück betrogen ward, daß Aberglaube und Bigotterie mit allem ihren verderblichen Gefolge die reine Lehre des Christenthums und ihre wohlthätige Wirkung für Geist und Gemüth vernichteten, daß äußere Werkheiligkeit neben innerer Verworfenheit an die Stelle einer gereinigten Sittenlehre trat, daß Müßiggang und Schwelgerei die besten Kräfte der Völker aufzehrten, daß der freiere Umschwung des menschlichen Geistes durch Intoleranz und Verfolgungswuth gewaltsam gehemmt wurde, daß Künste und Wissenschaften im engen Gewahrsam der Klöster kümmerlich ihr Daseyn fristen mußten, und daß endlich die Staaten unter der Last unfreiwilliger Opfer ob der Entvölkerung und Bettelei nie im fröhlichen Aufblühen gedeihen konnten; mit einem Worte, daß die Menschheit wenigstens um ein Jahrtausend in ihrem Bildungsgange zurückgeblieben ist. Und darum möge denen, welche die goldene Zeit der Möncherei zurückrufen wollen, der Herr vergeben, denn sie wissen nicht, was sie thun.

2.

Mönchthum

in der christlichen Kirche.

B.

Nachrichten über das innere Klosterleben.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Wohnungen der sogenannten Klosterleute. III. Regierungsweise und Subordinationsverhältniß in den Klöstern. IV. Verpflichtungen und Leistungen derer, die sich dem Klosterleben widmeten vor und nach ihrem abgelegten Gelübde. V. Sustentationsmittel und Beköstigung der Klosterbewohner. VI. Kleidung derselben. VII. Strafdisciplin, die unter ihnen üblich war. VIII. Von den Verhältnissen der Klöster zu der übrigen Welt.

Literatur. Die oben unter A. angeführten allgemeineren Schriften belehren zugleich mit über das innere Klosterleben. Insbesondere verbreiten sich darüber: Briefe über das Mönchswesen v. e. kathol. Pfarrer an e. Freund. Bd. 1. (von G. M. la Roche u. J. Jac. Brechter). Zürich (1771. 72.) 1780., Bd. 2—4. (v. Kp. Riesbeck). Ebend. 1780. 81. 8.; Briefe über den Cölibat, e. Anhang zu den Briefen über das Mönchswesen. Oberhausen 1781. 8. — Abbild. u. Beschreib. sämmtl. geistl. männl. Orden d. kath. K., herausg. v. J. K. Wietz. Prag 1820—30. 38 Hft. 8. — Abbild. u. Beschr. sämmtl. weibl. Orden rc. Ebend. 1820—29. 32 Hft. 8. — Edm. Martene de antiquis monach. ritibus libri 5. Lyon 1690. 4. — J. H. Jäck wahres Bild der Klöster, wie sie ehemals gewesen sind und was sie hätten seyn sollen. Bamb. 1827. 8. — Blicke in das Innere der Prälaturen od. Klosterceremonien im 18. Jahrhundert. Gotha 1794. 99. 2 Bde. 8. — (Jos. Pezzl) Briefe aus dem Noviziat. Zürich 1780—82. 3 Bde. 8. — Noch führen wir an: Ren. Choppin Monasticon, s. de jure coenobitar. Editio noviss. cum variis documentis, diplomatib. et privilegiis monasterior. Paris 1709. fol. u. ö. — Die verschiedenen Ausgaben der einzelnen Ordensregeln kön-

nen wir hier nicht anführen und verweisen blos auf die folgenden vier Sammlungen: Concordia regularum, auctore s. Benedicto, nunc prim. edita ex biblioth. Floriacensis monasterii, notisque et observationib. illustrata ab Hug. Menardo. Paris 1638. 4. — Codex regular., quas s. patres monachis et virginib. sanctimonialib. servandas praescripsere, collectus olim a s. Benedicto. Luc. Holstenius in 3 partes digestum auctumque edidit cum appendice. (Rom. 1661 u. Paris 1663. 3 Bde. 4.); nunc auctus, amplific. et observationib. crit. hist. illustr. a Marian. Brokie. Augsb. 1759. 6 Bde. fol. — Psp. Stellartii fundamina et regulae omnium ordinum monasticorum et militar., quib. asceticae religionis status a Chr. institutus ad 4. usque seculum productus et omnes ordinum regulae postmodum conscriptae promulgantur. Duaci 1626. 4. — (Mrqu. Herrgott) Vetus disciplina monastica, s. collectio auctor. ordinis. s. Benedicti, maximam partem ineditor., qui ante 600 fere annos per Ital., Gall. atque Germaniam de monastica disciplina tractarunt. Paris 1726. 4.

I) **Einleitende Bemerkungen.** — Indem wir Belehrungen über das innere Klosterleben versprachen, müssen wir schon im voraus bemerken, daß wir hier nicht jede Eigenthümlichkeit einzelner Orden ins Auge zu fassen im Stande sind, sondern daß wir nur das Gemeinsame berühren können, welches beinahe in jedem Orden und in jedem Kloster angetroffen wird. Indem wir aber dieses thun, werden sich auch stark hervortretende Abweichungen in der Kürze bemerken lassen.

Anlangend nun die Quellen, aus welchen diese Nachrichten zu schöpfen sind, so verdienen zunächst beachtet zu werden die Statuten und Gesetze, die man schon früh für diejenigen entwarf, welche sich dem Klosterleben weihen wollten. Sie sind unter dem Namen der Mönchsregeln bekannt. Da das Mönchthum im Oriente nie die verschiedene Gestaltung und Ausbildung erhielt, wie im Abendlande, so bemerken wir hier im Allgemeinen, daß man größtentheils der Regel des heiligen Basilius folgte, was auch noch jetzt der Fall ist. — Basilius nämlich, wie wir schon in der vorigen Abtheilung: „Mönchthum," gesehen haben, war im Morgenlande nicht nur überhaupt ein Freund des Klosterlebens, sondern auch, wie es damals gestaltet war, ein Reformator und Verbesserer desselben. Gregor, der Nazianzener, sagt darum in der Lebensbeschreibung seines Freundes Basilius des Großen, daß er die Klöster zuerst mit erdacht, auch die alten Gebräuche und die wilde Lebensart der Mönche geordnet und auf diese Weise der Religion näher gebracht habe. Denn er befahl die Klöster näher bei der menschlichen Gesellschaft zu errichten, damit sie bei der Hand wären, wenn ein Liebeswerk sie riefe, ohne doch ihre Ruhe durch das Geräusch der Welt zu stören. Hauptsächlich sei die Absicht des Basilius dahin gegangen, die Mönche für die Welt brauchbar zu machen und durch sie den Menschen ein Beispiel von Gemüthsruhe, von Standhaftigkeit, von Weisheit und von innerer Betrachtung zu geben.

Die Regeln des heiligen Basilius, welche er für die Mönche niederschrieb (wahrscheinlich auch Nachahmungen vorhandener Schriftwerke der Art) sind eigentlich Vorschriften aus der stoischen Philosophie, mit

eingewebten ascetischen Ansichten, und beide unterstützt durch Stellen aus der heiligen Schrift. Die Apathie, oder die innere Ruhe, frei von allen störenden Gemüthsbewegungen, sollte der Hauptzweck ihres Lebens seyn. Um dieses zu erreichen empfahl er ihnen Fasten, Arbeit und Keuschheit. Wünsche Jemand in ihre Gesellschaft aufgenommen zu werden, so müsse man ihn durch harte und von der Welt gering geachtete Arbeiten prüfen, um zu sehen, ob er Eifer und Ausdauer besitze. Gehorchen sollten sie nur Gott, doch gegenseitige Ermahnungen willig annehmen, und den Vorgesetzten als ihren Vater betrachten, dessen Gebote befolgen und die ihnen aufgetragenen Geschäfte ohne Widerspruch und Murren verrichten.

Wir wenden uns zu dem Mönchthume im Occidente, wo es sich vielseitiger und umfassender ausbildete, da es hingegen im Oriente stets in einer gewissen Einfachheit fortgedauert hat. Um die Schriften zu würdigen, die hier als Quellen dienen können, um aus ihnen Nachrichten über das Klosterleben zu schöpfen, kann man zwei Perioden bilden, nämlich A) Quellenschriften vor Benedict von Nursia bis zum 6. Jahrhundert hin und B) Quellenschriften nach Benedict entlehnt aus den Jahrhunderten des Mittelalters bis zur Reformation.

A) Zu den Quellenschriften über das Mönchsleben vor Benedict sind die Regeln zu rechnen, die den ältesten Beförderern des Mönchthums zugeschrieben worden, z. B. dem Pachomius. Man findet sie in lateinischer Uebersetzung in dem oben angeführten Werke Holsten. Cod. Regular. nebst den sogenannten mystischen Werken des Pachomius p. 95—117. Das Eigenthümliche, was der oben angeführte Amon als Begründer des Mönchthums anordnete, findet man erwähnt in Palladius (hist. Lausiac. c. 7 seqq.) Socrat. hist. eccles. l. IV. c. 23. Sozom. h. e. l. I. c. 14., wozu man noch eine Sammlung und Uebersetzung beifügen kann, die dem Rufinus beigelegt wird. (Vitae Patrum oft gedruckt, auch in Rosweidii Vitis Sanctor.) — Der wichtigste Schriftsteller jedoch für diese Periode bleibt Cassian († gegen 448). Sein hierher gehöriges Werk de institutis Coenobior. wurde einzeln 1485 zu Basel in Folio gedruckt. In Holsten. Cod. Reg. monastic. Tom. II. p. 5 — 59 ist es ins Kurze gezogen. Aus diesem Werke und aus Collationes patrum in Scythica eremo commorantium XXIV. (Unterredungen mit den Einsiedlern in der scytischen Wüste) hat Schröckh Thl. 8. p. 404—75 vollständige Auszüge gegeben. Auch die letztere Schrift ist besonders in Folio, Brüssel o. D. (etwa 1474) edirt worden. Es sind dieses nicht nur Hauptschriften für diese Periode, sondern auch selbst für die Folgezeit, indem Benedict von Nursia vieles aus denselben aufnahm und bestätigte. In neuerer Zeit ist eine Schrift erschienen, welche für die angegebene Periode sehr lehrreich ist, nämlich Neanders Chrysostomus 2 Bde. Berlin 1821. 1832.

B) Was nun die Periode nach Benedict von Nursia betrifft, so ist die von ihm herrührende Mönchsregel die Hauptquelle. Im Auszuge findet sie sich in Holstenii cod. reg. monastic. Tom. I. p. 111 —35. — Allgem. Encyklopädie Thl. 9. p. 8 — 20. — Da jedoch von nun an das Klosterleben sich mannigfaltiger gestaltete und einen Umfang gewann, den man nicht geahnet hatte; so können hier mehrere Schriftgattungen als Quellen benutzt werden. Es gehören beson-

ders hierher die Briefe des Papstes Innocenz III., aus welchen man das Kirchenthum und besonders das Klosterleben seiner Zeit sehr deutlich erkennen kann. Stephan Baluze hat sie 1682 in 2 Fol. herausgegeben. Außerdem finden sich wichtige, hierher gehörige Nachrichten auch in den Städtechroniken des Mittelalters und in den Chroniken einzelner berühmter Klöster, in den Conciliennacten desselben Zeitraums und selbst in den päpstlichen Decretalen. Nicht minder kommen hier in Betrachtung die Geschichte der verschiedenen Mönchsorden überhaupt und die Geschichte einzelner Orden, wovon wir oben die betreffenden Bücher angeführt haben. Aus diesen und ähnlichen Quellen schöpften wieder die Verfasser der größern Werke über diesen Gegenstand in der spätern Zeit. In der römischen Kirche Thomassin, Martène, Helyot u. a., in der protestantischen Kirche Hospinian in seiner oben angeführten sehr brauchbaren Schrift. Aus diesen zeither angegebenen eigentlichen und abgeleiteten Quellen schöpfte Raumer einen kurzen Abriß des Klosterlebens in seiner Geschichte der Hohenstaufen Thl. 6. p. 259—350. Aus diesen und andern Quellen haben auch wir geschöpft, um eine gedrängte Uebersicht von dem innern Klosterleben nach den oben angeführten Rubriken zu geben. Wir wenden uns zur ersten derselben.

II) **Wohnungen der sogenannten Klosterleute.** Wir haben oben im ersten Abschnitte des Artikels Mönchthum gesehen, daß es schon vor dem Mönchthume eine gewisse ascetische Lebensart gab, und daß aus dieser zunächst die Anachoreten oder Einsiedler hervor gingen, die sich in einsame, wüste Gegenden begaben und dort allein im eigentlichen Sinne als Einsiedler lebten, später aber, besonders auf Veranlassung berühmter Kirchenlehrer, ihr einsiedlerisches Leben in einer gewissen Gemeinschaft fortsetzten. Es glichen darum ihre Wohnungen einem Lager. Jeder Mönch mußte sich seine Celle selbst bauen, aber in beständiger Verbindung mit dem Coenobium bleiben, welches gleichsam der allgemeine Sammelplatz war. Es scheint darum das Coenobium ein größeres Mittelgebäude gewesen zu seyn, um welches herum sich die einzelnen Cellen zusammen reiheten. Wir führen hier die klösterliche Einrichtung des palästinensischen Abtes Gerasimus an, wie sie in Surii vit. SS. d. 20. Jan. c. 57. mit folgenden Worten beschrieben wird: Hic ergo magnus Gerasimus, qui Jordanis Solitudinis civis fuit simul et patronus, cum maximam illic lauram, quae non pauciores, quam 70 Anachoretas habebat, contraxisset, et praeterea c o e n o b i u m i n m e d i o e j u s o p t i m e c o l l o c a s s e t, curabat, ut, qui inducebantur quidem Monachi, manerent in coenobio et vitam monasticam exercerent. Qui autem crebris et longis se laboribus exercuerant, et ad perfectionis mensuras jam pervenerant, eos in iis, quae vocantur cellis, collocans, sub hac jubebat vivere regula, ut quinque dies hebdomadae in sua cella sileret, nihil gustans, quod esset esculentum, nisi panem et aquam et dactylos. Sabbato autem et dominica venientes in ecclesiam, cum participarint sanctificata, coeto uterentur in coenobio et sumerent parum vini.

Eine solche Verbindung des anachoretischen und cönobitischen Lebens findet man fast in allen Klöstern der frühern Zeit. Vorzüglich war es die Bemühung des berühmten Basilius des Großen, zu bewei-

sen, daß man auch in der Einsamkeit die Verbindung mit seinen Brüdern nicht gänzlich aufgeben dürfe, und daß eine völlige Absonderung mit großer Gefahr verbunden sei. Dieß ist die Absicht in seinen ascetischen Reden und in seinen größern und kürzern Mönchsregeln (ἀσκητικαὶ διατάξεις). S. Basil. M. Opp. Tom. II. p. 199 seqq., vergl. Holstenii Cod. Regular. P. I. p. 169 seqq. — Und dem gemäß waren auch die von ihm gestifteten und beförderten Vereine, welche nicht blos in der Einöde, sondern auch in der Nachbarschaft der Städte gestiftet wurden, eingerichtet. Es ist diese Einrichtung bei den orientalischen Mönchen, welche sich nach der Regel des heiligen Basilius richten, auch noch in spätern Zeiten geblieben. Die Klöster auf dem Berge Athos tragen noch bis auf den heutigen Tag das Gepräge dieser Institute, welche den Anachoretismus mit dem Cönobitismus vereinigen, an sich. Es wurden auch einige basilianische Klöster in Sicilien, Italien und Spanien gestiftet. Auch die vom Cassianus im südlichen Frankreich, nach dem Muster der ägyptischen eingerichteten Klöster scheinen dieselbe Verfassung gehabt zu haben. In Spanien bietet das berühmte Mönchsinstitut zu Mont-ferrat (Mons Serratus) in Catalonien, obgleich nach Benedicts Stiftung, noch ein Muster der alten Einrichtung dar.

Im Abendlande aber gab man der alten cönobitischen Regel den Vorzug, so daß die Klöster nicht ein Inbegriff vieler einzelner getrennter Wohnungen, sondern eine Gemeinwohnung einer bestimmten Anzahl von Asceten waren, deren je zwei ein besonderes Zimmer (cella, cellula) bewohnten, welche aber gemeinschaftlich aßen, beteten und (wenigstens zum Theil) arbeiteten. Der Grund dieser Einrichtung war die Erfahrung, daß es bei der anachoretischen Verfassung schwer, wo nicht unmöglich sei, die Disciplin aufrecht zu erhalten und eine strenge Clausur einzuführen. Schon die Regel des heiligen Benedict erklärt die Gyrovagos, d. h. die an keinen bestimmten Ort gebundenen, sondern herumschweifenden Mönche, für die verwerflichsten von allen. S. Regula S. Benedict. c. 1. p. 8. — Auch im 9. und 11. Jahrhunderte ward auf strenge Clausur gedrungen, und dieser Strenge verdankt es die occidentalische Kirche hauptsächlich, daß ihre Ruhe nicht so, wie im Oriente, durch die Zügellosigkeit und das Umherschwärmen wilder Mönchshorden gestört wurde, wovon die nestorianischen, eutychianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten so viele traurige Beweise liefern.

So zahlreich bewohnte Klöster, wie der Orient hatte, konnte freilich der Occident nicht aufweisen. Wie wäre es auch möglich gewesen, Gesellschaften von 5—7000, dergleichen im Oriente keine Seltenheit waren, in einer Wohnung unterzubringen und in Ordnung zu erhalten? Aber eben daher läßt sich auch die größere Anzahl von Klöstern erklären, da der Hang zum Klosterleben nicht geringer war, als in der morgenländischen Kirche. Aber auch der größere Umfang der abendländischen Klostergebäude erhält daraus seine natürliche Erklärung. Von solchen Colossal-Klöstern, wie das Kloster zu San Lorenzo in Spanien oder mehrere Benedictinerabteien und Jesuiten-Collegia in Italien, Frankreich, Deutschland, Polen u. s. w., findet man im Oriente kein Beispiel. Jedoch drangen die spätern Bettlerorden in ihrer anfänglichen

Strenge auf kleinere und unansehnliche Klostergebäude, die aber nach und nach doch auch in größere und bequemere Gebäude umgeschaffen wurden.

Die alten Klöster wurden in einsamen Gegenden (ἐν ἐρήμοις) angelegt. Dieß änderte sich seit den Zeiten des heil. Basilius und Benedictus, welche eine gänzliche Absonderung von der menschlichen Gesellschaft widerriethen. Noch mehr verlor sich das Anachoretische von der Zeit an, wo die Canonici regulares in die Städte eingeführt wurden. Seitdem wurden die Klöster nicht nur in der Nachbarschaft der Städte, sondern auch in diesen selbst angelegt und dadurch die Verbindung mit der Kirche und dem Klerus noch enger gemacht. Auch dieß stand mit der dadurch noch mehr erleichterten Clausur in Verbindung. In Joachim Hildebrand Tractat. de Religiosis, Helmst. 1701. 4. p. 21, wird hierüber folgende Bemerkung gemacht: Locum, in quo Monasterium exstrui debet, Synodus Mogunt. a. 813 talem definit, in quo necessaria ad victum facile haberi possint, ne necessitas Monachis vel Monialibus detur crebro Coenobio exeundi, et quo loco pudicitia probe sit custodita et quibusdam quasi cancellis inclusa. Hinc in hunc usque diem pleraque monasteria locis amoenioribus et maxime fertilibus sita sunt, adeo, ut nonnulli de fertilitate alicujus territorii judicent, si multa ibidem monasteria exstant. Sed non male conqueritur Trithemius, Abbas Spangheim. in Chronic. Hirsov. veteres Monachos cellas habuisse tenebrosas, sed corda virtutib. illustria; hodiernos autem monachos lucidas habere cellas, sed corda vitiorum tenebris obducta.

Daß aber die Klöster so häufig in die Städte verlegt wurden, hatte doch nicht allein in der Erleichterung der Subsistenz und Disciplin, sondern auch in der größern Sicherheit seinen Grund. Bei den Einfällen der Barbaren und in den Zeiten des Faustrechts, wo selbst Kirchen und Altäre nicht verschont wurden, waren vorzüglich die Klöster der Raub- und Plünderungssucht roher Rotten ausgesetzt, und die Chroniken sind mit Gräuelthaten aller Art, welche gegen die einsam liegenden Klöster verübt wurden, angefüllt. Vorzüglich aber waren die Jungfrauen- und Nonnenklöster in Gefahr, den viehischen Leidenschaften und Lüsten der Räuber und Soldaten preisgegeben zu werden. Daher suchte man für diese Institute Zuflucht und Sicherheit in den Städten, wo dergleichen Excesse weniger zu besorgen waren. Auch rührt daher die Gewohnheit, die Klöster mit Gräben, Mauern, Bastionen und Wällen zu umgeben und sie zum Theil in regelmäßige Festungen zu verwandeln. Im Oriente waren solche Sicherheits- und Vorsichtsmaßregeln noch weit nothwendiger als im Abendlande, und es ist aus den Berichten der Reisebeschreiber sattsam bekannt, daß die meisten orientalischen Klöster noch bis auf den heutigen Tag befestigten Schlössern und regelmäßigen Forts gleichen.

Was nun die Beschaffenheit der Klostergebäude betrifft, so ist im Allgemeinen zu erinnern, daß sie in den ersten Zeiten sehr einfach und beschränkt waren. Indem man die Mönche als Büßende betrachtete, die sich durch Entbehrung und freiwillige Entsagung vor allen andern auszeichnen sollten, durften auch ihre gemeinschaftlichen Wohnungen nicht besonders bequem und prächtig seyn. Ja, wir haben im Artikel Kirchengebäude Thl. II. p. 389 gezeigt, daß in den Städten den Klö-

stern später erst Kirchen verstattet wurden, und daß sich die Mönche an die nächste Stadtkirche zu halten hatten. Als jedoch das Klosterleben mehr in Aufnahme kam, die Klöster immer reicher wurden und der kirchliche Baustyl sich immer mehr vervollkommnete, da wurden, wenn auch nicht überall, auch die Klöster ansehnliche, ja Prachtgebäude. Es gab unter den Mönchen selbst, namentlich unter den Benedictinermönchen, sehr geschickte Baukünstler, und schon im 9. Jahrhundert findet man ausgezeichnete Klosterkirchen erwähnt, z. B. die Klosterkirche zu Hirschau, welche Trithemius in Chronic. Hirsgav. beschrieben hat. Das Innere der Klöster ist sich so ziemlich gleich. Sie enthalten Mönchs= und Nonnencellen nach dem Bedürfnisse der Individuenzahl, die darin leben soll, eine Kirche, mehrere andere Lokale, wie z. B. den Speisesaal (Refectorium), Krankenzimmer, Fremdenzimmer, Raum für Bibliotheken, Wirthschaftsgebäude, Gärten u. dergl. Es giebt darum in mehrern Ländern Europa's, wo die römisch=katholische Kirche vorherrschend ist, in Spanien, Frankreich, Portugal, Italien, in der östreichischen Monarchie, Klöster, welche den gewöhnlichen Glauben widerlegen, als seien dieselben düstere und traurige Aufenthaltsorte. Kunstschätze der Malerei und Bildhauerei, ausgezeichnete Bibliotheken bergen sie oft in ihrem Innern, und das äußere Leben in Absicht auf Bequemlichkeit, Küche, Keller u. dergl., läßt nichts zu wünschen übrig.

Gehen wir über auf den Eintheilungsgrund der Klöster, so beruhte er theils auf der Stiftung und dem Schutze derselben, theils auf den Individuen, die in denselben wohnen. Es giebt daher monasteria regia oder regalia, libera i. e. ab omni jurisdictione exemta, episcopalia, patriarchalia, capitalia u. a., wobei vornehmlich auf die Jurisdiction gesehen wird. Bei den exemten Klöstern muß bemerkt werden, daß sie ehemals weit häufiger waren, als in der neuern Zeit, weil sie aber manche Differenzen zwischen Klöstern und Bischöfen herbeiführten, so fand sich das Concil. Trident. veranlaßt, die klösterlichen Exemtionen zu beschränken. (Conc. Trident. Sess. IV. V. VII. de reform.) — Weniger damit zusammenhängend, aber allgemeiner ist die Eintheilung nach dem Geschlechte in Männer= und Frauen= oder Mönchs= und Nonnenklöster, welche nach den neuern Regeln und bestimmten Kirchengesetzen gänzlich von einander getrennt seyn sollen. Im 4. und 5. Jahrhundert aber findet man häufig Fälle, daß Religiose beiderlei Geschlechts in einer Anstalt, obgleich abgesondert und unter einem Oberhaupte, vereinigt waren. Eine solche Anstalt hieß *μοναστήριον διπλοῦν*, monasterium duplex. Der vielen Mißbräuche wegen aber wurden solche Monasteria duplicia Cod. Just. l. I. tit. III. I. 43. Conc. Nic. II. c. 20. u. Conc. Arelat. VI. c. 8. verboten und alle Gemeinschaft zwischen Mönchen und Nonnen untersagt. Daß aber *μοναστήρια διπλᾶ* auch zwei Klöster (männliche oder weibliche), welche so nahe an einander stießen, daß sie für eins gelten konnten, genannt und gemißbilligt wurden, ersieht man aus Balsamon in Conc. Nic. II. c. 20. p. 546.

Die Namen und Beinamen, welche die Klöster führen, rühren entweder von den Stiftern und Urhebern der Ordensregeln her, oder von den Schutzheiligen, welchen sie geweiht wurden, oder von dem Orte und Platze, worauf sie stehen, oder von dem besondern Zwecke

der Stiftung und der vorzüglichsten Beschäftigung der Bewohner, oder von der Farbe des Ordenshabites und der Eigenthümlichkeit der Tracht u. s. w. Demnach finden wir Benedictinerklöster und Abteien, St. Stephanus, St. Cäcilia, Brigitta, Clara rc. Klöster vom Monte Cassino, Schottenklöster, Kreuz= und Calvarienberg, barmherzige Brüder und Schwestern, graue Klöster, graue Schwestern (Soeurs grises), schwarze Mönche, Capuziner, beschuhte und unbeschuhte (calceati et discalceati) Carmeliter u. dergl. Kurz es herrscht hierbei eine noch größere Mannigfaltigkeit, als bei den Kirchen und Kapellen.

Nicht unzweckmäßig scheint es am Schlusse dieser Rubrik zu seyn, noch etwas länger bei der reichhaltigen und manche nicht unwichtige Bemerkung veranlassenden Nomenclatur zu verweilen.

1) *Μοναστήριον*, (Monasterium), es ist der Ort, wo *οἱ μονάζοντες* (Solitarii, Singulares) leben, welche auch *μόναχοι*, *μόναχαι*, *μόναι*, *μοναστήριαι*, oder auch *ἀναχωρῆται*, *ἐρημῖται* u. a. genannt werden. Es ist schon oben bemerkt worden, daß seit Einführung des *κοινὸς βίος* der ursprüngliche Begriff des Einzel=Lebens verändert wurde und von der Singularitas zur Rechtfertigung des Namens nur noch das blieb, theils, daß eine solche Anstalt im Allgemeinen von den gesellschaftlichen Verbindungen mit der Welt isolirt war, theils, daß in den meisten dieser Anstalten außerdem, was die cönobitische Ordnung erforderte, jedes Mitglied in seiner Celle, entweder stets oder doch für gewisse Tage und Zeiten für sich allein und als Einsiedler leben konnte. Von diesem Worte stammt auch das deutsche Münster her, womit man hin und wieder die Stifts= und Kathedralkirchen bezeichnet, und zwar aus dem Grunde, weil ehemals die Geistlichen und Stiftspersonen bei den hohen Stiftskirchen und Kathedralen gleich den Mönchen zusammen zu leben pflegten. Am berühmtesten ist das Münster zu Straßburg.

2) **Claustrum** ist die im Occidente am meisten beliebte Benennung. Davon kommt das deutsche Kloster, das französische Cloitre, das englische Cloister, das spanische Claustro. Man findet auch Claustra, ae. Der allgemeine Sprachgebrauch im Abendlande von claustrum, als einem verschlossenen Orte, spricht für die größere Strenge, mit welcher die Mönche an ihr Kloster gebunden wurden, was man durch clausura ausdrückte. Die orientalischen Mönche waren, wie die Geschichte lehrt, mehr gyrovagi oder vagantes, selbst wenn die Regel eine größere Freiheit und Eingezogenheit forderte.

3) **Coenobium**, *κοινόβιον* (von *κοινὸς βίος*) communis Monachor. habitatio et vita. Den Unterschied zwischen *κοινόβιον* und *μοναστήριον* giebt Joh. Cassian Collat. XVIII. c. 18. mit folgenden Worten an: Licet a nonnullis soleant indifferenter monasteria pro coenobiis appellari, tamen hoc interest, quod monasterium est diversorii, nihil amplius, quam locum, i. e. habitaculum significans Monachorum: Coenobium vero etiam professionis ipsius qualitatem disciplinamque designat et monasterium potest etiam unius Monachi habitaculum nominari, Coenobium autem appellari non potest, nisi ubi plurimor. habitantium degit unita communio. Die Mitglieder wurden coenobitae genannt und der Vorsteher führte den Titel *κοινοβιάρχης*, welches mit Abbas und Praepositus, Prior u. a. gleichbe=

deutend ist. Zuweilen wird die lateinische Uebersetzung Convictorium gebraucht, wovon sich jedoch in ältern Zeiten kaum ein Beispiel findet.

4) **Laura**, *λαύρα* oder *λάβρα*, ist die alte Benennung der Anachoretenwohnungen, von denen wir bereits oben gesprochen haben. Nach Suidas ist *λαύρα ἡ σκενὴ κατοικία τῶν Μοναχῶν*. Beim Balsamon ad Conc. Nic. II. c. 12. p. 517 werden verbunden: *παρὰ τῶν ἄνωθεν ἀριθμηθέντων μοναστηρίων, ἢ καὶ ἡσυχαστηριῶν καὶ ἀναχωρητικῶν κελλίων* (cellularum) *καὶ λάβρων, καὶ ἁπλῶς κατοικητηρίων μοναχικῶν*. Nach Epiph. haeres. LXIX. p. 311 war *λαύρα* oder *λάβρα* ein enges und schmuziges Gäßchen (angiportus) in Alexandrien, nach welchem man die kleinen und armseligen Anachoretenwohnungen in Thebais, Palästina, Syrien u. a. benannte. Man pflegte Laura, welches auch bei den Lateinern häufig vorkommt, dem coenobia entgegenzusetzen.

5) *Σεμνεῖον* — welches die Lateiner Semnium, wohl auch verstümmelt Simnium oder Scimnium, aussprachen und durch Monasterium sive Honestor. conventiculum erklärten, zuweilen auch Sanctuarium übersetzten, war der Name, welchen Philo dem Versammlungsorte der Therapeuten beilegte, und welchen man um so lieber beibehielt, da man sie für die Ahnherren der christlichen Mönche hielt. Nach Suidas ist *σεμνεῖον τὸ μοναστήριον, ἐν ᾧ μονούμενοι οἱ ἀσκηταὶ τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦσι*. Nach Methodius wurden vorzugsweise die vom Evangelisten Markus (wie die Tradition behauptete) gestifteten Klöster *σεμνεῖα* genannt.

6) *Ἀσκητήριον* i. e. *ἀσκητῶν καταγωγή*, locus exercitationis et contemplationis. Die Lateiner haben Ascéterium beibehalten, aber in spätern Zeiten sehr corrumpirt. Nach du Cange sind die Wörter Archisterium, Architerium, Arcisterium, Architrium, Ascisterium nichts anderes, als Corruptionen eines und desselben Wortes.

7) *Φροντιστήριον* ist so viel als *ἀσκητήριον*, mit besonderer Beziehung auf Nachdenken und Geistesübungen. Das Wort Curatorium würde ihm entsprechen, wenn es nicht eine andere Bedeutung erhalten hätte. Doch wird die Wohnung des Abtes und Priors, welcher auch Curator hieß, zuweilen Curatorium genannt. Die Klöster erhielten diesen Namen hauptsächlich wegen der mit denselben verbundenen Schulen und Erziehungsanstalten, wodurch sie sich große Verdienste erwarben, und weshalb sie auch in der Confess. Aug. art. 27. Apolog. A. C. art. XIII. besonders gerühmt werden. — Auch auf die Sorgfalt, welche gewisse Mönchsorden, z. B. die Benedictiner, Basilianer u. a., auf die Erhaltung und Förderung der classischen Literatur, so wie der Kunst, verwendeten, paßte dieser Name sehr gut.

8) *Ἡσυχαστήριον*, Hesychasterium, wird erklärt: locus, in quo degunt *ἡσυχασταί*. Dieser Ausdruck aber bezeichnet diejenigen, welche sowohl zur Ruhe (vita otiosa), als zum Schweigen (Silentium) verpflichtet waren. Die Verpflichtung zum Schweigen, welche schon bei dem Pythagoräern gefunden wird, war auch in spätern Zeiten, besonders bei den Karthäusern, Trappisten u. a., ein besonderes Mönchsgelübde.

9) **Conventus.** Conventualis domus, conventuales fratres, congregatio und verwandte Wörter, welche eine gesellschaftliche Ver-

bindung und ein Zusammenleben anzeigen, werden häufig für Kloster und dessen Bewohner und Einrichtung gesetzt. Auch gehören hierher die Wörter *ἀδέλφατον* (fraternitas) und *ἀδελφάτρια*, weil die an einem Orte zusammenlebenden Mönche als Glieder einer Familie angesehen werden.

10) *Ἡγουμενεῖον* ist eigentlich der Sitz der *ἡγουμενεία* (praefectura) oder die Wohnung des *ἡγούμενος* (primas s. princeps monasterii), i. e. Abbas oder der *ἡγουμένη* (Hegumena, Praeposita, Domina, Abatissa). Dann wird es für die ganze Anstalt gesetzt, obgleich Hegumenium auch zuweilen das Fremdenzimmer bedeutet.

11) Die oft bei Griechen und Lateinern vorkommende Benennung *Μάνδρα*, Mandra, Viehstall, Schafhürde ꝛc., ist aus der Vergleichung des Mönchslebens mit dem Nomadenleben hergenommen, und bezieht sich theils auf die ursprünglichen Anachoretenwohnungen, theils auf die Absonderung von der menschlichen Gesellschaft. Es ist also eine ähnliche Metapher, wie grex, congregatio u. a. Wäre der Sprachgebrauch von Mandra (ovile) bei griechischen und römischen Schriftstellern (Theocrit. Id. IV. 61., wo der Scholiast aber zwischen drei Bedeutungen schwankt und eine schwerfällige Ableitung giebt, und beim Juvenal und Martial) nicht begründet; so würde man vermuthen können, daß es ein orientalisches Wort sei und entweder dem syrischen mandra (r. nadar, vovit, woher bar nedre filius votorum) — Assemanni Biblioth. Or. Tom. I. p. 286 locus et status voti oder dem arabischen nadir (nodur r. nadara solus mansit) singularis entspreche. Es ist aber weniger der Umstand entgegen, daß dieses Wort bei Griechen und Römern vorkommt (weil sie es aus dem Oriente entlehnt haben könnten), als vielmehr der Umstand, daß es von den orientalischen Schriftstellern selbst nicht in dieser Bedeutung gebraucht wird.

12) Bei den Syrern und Arabern findet man fast ohne Ausnahme das Wort Dairo (ܕܝܪܐ) und Dairon (دَيْرٌ) für Kloster, und zwar vom Zeitworte dûr, welches vorzugsweise von den Zelten und Wohnungen der Nomaden gebraucht wird. Michaelis (Castelli lexic. Syr. P. I. p. 189) macht hierüber die Bemerkung: Monasterii signific. apud ecclesiasticos scriptores historicosque christianos frequentissima et ubivis obvia (vergl. Assemanni Bibl. Or. T. I. p. 32) inde fortassis orta, quod in solitariis locis eremitae sua a solitudine sic dicta monasteria conderent. Nomen ergo Pagor. solitarior., in quibus Nomades per deserta vagi habitabant, ad monasteria, initio non saxea nec ornata, transferebatur. Domus, ut ait poëta, antra fuerunt, et densi frutices. Haec scribens generaliorem habitationis notionem neutiquam in dubium voco, sed proprias ac speciales pono.

III) Regierungsweise und Subordinationsverhältniß in den Klöstern. — So sehr auch in den klösterlichen Einrichtungen die Gleichheit aller hervorgehoben wurde, so hatten doch frühere Erfahrungen und ein richtig gefühltes Standesinteresse in den Mönchs- und Nonnenvereinen obrigkeitliche Bestimmungen und Subordinationsverhältnisse eingeführt. Von der sehr alten Einrichtung, daß man an die Spitze der Regierung eines Klosters einen Abt stellte,

dessen Regierungsgeschäfte durch die Decane erleichtert wurden, haben wir bereits in Artt. **Aebte** und **Decane** Thl. I. p. 74 ff. und p. 485 ff. gesprochen. Die klösterliche Würde der Aebte hat sich stets erhalten und über die Wahl, über die Verpflichtungen und Vorrechte derselben haben wir in dem betreffenden Artikel gesprochen, weshalb wir hier darauf zurückweisen. Die Einrichtung aber der sogenannten Decane ging schon früh unter, wie wir auch am angeführten Orte gezeigt haben, oder man bezeichnete damit eine andere amtliche Stellung im Klosterleben. Wie dieser Name jedoch für höhere Amtswürden in Stiftern, auf Universitäten u. dergl. beibehalten wurde, ist ebenfalls in dem Artikel Decanus gezeigt worden.

Neben dem Abte waren in jedem Kloster mehrere Beamte oder höhere Würden, aber es waren nicht in allen Orden gleich viel und ihre Rangordnung stand ebenfalls nicht unbedingt fest. Indessen folgte der Prior immer zunächst auf den Abt; dann werden genannt der Dechant, Kellermeister, Oekonom, Kämmerer, Schatzmeister und Küster oder Sakristan u. a. m. Nach Thomassin. I. 3. c. 70. waren in Clugny die 5 Hauptwörter de prioratu majori, de sacristia, de decanatu, de eleemosyna. Geringer waren der Camerarius, Infirmarius, Thesaurarius, Cantor etc. ibid. §. 15. Analog finden wir in Nonnenklöstern die Cameraria, Celleraria, Infirmaria. Gudeni cod. diplom. III. 698. Nie sollten nach der Verfügung Innocenz II. von 1143 Laien diese Aemter bekleiden. Auch sollte Niemand zu gleicher Zeit mehr als ein solches Amt verwalten. Der Abt besetzte die Aemter, durfte aber dafür keine Geschenke nehmen; auch durfte er neben dem seinigen kein zweites Amt für sich behalten; denn der Gebende und Empfangende mußten durchaus getrennte Personen seyn. That ein geringer Beamter seine Schuldigkeit nicht gebührend, so ward ohne viele Umstände ein Anderer an seine Stelle gesetzt; nur konnte kein Abt ohne ein förmliches canonisches Gericht (Thomassin. I. 3. c. 69. §. 12. u. 20. Gudeni codex. I. 278.), kein Prior ohne erhebliche Ursachen entfernt oder verwechselt werden. Bei allen wichtigen Geschäften, Kauf, Veräußerungen u. dergl., sollte der Abt jene Beamten befragen und ihren Rath nicht überhören; bisweilen wurden zu diesem Geschäfte auch noch bejahrte und gewiegte Brüder von allen übrigen gewählt. Die Grenze und das Maaß der wechselseitigen Einwirkung ließ sich aber freilich nicht buchstäblich bestimmen, sondern Persönlichkeiten, Umstände u. a. entschieden bald für das Uebergewicht des Abtes, bald für das der Beamten. Gegen die ursprünglichen Vorschriften des Abtes wurden die Stellen der letztern an vielen Orten, z. B. in St. Gallen, sehr einträglich, was zu mancherlei mit der Klosterzucht unverträglichen Mißbräuchen führte.

In den Nonnenklöstern finden wir neben ähnlichen Aemtern einen Propst für diejenigen Geschäfte, welche Frauen nicht übernehmen konnten, also für Gottesdienst, Beichte u. dergl. Daß sich von diesem Puncte aus sein Einfluß leicht erweiterte und allmählig wohl auf alles und jedes erstreckte, ist leicht einzusehen. Gewöhnlich wurde der Propst von den Nonnen und der Aebtissin gewählt, dem Bischofe vorgestellt, und sofern nicht Befreiungen Statt fanden, von ihm bestätigt. (So festgesetzt 1239 bei einer Klosterstiftung. Guden. cod. III. 671.

Der Propst sollte Clericus regularis, aber nicht nothwendig von demselben Orden seyn.) Er versprach dem Bischofe und die übrigen Geistlichen versprachen ihm Gehorsam.

Dieß ungefähr könnte man die klösterliche Regierungsform im engern Sinne nennen, da sie sich so ziemlich in jedem einzelnen Kloster ähnlich ist. Einige Modifikationen und neue Gestaltung erhielt sie durch das oben angeführte Institut der Laienbrüder. Wie sie entstanden und wozu sie sich verpflichten mußten, und daß sie gleichsam die Tagelöhner und Handwerker der Mönche waren, ist von uns bereits angedeutet worden. Man suchte durch einen doppelten, dem Namen nach ehrenwerthen Grund, dieß Institut zu rechtfertigen, nämlich, daß dadurch den Mönchen jeder Vorwand zum Herumschweifen benommen werde, und daß eben dadurch sich mehr Muße zu wissenschaftlichen Beschäftigungen gewinnen lasse. Allein es ist auf der andern Seite eben so wenig zu leugnen, daß durch diesen dienenden Stand der Mönche die tief gewurzelte Bequemlichkeit und Faulheit derselben im hohen Grade befördert wurde. Je lästiger ihnen die im Benedicts Regel geforderte Handarbeit wurde, desto willkommener mußte ihnen ein Stand erscheinen, welcher ihnen dieselbe gleichsam ex officio abnahm.

Nicht selten zeigten die Laienbrüder wahre Demuth, und waren zu den geringsten Diensten bereit; bisweilen aber kam der weltliche Sinn zum Vorschein, und sie mißhandelten wohl auch einmal einzelne Mönche. Das Verhältniß der Zahl zwischen Mönchen und Laienbrüdern wurde nicht selten gesetzlich bestimmt (z. B. setzte Innocenz III. einmal fest, daß noch einmal so viel Conversi als Clerici in einem Kloster seyn sollten. Epist. V. 3.), und besonders suchten Nonnenklöster zur Vermeidung von Mißdeutungen höhere Freibriefe gegen die Aufnahme weltlicher Personen.

Bisweilen hatten die Laienbrüder selbst Rechte im Capitel, bisweilen traten sie in den Mönchsstand und wurden alsdann sogar Aebte. Weltliche Würden, z. B. die eines Kämmerers, Anwalds, Vicegrafen u. a., konnten ihnen unbedenklich übertragen werden. Sie dagegen übertrugen ihr Gut dem Kloster. Es finden sich auch Fälle, daß Conversen auch Priester, aber nicht Mönche wurden, und dann Pfarrstellen oder auch Stimmrecht im Chor erhielten. Von den Conversen werden die Oblati noch unterschieden. Jene nämlich hießen in ältern Zeiten diejenigen, welche aus eigenem Antriebe in ein Kloster traten. Oblati hingegen nannte man die, welche von ihren Aeltern in jungen Jahren dem Mönchsstande bestimmt wurden. Später hieß aber auch jeder Oblatus, welcher sich und sein Gut dem Kloster darbrachte.

Die meisten Klöster hatten die nöthigsten Handwerker innerhalb ihrer Mauern, und ihnen ward ebenfalls manche geistliche Pflicht auferlegt, ob sie gleich sonst weltlich blieben. So mußten z. B. im Orden des heiligen Gilbert von Simpringham die Schneider, Schuster, Weber und Gerber ein strenges Stillschweigen beobachten, und nur die Schmiede durften reden. Entweder wurden solche Klosterhandwerker ganz verpflegt, oder sie erhielten bestimmten Lohn. Außerdem rechneten sich noch viele Handwerker, die in den Städten wohnten, zu den Klöstern, und nahmen deshalb manche Freiheit in Anspruch, welche ihnen jedoch ihre übrigen Mitbürger nicht immer gutwillig einräumen wollten.

Von dieser Regierungsform im engern Sinne, beschränkt auf die Disciplin einzelner Klöster, kann man eine andere im weitern Sinne unterscheiden. Ein Orden hatte bekanntlich nicht nur ein einziges Kloster, sondern mehrere. Alle Klöster zusammen, welche eine und dieselbe Ordensregel haben und befolgen, machen einen Orden oder eine Ordenscongregation aus. Da nun Klöster eines und desselben Ordens in mehrern Ländern entstanden, so nannte man einen Landesbezirk, wo mehrere Klöster derselben Regel sich befanden, eine Provinz. Durch diese Einrichtung, die ihren Ursprung dem erweiterten Klosterwesen im Mittelalter verdankte, erweiterte sich das Klosterregiment, und es bildete sich ein Subordinationsverhältniß, wie es ungefähr bei der weltlichen Regierung durch hohe und niedere Beamte sich herausstellte. Jede sogenannte Ordensprovinz hatte ihren Provinzial, d. h. einen Vorgesetzten, der alle Klöster in einem gewissen Landesbezirke beaufsichtigte, und unter welchem wieder die Klosterbeamten einzelner Klöster standen. Ein solcher Provinzial wurde entweder durch die Klosterobern einer ganzen Provinz, oder durch den Ordensgeneral, von welchem gleich die Rede seyn wird, erwählt. Er hatte den Vorsitz bei den sogenannten **Capitulis Provincialibus**, welches Versammlungen der Klosterobern einer Provinz waren, um über die Angelegenheiten des Ordens zu berathschlagen, und er hatte ungefähr dieselben Geschäfte zu verrichten, die einem Bischofe in Absicht auf die Geistlichen seines Sprengels zukamen. Ueber diesen Provinzialen stand jedoch noch eine höhere Behörde, in der Person des Ordensgenerals. So nennt man nämlich das Mitglied eines Ordens, das die oberste Aufsicht und Direction aller zu demselben gehörigen Klöster in Europa führt. Die meisten Generale werden vermittelst der Provinzialcapitel durch Abstimmung der Deputirten gewählt und werden theils lebenslänglich, theils nur auf einige Jahre gewählt, wobei aber nie die päpstliche Bestätigung fehlen darf. Gewöhnlich residirten sie in Rom, und es fand ungefähr bei ihnen dasselbe Verhältniß Statt wie bei den frühern Apocrisiarien (s. d. Art.), welche der römische Bischof am byzantinischen Hofe unterhielt. Bei dem mehr ausgebildeten Klosterleben fanden es auch vielverzweigte Orden ihrem Interesse gemäß, einen Vertreter ihrer Angelegenheiten in der Person des Ordensgenerals zu haben, der gewöhnlich für seine Sphäre sehr sorgfältig und glücklich gewählt war. Manche Orden jedoch fanden es auch zweckmäßig, daß ihre Generale in Frankreich residirten, z. B. die Cistercienser, Karthäuser, Prämonstratenser u. a. So hatte sich denn besonders im Mittelalter eine Klosterdisciplin gebildet, die das Einzelne, wie das Ganze ziemlich scharf umfaßte und bei manchem Ueberspannten, Abergläubischen und Schwärmerischen doch auch von einem ausgezeichneten Administrationstalente zeugte.

IV) Verpflichtungen und Leistungen derer, die sich dem Klosterleben widmeten vor und nach ihrem abgelegten Gelübde. — Die Gewohnheit, diejenigen eine Zeit lang erst zu prüfen, die in einen Klosterverein treten wollten, ist sehr alt und kommt schon in den ersten Zeiten, wo man von dem anachoretischen zu dem cönobitischen Leben überging, vor. Schon Pachomius und Cassianus machen sie zur Pflicht, und noch deutlicher tritt diese Einrichtung in der Regel Benedicts hervor, wo Cap. 58. von der Auf-

nahme neuer Mitglieder handelt. Hier heißt es: Niemand solle leicht Zutritt erhalten, sondern derselbe erschwert seyn, indem man den Neuling 4 oder 5 Tage vor der Thür einer schimpflichen Behandlung aussetze. Ertrage er sie geduldig, so führe man ihn in die Celle der Fremdlinge, wo er einige Tage bleiben solle, dann in die Celle der Novizen, darin er esse und schlafe. Ein älterer Bruder werde abgesandt, um ihn zu prüfen, ob er mit Ernst Gott suche, indem er den Weg zu demselben als rauh und beschwerlich schildert. Verspricht er Ausdauer und Standhaftigkeit, so werden ihm nach zwei Monaten die Regeln vorgelesen. Bleibt er bei seinem Vorsatze, so werden sie nach sechs Monaten zum zweitenmale vorgelesen und nach vier Monaten zum drittenmale; verspricht er hierauf dieselben anzunehmen und sich darnach zu richten, so wird er aufgenommen und darf nun nicht mehr zurücktreten. Seine Aufnahme geschieht im Bethause vor der ganzen Gesellschaft, in deren Gegenwart er vor Gott Beständigkeit und Gehorsam gelobt. Ueber dieses Versprechen stellt er eine Urkunde aus im Namen der Heiligen und des Abtes, die er unterschreibt, oder wenn er dieß nicht kann, durch einen andern thun läßt und legt dieselbe auf den Altar. Hierauf wirft er sich vor allen Brüdern nieder und ersucht sie, für ihn zu beten. Sein Eigenthum muß er vorher den Armen schenken oder dem Kloster überlassen, auch seine Kleider ausziehen, wofür er andere erhält. Die seinigen werden in der Kleiderkammer aufbewahrt und er bekommt dieselben zurück, wenn er ausgestoßen wird. Dieses Probejahr, mit dem eigenthümlichen Namen Noviziat belegt, hat immer fortgedauert, nur daß es nicht in den Schranken des Mäßigen und Anständigen sich erhielt, wie es nach Benedicts Regel bestimmt war, sondern in der spätern Klostereinrichtung zur Unnatur wurde und in Unsinn ausartete. Es ist unglaublich, was man alles anwendete, um die Novizen harte Prüfungen bestehen zu lassen, und die sogenannten Novizenmeister, oder diejenigen Ordensgeistlichen, unter deren besonderer Aufsicht die neuen Ordenscandidaten standen, können recht eigentlich in die Classe der Menschenquäler gerechnet werden. Um die Novizen in Armuth, Demuth und Verleugnung zu üben, war in manchen spanischen Carmeliterklöstern eine gewöhnliche Probe diese: Man verkleidete einen solchen jungen Menschen in einen Bettler, zog ihm einen recht lumpichten Rock an und schickte ihn in solchem Aufzuge unerkannt in die Stadt, mit dem Gebote, Almosen zu sammeln. Mittlerweile ließ der Superior des Klosters der Polizei anzeigen, man möchte sich eines gewissen verdächtigen Bettlers, den er so und so bezeichnete, und für einen Landstreicher und Spitzbuben ausgab, bemächtigen und ihn setzen lassen. Die Polizei ermangelte nicht den bezeichneten Menschen gefangen zu nehmen, in Ketten zu legen und solches dem Superior zu melden. Nun erst ließ dieser wieder sagen, der in Verhaft genommene Mensch sei einer von ihren Novizen, den sie auf die Probe hätten stellen wollen. Dann wurde er wieder losgelassen und bei seiner Rückkehr im Kloster manchmal noch dazu mit einer nachdrücklichen Strafe für sein langes Außenbleiben empfangen. Man würde ein dickes Buch schreiben können, wollte man alle die sonderbaren, zum Theil ekelhaften und grausamen Prüfungen beschreiben, denen die Novizen unterworfen waren zur Zeit des weitverbreiteten Klo-

sterlebens im Mittelalter. Es bestätigt sich auch hier und wird sich noch mehrmals in diesem Artikel wiederholen, daß Stoicismus und Cynismus im Klosterleben Wurzel faßten und in spätern Erscheinungen immer wiederkehrten. Wenn nun auch in neuerer Zeit die höhere Gesittung im Noviziate dergleichen unwürdige Prüfungen verdrängt hat, so bleibt es doch immer noch beschwerlich, und noch ein neuerer Schriftsteller sagt davon: „Die Novizen müssen die geistlichen Uebungen und „den Kirchendienst ihres Ordens erlernen, die niedrigsten Hausarbeiten „für das Kloster verrichten, sich außer gewissen, dazu festgesetzten Stun„den des Sprechens enthalten, dem Novizienmeister, einem Ordens„geistlichen, unter dessen besonderer Aufsicht sie stehen, von den unbe„deutendsten Handlungen Rechenschaft geben und sich bei den geringsten „Versehen harten Strafen unterwerfen. Nicht alle Orden und Klöster „sind sich in Rücksicht der Strenge in der Behandlung ihrer Novizen „gleich, und in Fällen, wo entweder die Besorgniß, sie könnten da„durch von der Ablegung des Ordensgelübdes abgelenkt werden oder „Familienrücksichten eintreten, hat man ihnen das Probejahr zu erleich„tern gewußt.“

Uebrigens dauert das Noviziat gewöhnlich ein Jahr; hat aber die Regel eines Ordens eine längere Zeit festgesetzt, so muß sich der Noviz dieser Bestimmung unterwerfen. Während der Probezeit steht es dem Novizen frei, wieder aus dem Orden zu treten, in den beiden letzten Monaten des Noviziats können die Novizen nach eingeholter Erlaubniß des Bischofs, jetzt nur mit Bewilligung der Staatsregierung, über ihr Vermögen verfügen. Alle während der ersten Monate gemachten Dispositionen sind ungültig, eben so sind jene Anordnungen, welche in den beiden letzten Monaten gemacht werden, kraftlos, wenn der Noviz inzwischen aus dem Ordensverbande tritt.

Ist nun das Prüfungsjahr vorüber, und der Noviz beharrt auf seinem Entschluß in den Orden zu treten, so läßt man ihn Profeß thun, ein Kunstausdruck, wodurch man andeuten will, daß Jemand für würdig befunden worden sei, die allgemeinen, wie die besondern Klostergelübde abzulegen. Man bezeichnete daher einen wirklichen Mönch mit dem Ausdrucke Professus, und in jedem Orden hatte er die drei Grundgelübde abzulegen, daß er nicht heirathen, nichts von zeitlichen Gütern besitzen und unbedingten Gehorsam gegen seine Obern leisten wolle. Vom 10. Jahrhundert an achtete man das Klostergelübde der Taufe gleich, und behauptete, daß man sich durch dasselbe der Gnade Gottes besonders würdig mache, und auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit erhebe. Diese Ansicht stellt selbst noch in neuerer Zeit Bellarmin auf, wenn er das Klosterleben einen Statum religiosor. hominum ad perfectionem christianam tendentium per tria vota castitatis, paupertatis et obedientiae nennt, und anders urtheilt die römische Curie auch noch nicht darüber, man mag nun die Acta Conc. Trident. oder selbst die neueste Praxis berücksichtigen. Uebrigens haben einzelne Orden auch noch besondere Gelübde, die neben den drei genannten beobachtet werden, z. B. das Schweigen bei den Karthäusern, die Krankenpflege, besondere Gelübde das Fasten, das körperliche Kasteien betreffend u. dergl. Allein da diese mehr in eine Specialgeschichte

der einzelnen Orden gehören, die wir natürlich hier nicht liefern können, so übergehen wir sie.

Ehe wir jedoch zu den einzelnen Leistungen und Verpflichtungen im Klosterleben außer den genannten drei Gelübden übergehen, wird es nöthig seyn, noch etwas im allgemeinen über dieselben zu erinnern, da sie vor und nach Benedict gleichsam die Grundlage aller Mönchsstatuten blieben.

Anlangend die Keuschheit, so hat die ältere wie die neuere Klostergeschichte gelehrt, daß man nur allzuhäufig dagegen fehlte und daß natürliche Triebe sich nicht so leicht ausrotten lassen, als es die Lobredner einer schwärmerischen und abenteuerlichen Frömmigkeit behaupten wollten. Die ängstliche Vorsicht, die man schon früh anwendete, damit Mönchs- und Nonnenklöster nicht in allzugroßer Nähe neben einander möchten erbaut werden, daß man z. B. in Aegypten ein Mönchs- und ein Nonnenkloster so baute, daß der Nil dazwischen floß und ähnliche Maßregeln können zum Beweise dienen, wie schwer es gleich anfangs war diesem Gelübde willigen Gehorsam zu verschaffen. In dem spätern Mittelalter, als der Zeitdauer des weit verzweigten und ausgebildeten Klosterlebens, werden die Klagen darüber immer lauter. Gegen das Zeitalter der Reformation hin wird auch kein Mönchsgebrechen so sehr mit bitterem Spotte gegeißelt, als die Unzucht. Man darf auch nur Einiges aus den bekannten **epistolis viror. obscuror.** gelesen haben, als deren Hauptverfasser, Ulrich von Hutten, angesehen wird, so wird man dieß Urtheil gern bestätigen. Die strenge Verpflichtung zur Keuschheit fand eben so viele Schwierigkeiten bei den Mönchen und Nonnen, wie bei den Weltgeistlichen und Prälaten. Doch ward jenen das Uebertreten ihres Gelübdes sehr erschwert, da in einem Mönchskloster über Nacht kein Frauenzimmer, und in Nonnenklöstern über Nacht keine Mannsperson geduldet werden sollte. Indeß umging man das Keuschheitsgebot auf mannigfaltige Weise und in einigen Nonnenklöstern nahm die Hurerei noch ärger überhand als selbst in Mönchsklöstern. (Vergl. **Pagi Critica** zum J. 1100. c. 9.) Es geschah, daß ein Abt Kinder zeugte und sie vom Klostergute ausstattete (**Innocenz III. ep. X. 89.**), er wurde deshalb abgesetzt. Dasselbe widerfuhr im Jahre 1177 einer Aebtissin in England, welche drei Kinder hatte, und im Jahre 1224 der Aebtissin Sophia von Quedlinburg, die sich ebenfalls hatte schwängern lassen. Mönche auf dem Petersberge beriefen heimlich und unbemerkt Mädchen ins Kloster, allein diese rühmten sich hernach des vornehmen Umganges, und so wurde die arge Zucht in der ganzen Gegend bekannt. Matthäus, der Sohn des Grafen von Flandern, heirathete im Jahre 1161 förmlich eine Aebtissin, welche ihm die Grafschaft Boulogne zubrachte u. a. m. Wir werden noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommen müssen, wo von der Strafdisciplin in den Klöstern die Rede seyn wird.

Beleuchten wir das andere Mönchsgelübde, die Armuth, so ist es ebenfalls sehr alt, wie man aus den Regeln des Pachomius, Antonius u. a. frühern Begründern des Mönchslebens ersehen kann. (Vergl. **Holsten. l. l.**) Zunächst mögen einige falsch verstandene Stellen aus den Reden Jesu dazu Veranlassung gegeben haben und der schwärmerische Geist des Zeitalters bildete das Verdienstliche der Armuth weiter

aus. Auch hier hat das Mönchsleben im Abendlande Erscheinungen herbeigeführt, die in höchst lächerlichen Widersprüchen endigen. Während nämlich, um nur ein Beispiel anzuführen, zur Zeit der Kreuzzüge von Mönchsarmuth die Rede war, kamen doch durch Kauf oder Tausch die Klöster zu ansehnlichem Grundeigenthume, und kein reicher Gutsbesitzer in unsrer Zeit kann wohl mit dem Besitzthume einzelner Orden und ihrer Congregationen verglichen werden. Da man vorzüglich in Rücksicht auf die vorgebliche Armuth die Aufmerksamkeit auf das Verdienstliche des Klosterlebens hinzuwenden suchte, so darf es uns nicht befremden, wenn man bald in der römischen Kirche eine dreifache Armuth unterschied. Man distinguirte nämlich bald zwischen einer hohen, höhern und höchsten Armuth. Die hohe besteht darin, daß ein Kloster nur so viel liegende Gründe besitzen darf, als zu seiner Erhaltung nöthig sind. — Die höhere, daß es gar keine liegenden Gründe, wohl aber bewegliche Gegenstände, als Bücher, Kleider, Vorräthe an Speisen und Getränken, Renten u. s. w., besitzen darf; die höchste aber gestattet weder bewegliches noch unbewegliches Eigenthum. Die hohe Armuth geloben z. B. die Carmeliter und Augustiner; die höhere die Dominikaner, die höchste die Franciscaner. Wie es sich aber in Wahrheit mit dieser, obgleich fein distinguirten, Armuth verhielt, kann man am besten aus den Ursachen der immer und immer wiederkehrenden Ausartungen der Mönchsorden abnehmen; denn hier steht allemal an der Spitze der Gründe, warum auch selbst die Bettelorden von ihrer Regel abwichen, der gehäufte Reichthum, welcher zur Schwelgerei führte und darum unfähig machte, der Strenge der alten Regel nachzuleben.

Kommen wir endlich auf das dritte Gelübde, auf den Gehorsam, d. i. auf die unbedingte Befolgung der Ordensregel und der Befehle der Vorgesetzten, so würde sich nichts dagegen erinnern lassen, weil ja kein menschlicher Verein ohne gesetzliche Ordnung bestehen kann. Daß aber auch hier die klösterliche Disciplin ein lächerliches oder auch Abscheu erregendes Zerrbild zur Beschauung dargestellt hat, läßt sich mit leichter Mühe nachweisen. Empörend ist oft die Härte der Obern, unglaublich die Fügsamkeit der Untergebenen. Wir haben bereits im Artikel „Aebte" Beispiele von der befehlenden Willkühr der letzten erzählt, und auch etwas von dem überspannten Novizengehorsam erwähnt. Allein will man geistlichen Hochmuth und geistlichen Stumpfsinn gleichsam personificirt erblicken, so darf man nur die zahlreichen geschichtlichen Anekdoten von dem Benehmen der Klosterobern gegen ihre Untergebenen kennen, und dergleichen kommen besonders in den Specialgeschichten einzelner Orden vor. Schon die frühere Periode des Mönchthums im Zeitalter Cassians bietet dergleichen Anekdoten in Menge dar. So erzählt er unter andern, daß ein gewisser Mönch mit Namen Mucius, einen Knaben, seinen Sohn, mit ins Kloster genommen habe. Um nun diesen Mucius zu prüfen, ob der Klostergehorsam auch bis zum Ersticken der väterlichen Liebe könne gebracht werden, wurde das Kind sehr schlecht gehalten, bekam Schläge ohne Ursache und mit Lumpen nur bedeckt, starrte es vor Schmuz. Aber alle diese Mißhandlungen rührten den Vater nicht, sondern er freute sich darüber, weil er glaubte, es gereiche zum Besten seines Kindes. Als der Knabe einmal heftig weinte, stellte sich der Abt darüber unwillig und befahl dem Vater, ihn

sogleich nach dem Flusse zu tragen und ihn ins Wasser zu werfen. Mucius erfüllte den Befehl ohne Zögern und der Knabe würde unfehlbar das Leben verloren haben, wenn nicht andere Mönche den Auftrag erhalten hätten, ihn aufzufangen und heraus zu ziehen. — Wie sehr man früher in Aegypten bemüht war, die Geisteskräfte der Klosterbewohner gänzlich unthätig zu machen und sie zum blinden Gehorsame zu gewöhnen, davon erzählt derselbe Cassian ein Beispiel. Der Obere eines Klosters befahl einem gewissen Johannes, welcher später selbst Abt wurde, einen dürren Stab in die Erde zu stoßen und denselben täglich zu begießen, wozu er das Wasser 2000 Schritte aus dem Nil herholte. Nach jahrelanger fortgesetzter Mühe endigte jener die Prüfung, wie Cassian erzählt, daß er den Stab herauszog. Sulpicius Severus will aber wissen, er sei im dritten Jahre grün geworden und habe geblüht. Fast sollte man wähnen, der Abt habe seinen Scherz mit der unterwürfigen Einfalt des Johannes getrieben, indem er ihm dergleichen sonderbare Befehle ertheilte; denn einst befahl er ihm auch, ein ungeheures Felsstück wegzuwälzen und sah zu, wie sich dieser vergeblich abmühete und anstemmte, so daß der ganze Körper von Schweiß triefte. Ein andermal befahl er ihm, das einzige Oelfläschchen, welches sich im Kloster, ja vielleicht in der ganzen Wüste vorfand und zur Heilung der Kranken, so wie der Beschädigten diente, zum Fenster hinauszuwerfen. Dieß aber zeigt, daß der Gebietende sowohl, als der Gehorchende gefühllose Thoren waren. Daß nun die spätere Mönchsgeschichte noch viel reicher an solchen Gehorsamsproben war, ließe sich sehr leicht zeigen, wenn es nöthig wäre. Die bereits bei Gelegenheit der Kapuzinergeschichte erzählte Mahlzeit à la cochon ist ebenfalls ein Pröbchen von dem unbedingten Gehorsam in diesem Orden.

Indem wir nun auf die Leistungen und Verpflichtungen der Klosterleute (worunter wir Mönche und Nonnen verstehen) übergehen, müssen wir bemerken, daß sich dieselben A. in vorgeschriebene, B. in freiwillige eintheilen lassen. Zu den vorgeschriebenen Leistungen und Verpflichtungen (wir haben hier besonders Benedicts Regel im Auge, welche doch der Grundtypus für alle spätere Orden blieb) gehörten aber zuförderst

a) **tägliche Andachtsübungen, die an gewisse Stunden gebunden waren und Tag und Nacht ausfüllten.** Schon Cassian hatte die gemeinschaftlichen Andachtsübungen in den Klöstern an gewisse Tageszeiten gebunden und eine engherzige Deutung der Worte des Psalmisten (Ps. 119. V. 164.): **Ich lobe dich des Tages siebenmal um der Rechte willen deiner Gerechtigkeit,** hat sieben Stunden am geeignetsten dazu gehalten, die unter dem Namen der sogenannten horar. canonic. bekannt sind, welche wir schon mehrmals erwähnt haben. Die erste heißt Matutina oder Metten, welche bald nach Mitternacht gehalten wird, die andere Prima, die kurz vor Sonnenaufgang gehalten wird, und die dritte Tertia, auch Aurora und hora sacra genannt, wird kurz nach Aufgang der Sonne gefeiert. Die vierte hieß Sexta und folgte bald auf die Tertia, die fünfte Nona, welche bei dem Mittagsessen gehalten wird; die sechste Vespertina, Vesper, ungefähr um 3 Uhr und die siebente Completorium, die ihren Namen davon hat, daß

mit derselben der auf einen Tag zu verrichtende Gottesdienst beendigt wird. Sie heißen horae canonicae, weil alle Klöster und Ordensleute dieselben nach einer gewissen Regel zu halten verbunden sind. Auch in den spätern Stiftern wurden sie gewöhnlich und sind im cönobischen Leben mit mehr oder wenigern Abänderungen immer beibehalten worden. Als der öffentliche Gottesdienst mehr in ein ängstliches Ritual sich verwandelte, erhielten die Klöster eigentliche officia divina, d. h. kürzere Liturgien für diese canonischen Stunden, wo man für jede derselben die verordneten Psalmen, Lieder, Capitel, Responsorien, Antiphonen, Litaneien und Collecten aufgezeichnet findet. Selbst als die päpstliche Herrschaft sich ausgebildet hatte, wendete sie auf diese Liturgien ihre besondere Aufmerksamkeit. Die Sitte, Andachtsübungen an gewisse Tagesstunden zu knüpfen, stammt offenbar aus dem Judenthume ab, da nicht nur im Gesetze Moses die Morgen- und Abendopfer und das damit verbundene Gebet verordnet wurde, sondern es war auch üblich des Tages dreimal in den Synagogen oder zu Hause das Gebet abzuwarten. Dan. 6, 10—13. Ps. 55, 18. Act. 3, 1. 10, 3. 9. 30. Die ältesten ägyptischen Mönche kannten sie bereits, nur in geringerer Anzahl, und Cassian (nach Instit. l. III. c. 2. und 3.) bringt sie aus dem Morgenlande in das Abendland. Aus seiner Regel gingen sie auch in die Regel Benedicts über. Auch in dem Privatleben der Christen waren drei tägliche Betstunden üblich, die von den Asceten und andern strengen Christen sorgfältig beobachtet wurden. Es ist bekannt, daß eine ähnliche Gewohnheit noch jetzt im Islam besteht. Uebrigens versuchte man früh schon eine mystische Deutung dieser sogenannten Siebenzeit (wie die horae canonicae in der Augsburg. Confession genannt werden). In der dritten Stunde ist der heilige Geist auf die im Gebete begriffenen Apostel herabgefallen, in der sechsten ist unser Heiland gekreuzigt worden und in eben derselben sah Petrus das himmlische Gesicht, welches ihm den Beruf der Heiden zur Seligkeit ankündigte. In der neunten Stunde ist der Erlöser in die Hölle gedrungen, in derselben Stunde hat auch Cornelius vom Engel die Erinnerung erhalten, Petrum zu sich berufen. Witsius in s. Exercitatt. ad orationem dom. Exercit. V. 5, §. 19. deutet die canonischen Stunden so: Media nocte sive hora matutina natus est Christus et resurrexit. — Hora prima ductus est ad Pilatum. — Tertia linguis Judaeorum in crucem actus et flagellis caesus, spinis coronatus. — Sexta vero cruci affixus. — Nona exspiravit et ad inferos descendit. — Vespertina de cruce depositus est. — Eadem hora coenavit, pedes lavit, eucharistiam confecit. — Hora completorii oravit in horto. Was das Abendgebet anbelangt, so ist es schon in dem Abendopfer des alten Gesetzes gegründet; es ist aber auch zum Andenken der Stiftung des heiligen Abendmahls und des Opfers, welches Christus um diese Zeit am Kreuz für das menschliche Geschlecht dargebracht hat, eingeführt worden. Sei es nun auch, wie die Geschichte einzelner Mönchsorden lehrt, daß diese gottesdienstliche Ordnung zuweilen Abänderung litt, so ist sie doch der Grundtypus für die gemeinschaftlichen Andachtsübungen in den Klöstern und Stiftern geblieben. Daß nun aber ein Gottesdienst, der sich immer in derselben Form bewegte, zuletzt doch sehr mechanisch werden mußte und daß sich besonders der Glaube an

die Verdienstlichkeit des Operis operati in den Klöstern bildete, ist dem jetzt Gesagten gemäß leicht einzusehen. Man denke hier nur an den Gebrauch der Psalmen, die man ohne Auswahl ganz oder zerstückelt, wie es die vorgeschriebene Gebetszeit verordnete, immer und immer zu wiederholen pflegte. Vergl. Adam Rechenberg de horis canonicis, Lips. 1677 und in seinen exercitationib. Ebendas. 1707. p. 827. — Zu den nach der Regel Benedicts gebotenen Leistungen und Verpflichtungen gehörten auch

b) **körperliche Arbeit und literarische Beschäftigung.** Das 48. Capitel in der Regel Benedicts (s. Holsten. l. l. Part. IV. p. 46 seq.) handelt de opere manuum quotidiano. Vom Passahfeste bis zum October sollten sie von der ersten Stunde bis zur vierten arbeiten, d. h. sich mit der Cultur des Bodens, theils mit Handarbeiten, wie sie gewöhnliche Handwerker und Künstler zu verrichten pflegen, beschäftigen, dann bis zur sechsten lesen, nach der Mahlzeit in ihren Betten ruhen, dann wieder bis gegen Abend arbeiten. Vom ersten October früh bis zur zweiten Stunde lesen, nachher Gottesdienst halten, dann arbeiten bis zur neunten Stunde, hierauf wiederum lesen. In der Fastenzeit aber bis zur dritten Stunde lesen, und dann bis zur zehnten Stunde arbeiten. Aeltere Brüder sollten umhergehen und nachsehen, daß keiner müßig sei. Von wissenschaftlicher Thätigkeit der Mönche findet sich weder in Benedicts Regel noch unter den ersten Benedictinern eine Spur. Es war vielmehr Cassiodorus, der Zeitgenosse Benedicts, welcher, nachdem er sich in das von ihm erbaute Kloster Vivarium (Coenobium Vivariense) (538) bei Squillacci in Bruttien zurückgezogen hatte, in demselben den ersten Versuch machte, neben mannigfaltiger anderer nützlicher Thätigkeit auch gelehrte Beschäftigungen in ein Kloster einzuführen. Die bereits an eine geregelte Thätigkeit gewöhnten Benedictiner folgten diesem Vorgange sehr bald und konnten nun auf desto mannigfachere Weise dem Abendlande nützlich werden. Cassiodor schrieb in dieser Absicht besonders seine Schriften: de institutione divinarum literarum und de artibus ac disciplinis liberalium literarum. Er empfiehlt vor allen das Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter, dann aber auch der Profanscribenten. Darum heißt es de institut. divin. liter. C. 28. Verumtamen nec illud patres sanctissimi decreverunt, ut saecularium literarum studia respuantur, quia non minimum exinde sensus noster instruitur. Cap. 30. derselben Schrift sagt er: Non alienum quidem est a monachis hortos colere, agros exercere et pomorum foecunditate gratulari. Ego tamen fateor votum meum quod inter vos quaecunque possunt corporeo labore complecti, Antiquariorum (si tamen veraciter scribant) non immerito forsan plus placere, quod et mentem suam relegando scripturas divinas salubriter instruant et Domini praecepta scribendo longe lateque disseminent. (Vergl. die Anweisung zum Abschreiben und Revidiren der Handschriften cap. 15. und die Schrift de orthographia.) — In einer andern Stelle Cap. 33. wünscht er auch, daß die Mönche selbst mit ihren körperlichen Beschäftigungen wissenschaftliches Streben verbinden möchten. Sed et vos alloquor fratres egregios, qui humani corporis salutem sedula curiositate tractatis et confugientibus ad loca sanctorum

officia beatae pietatis impenditis. Et ideo discite quidem naturas herbarum commistionesque specierum sollicita mente tractate. Er empfiehlt ihnen die Schriften des Dioscorides, Hippocrates und Galenus. Vergl. Stäudlin im kirchenhistorischen Archive für 1825 p. 413 ff. Wir lernen also aus diesen Aeußerungen Cassiodor's (s. über ihn Schröckh KG. Thl. 16. p. 128—51), daß die Benedictiner theils wissenschaftlich, theils körperlich mit Ackerbau, Garten- und Obstcultur sich sehr wohlthätig und nützlich beschäftigten. Zu den durch die Ordensregel oder durch spätere Anordnungen vorgeschriebenen Leistungen und Verpflichtnngen gehörte auch

c) der Unterricht. Direct jedoch findet sich dafür keine besondere Anordnung in der Regel Benedicts, wohl aber indirect. Cap. 59. (s. **Holsten. l. l. Part. II.** p. 54) ist überschrieben **de filiis nobilium vel pauperum, qui offeruntur.** Um diese Ueberschrift zu verstehen, muß man sich an eine Sitte erinnern, die schon vor Benedict seit dem 4. Jahrhundert Statt fand; es waren dieß die sogenannten Klosterschulen, **Scholae oblator.** genannt. Viele Aeltern widmeten, weil es sonst wenige andere Schulen gab, ihre Knaben dem Mönchsstande, und gaben sie den Mönchen zum Unterricht. Diese Knaben hießen Oblati. Sie durften nachher den Mönchstand nicht wieder verlassen und so waren die Klosterschulen Mönchsseminare. Dieselben standen aber auch andern jungen Leuten offen. Seit der Synode zu Arles im Jahre 454 wurden sie hier und da den Bischöfen unterworfen und die Schulen wurden als ein Anhang der Kirche betrachtet. Man kann also in dieser Beziehung wohl behaupten, daß zu den gebotenen Verrichtungen in den Klöstern wenigstens für einzelne Individuen auch der Unterricht gehörte. Dieß hat bis zur Zeit der Reformation fortgedauert und findet auf der pyrenäischen Halbinsel und in Italien zum Theil noch Statt. Zu jeder Zeit sind wenigstens einige Klöster Unterrichts- und Pensionsanstalten in katholischen Ländern gewesen und sind es zum Theil noch. Jedoch zeichneten sich in dieser Hinsicht die Benedictinerklöster sehr vortheilhaft aus. In diesen waren **scholae interiores** und **exteriores**. Jene waren Schulen für Knaben, die dem Mönchsleben sich weihen wollten, diese waren Schulen für bürgerliche Knaben, die aber, wenn sie diese Schulen besuchen wollten, hierzu schriftliche Erlaubniß des Bischofs haben mußten, und austreten konnten. Früherhin scheint man in denselben nicht Elementarunterricht ertheilt zu haben, sondern nur Unterricht in dem, was man damals Theologie nannte und in dem kirchlichen Ceremoniell. Als aber auch die **scholae exteriores** für nothwendig erachtet wurden, da dehnte man den Unterricht auf die sogenannten sieben freien Künste aus, nämlich Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, von denen die drei erstern das Trivium, die letztern vier das Quadrivium genannt wurden. Auch von dieser Seite kann man behaupten, daß die Literatur in die Klosterschulen der Benedictiner sich flüchtete. Sie wurden bald in den vorzüglichsten Ländern Europa's errichtet, wie in Irland, England, Frankreich, Spanien, Italien, Deutschland, und einzelne Städte erhielten davon eine besondere Berühmtheit, z. B. Armagh, Canterbury, Oxford, York, Cambridge, Tours, Rheims, Clermont, Paris und St. Emmeran in Regensburg, Hersfeld, Worms, Corvey, Fulda,

Hirschau, Salzburg, St. Blasien auf dem Schwarzwalde, St. Gallen u. a. Wirft man nun einen Blick auf diese in der Regel Benedicts ausdrücklich gebotenen Leistungen der nach ihm genannten Mönche oder auf das, was sie selbst im Geiste der Regel freiwillig wirkten; so muß man diesem Orden, der übrigens, gleichwie ein Hauptstamm in mehrere Zweige auslief, wie von uns eben gezeigt worden ist, wenigstens in der Zeitdauer vom 6. bis 9. Jahrhundert große Verdienste zugestehen. Man findet dieselben gut geschildert in Mosheim's KG. Thl. I. p. 777, wo es in der Anmerkung heißt: „Benedict gab dem „Mönchsleben seiner Zeit schon dadurch eine andere Einrichtung, daß „er das herumschweifende Leben der Mönche aufhob und ihr Gelübde „unwiderruflich machte. Es ist kein Wunder, daß sich dieser Orden so „ausgebreitet hat. Seine Regel schickte sich besser für die Europäer, „als die übrigen, und die ersten Benedictiner waren auch fromme, auf„richtige und nützliche Leute. Wo sie hinkamen, verwandelten sie „Wüsteneien in angebaute Fluren, führten die Viehzucht und den „Ackerbau ein, arbeiteten mit ihren Händen, trockneten Moräste und „rodeten Wäldern aus. Diese Mönche (wir nehmen aber dieß Wort „in seiner allgemeinen Bedeutung, daß wir auch die Zweige dieses Ordens, „die Carthäuser, Cisterzienser, Prämonstratenser, Camaldulenser u. s. w. „darunter begreifen), haben ganz Europa, besonders aber Deutschland, „große Dienste erwiesen. Sie haben das letztere angebaut und frucht„bar gemacht. Sie sind die, welche uns alle Bücher der Alten, alle „Wissenschaften und Gelehrsamkeit aufbehalten haben. Denn sie muß„ten in ihren Klöstern Bibliotheken unterhalten, da sie nach ihrer „Regel zum täglichen Lesen verbunden waren. Einige Mönche mußten „die Schriften der Alten abschreiben, woher die Abschriften kommen, „die noch hier und da in den Klöstern vorhanden sind. In ihren Klö„stern wurden die Wissenschaften noch allein getrieben, und ihre Klo„sterchroniken sind sehr wichtig für die Geschichte ihrer Zeit. Außer „ihren Mönchsschulen machten sich besonders wichtig ihre Schulen für „weltliche Personen. Hier wurden Gelehrte gebildet, die man an den „Höfen brauchte, Canzler, Vicecanzler, Geheimschreiber. Diese sorg„ten hernach wieder für ihre Klöster. Selbst Fürstensöhne wurden bei „den Benedictinern erzogen, und behielten auch auf dem Throne noch „eine Liebe und Hochachtung gegen den Orden bei, dem sie ihren „Unterricht zu danken hatten. Aber der Reichthum wurde die Klippe, „an welcher die Tugend der Benedictiner scheiterte. Auch sie wurden „dadurch wollüstig, träge, und trotz seiner vielen Reformen und selbst „da, wo er in der neuern Zeit zu seinen literärischen Beschäftigungen, „wie in Frankreich zurückkehrte, hat er nie wieder geleistet, was die Be„nedictiner in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens geleistet ha„ben u. s. w."

In der That ist es zu beklagen, daß außer den drei Gelübden dieser Orden seine nützliche Thätigkeit sobald aufgab, und daß andere Orden, wenn sie auch außer denselben noch andere Leistungen gelobten, doch nur dadurch der Schwärmerei und einer abenteuerlichen Frömmigkeit anheim fielen. Was gewann die Welt, wenn die Carthäuser schwiegen, die Barfüßer unbeschuht gingen, die Bettelorden bettelten und selbst die spätern Predigtmönche ersetzten nur im geringen Grade, was die

frühern Benedictiner geleistet hatten. — Außer den nach den drei Hauptgelübden und nach der eigenthümlichen Ordensregel veranlaßten Verpflichtungen und Leistungen der Mönche gab es aber auch

B) noch freiwillige Uebungen, Entsagungen und Selbstpeinigungen, die oft an das Unglaubliche grenzen und von Verrücktheit des Verstandes zeigen. Auch hier muß zur Ehre Benedicts erwähnt werden, daß er die Uebertreibung seiner Vorzeit in diesem Puncte nie theilte, und daß die klösterliche Ueberspannung später Jahrhunderte sich nicht auf Benedict berufen darf. Wie mild ist unter andern das 59. Capitel ausgedrückt, überschrieben: de Quadragesimae observatione, wo es heißt: Eigentlich solle das ganze Leben eines Mönchs eine fortgesetzte Fastenzeit seyn, da dieses aber nur wenige im Stande wären, so möchten sie dem Körper aus eigenem Entschlusse etwas von der Speise (also nicht bis zum unnatürlichen Entbehren) der Getränke, dem Schlafe und dem Gespräche entziehen. — Wie verschieden ist diese mildere Ansicht schon von dem unnatürlichen Fasten im Oriente und in Aegypten, dessen jedoch die abendländischen Mönche nie fähig wurden. Wie wenig drang Benedict auf Selbstpeinigung, die schon vor ihm in der ältesten Mönchsgeschichte sich herausstellte und die auch nach ihm zur besondern Klosterheiligkeit gerechnet wurde.

Wir würden ein kleines Buch schreiben können, wollten wir auch nur die Arten der freiwilligen Uebungen oder vielmehr Selbstpeinigungen schildern, welche die Schwärmerei in den Klöstern erdachte, und wodurch sie wähnte Gott besonders zu gefallen und eigenthümliche Ansprüche auf eine höhere Seligkeit zu haben. Auch würden wir, wollten wir dieß, unsern Lesern nur Bedauern und Ekel einflößen, indem man oft nicht weiß, ob man diese Verirrungen mehr bemitleiden oder verabscheuen soll. Wir wollen nur einige als Beweis anführen. Zuförderst mag hier angeführt werden

a) das Fasten. In wiefern das Fasten schon früh zur ἄσκησις im Oriente gehörte und selbst ein kirchliches Institut wurde, haben wir im Artikel Fasten nachgewiesen. Wenn man von den frühesten Zeiten an auf dasselbe einen so hohen Werth setzte, so ist es nicht zu verwundern, daß es im Klosterleben besonders geboten wurde, da man in demselben eine größere Heiligkeit des Lebens voraussetzte. Schon früh war es daher Sitte im Oriente den Klosterleuten ein strengeres Fasten zuzumuthen, als den Laien. Diese Sitte hat sich auch in der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten. Die vielen Fastenwochen im Jahre (s. d. Art. Fasten), schon beschwerlich für die Laien, waren es besonders für die sogenannten Calogeri, und Reisende, welche in der neuern Zeit berühmte Klöster im Oriente besuchten, z. B. auf den Bergen Athos und Sinai können die Virtuosität der Mönche im Fasten nicht genug bewundern. Allein sie haben ihre Vorbilder bereits in der ältesten Mönchsgeschichte des Orients, und Cassian erzählt, daß die Lebensart der Brüder sehr streng gewesen sei, und daß Kräuter mit Salz gewürzt für eine köstliche Speise gegolten haben. Schon Pachomius soll sich in der Einöde von Brod und Salz, worunter er noch Staub und Asche mischte, genährt haben. Evagrius I. 21. und Sulpitius Severus Dial. I. rühmen es von den Anachoreten, die den

Pachomius noch hätten übertreffen wollen, daß sie mit den wilden Thieren zusammenwohnten und gleich denselben Wurzeln fräßen. Eben so macht Hieronymus dem Evagrius in einem Briefe eine kurze Schilderung von seinem Aufenthalte in Maronia, nicht weit von Antiochien. „Meine verunstalteten Glieder," sagte er, „hatte ich in einen Sack „gesteckt, meine aufgeborstene Haut hatte die Farbe des äthiopischen Flei„sches angenommen, täglich weinte und seufzte ich, und wenn mich der „Schlaf wider Willen befiel, so warf ich die bloß zusammenhängenden „Knochen auf die bloße Erde nieder. Von Essen und Trinken will ich „gar nichts sagen, weil selbst die kranken Mönche nur frisches Wasser „zur Erquickung genossen und es für Ueppigkeit gehalten wird, etwas „Gekochtes zu essen." Dadurch aber hatte Hieronymus die menschliche Empfindung so weit erstickt, daß er dem Heliodor schreiben konnte: „Mag dein kleiner Neffe dir am Hals hängen, mag dir die Mutter „mit zerstreuten Haaren und zerrissenen Kleidern die Brüste zeigen, wel„che dich ernährten, mag der Vater auf der Schwelle liegen, tritt ihn „mit Füßen, schreite über ihn hinweg und fliege mit trocknem Auge „zur Fahne — des Kreuzes."

Wie wenig nun auch Benedict in seiner Regel, nach dem, was wir bereits bemerkt haben, diesen Unsinn billigte und das übertriebene Fasten der Mönche für mehr schädlich als nützlich hielt, so kehrte er doch in das spätere Mönchsleben zurück, und Beispiele vom freiwilligen Fasten, die an das Unglaubliche grenzen, lassen sich in Menge beibringen. Wir heben hier ein Beispiel aus der Lebensart der spätern Carmeliter aus. (Vergl. **Histoire générale des Carmes et des Carmelites dechaussés P. I. l. 4. c. 9. p. 118.**) Zu Pastrane in Spanien war die gewöhnliche Kost der Carmelitermönche blos ein Gericht Gemüse. Man hielt es für wohlschmeckend, wenn es nur warm war. Wenn man ein Gericht Erbsen oder Linsen zu Tische brachte, so waren deren so wenige, daß man sie auf den ersten Anblick gleich zählen konnte. An den großen Festtagen ließ der Prior die Portion durch ein klein Stück Schellfisch, aber ohne Brühe verstärken. Aber die eifrigsten unter ihnen konnten eine so köstliche Mahlzeit nicht einmal leiden. So daß, wenn sie das Amt des Eiferers hatten (d. h. desjenigen Mönchs, der außer der gewöhnlichen Ordensregelstrenge auch noch zu freiwilligen Entsagungen und Selbstpeinigungen ermunterte), sie gewiß dem Superior vorstellten, der Koch habe zu schwelgerisch bewirthet. Das gewöhnliche Getränk der Gesellschaft war bloßes Quellwasser. Trug es sich ja zu, daß Wein in das Kloster als Almosen geschickt wurde, so schenkte man ihn bei Tische zwar ein und bot ihn an; aber Wenige wollten ihn nehmen. Einige brachten die ganze Fastenzeit bei Wasser und Brod zu, andere mischten noch Wermuth oder Asche darunter. Sie umgaben ihre Tische mit Todtenköpfen und mit Tellern voll Asche. Andere ließen sich vom Durste quälen, und, um sich recht abzumatten, zwangen sie sich nur eine bestimmte Anzahl Schlucke Wassers zu thun, welche sie nie überschritten, so brennend der Durst auch seyn mochte. Ja einige haben 15 Jahre blos von Wasser und Brod gelebt. — Solche Beispiele von unnatürlichem selbst aufgelegten Fasten kommen öfters in der Klostergeschichte vor, und sie wiederholen sich vorzüglich dann, wenn ein ausgearteter Orden aufs Neue reformirt wurde, wo er dann

durch solche Strenge die verlorne Achtung und Theilnahme wieder zu gewinnen suchte. Noch mehr war dieß der Fall, wenn ein ganz neuer Orden entstand, der dann an Strenge und Klosterheiligkeit alle übrigen zu übertreffen suchte. Als Beispiel können wir hier den Carthäuser-, Carmeliter- und die Bettelorden anführen. Eine andere solche freiwillig übernommene Selbstpeinigung, die in manchen Klöstern zu den gesetzlich verordneten Bußübungen gehörte, aber als freiwillig übernommene Uebung für noch verdienstlicher galt, die auch vom Kloster ausging und zu ihrer Zeit beinahe in ganz Europa in fanatische Wuth ausartete, ist

b) das Geißeln. Als Bußmittel und als Züchtigung der Verbrecher war das Geißeln schon vor den Zeiten des Christenthums bekannt. Bei den Aegyptern geißelten sich die Priester der Diana Scythia und der Dea Syra, bei den Römern die Luperci oder die Priester des Pan. Der Umstand aber, daß auch Christus und die Apostel gegeißelt worden seien, gab der Andächtelei finsterer Zeiten Anlaß zu willkührlichen Selbstpeinigungen. Um an den Leiden Christi Theil zu nehmen, und sich der Entsündigung durch ihn desto gewisser zu machen, wurde es seit dem 10. Jahrhundert immer gewöhnlicher sich zu geißeln, d. h. mit einem peitschenartigen, mit Stacheln versehenem Instrumente zu zerfleischen. Doch erst seit dem 11. Jahrhundert wurde diese Art der Büßung allgemeiner, als Petrus Damianus von Ravenna, Abt des Benedictinerklosters Santa Croce d'Avellano bei Gubbia in Italien, später Cardinalbischof von Ostia, der Christenheit und ganz besonders den Mönchen die Geißelung zur Buße für ihre Sünden auf das Dringendste empfahl. Von nun an wurde das Geißeln, wie es früherhin nur Disciplinarstrafe gewesen war, eine freiwillige Bußübung, die bald in jedem Kloster, obgleich anfangs mit Widerspruch vieler Mönche, üblich wurde. Damianus schrieb selbst eine Schrift de laudibus flagellorum, in welcher er nicht nur enorme Selbstgeißelung gebot, sondern auch mit seinem eigenen Beispiele vorleuchtete. Er führte als Abt eines Benedictinerklosters seine Mönche zum Geißeln, als zu einer freiwilligen Uebung an, und vertheidigte dieß gegen alle Mönche, die dagegen auftraten. Besonders stellte er das Beispiel eines seiner Schüler, Dominicus des Bepanzerten, der ihn selbst in der fürchterlichsten Selbstgeißelung weit übertraf, zum Muster vor. (S. Opera de vita SS. Rudolphi Episcopi Eucubini et Dominici Loricati. Tom. II. l. I. ep. 19. p. 209 seqq. et Opusc. L. Institutio monialis ad Blancam ex Comitissa Sanctimonialem p. 334 seqq. Tom. III. Opp.) In der letztern Schrift wünscht er, daß Blanca diesen Dominicus selbst sehen möchte, weil er nicht im Stande sei, seine heilige Strenge nach Würden zu beschreiben; er nennt ihn auch anderswo seinen Lehrer und Herrn. Dieser Dominicus trug ungefähr 15 Jahre hindurch einen eisernen Panzer auf bloßem Leibe, so wie noch zwei eiserne Reifen um denselben und zwei andere um die Arme. Fast an jedem Tage sang er die Psalmen zweimal durch (wie pünctlich wurde hier das Gebot Jesu erfüllt: Ihr sollt nicht viel Worte machen, wenn ihr betet!), indem er sich unaufhörlich mit Besen züchtigte. Oefters that er unter seiner eisernen Last 1000 Kniebeugungen (metanoeas), wenn er den ganzen Psalter ohne Züchtigung hersagte. Er verwandelte einige Jahre vor seinem Tode die Besen in Peitschen von

Riemen und umschloß auch noch seine Hüften und Schenkel mit vier eisernen Reifen, bis er im Jahre 1062 sein Leben, auf welches er so lange losgestürmt hatte, endigte. Damianus war überzeugt, daß Dominicus die Wundenmale Jesu stets an sich getragen habe, und setzt hinzu, man könne in Ansehung seiner mit dem Nazianzischen Gregorius sagen: Vergieb es, o Christe, den frommen Seelen, welche übermäßig streng sind und gegen sich selbst wüthen. — Obgleich **Mabillon Annal. Ord. S. Benedict. Tom. IV. p.** 559 gut gezeigt hat, daß schon vor Damianus das Geißeln als freiwillige Bußübung sei empfohlen worden, so haben doch von seiner Zeit an mehrere andere Orden seine Ermahnung zum freiwilligen Geißeln wohl beachtet. Dominicaner und Franciscaner zeichneten sich bald als vorzügliche Geißler aus. — Uebrigens ist es bekannt, daß sich diese Geißlerwuth auch den Laien mittheilte, und daß sie eine besondere Episode in der Kirchengeschichte des Mittelalters bildet. Selbst Fürsten ließen sich entkleidet von ihren Beichtvätern geißeln. Ludwig **IX.** von Frankreich trug zu diesem Behufe eine elfenbeinerne Büchse mit fünf kleinen eisernen Ketten bei sich und ermunterte seinen Beichtvater derb zuzuschlagen. Auch theilte er dergleichen Kettenbüchsen an die Prinzen und Prinzessinnen seines Hauses und andere Vornehme als besondere Gnadengeschenke zu gleichem Gebrauche aus. Da aber die Geißlerwuth unter Laien nicht hierher gehört, so verweisen wir auf die zahlreich darüber vorhandenen Schriften, wovon wir nur anführen: Versuch einer Geschichte der christlichen Geißlergesellschaften u. s. w. von E. G. Förstemann in Stäudlins und Tzschirners Archiv für KG. 3r Bd. 1., 2. und 3. Stück, später als selbstständige Schrift, Halle in der Rengerschen Buchhandl. 1828. 8.

Wirft man nun noch einen Blick auf die zeither betrachteten Verpflichtungen und Leistungen derer, die sich dem Klosterleben widmeten, vor und nach ihrem abgelegten Gelübde, so fühlt man sich unwillkührlich gedrungen die obige Behauptung zu wiederholen, daß, wenn einmal Klosterleben seyn sollte, Benedicts Regel doch die zweckmäßigste war. Wie billig und zweckmäßig sind die Forderungen an seine Klosterleute gegen die unnatürlichen, überspannten und nutzlosen Aufgaben, welche spätere Ordensstifter ihren Anhängern bestimmten. Welche nützliche Leute waren die frühern Benedictiner, und wie wenig leisteten spätere Mönchsvereine, da man selbst die Frage aufwarf: ob ein Mönch auch arbeiten dürfe, und ob nicht das beschauliche Leben, der fromme Müßiggang und die bekannte Klostertugend weit über nützliche Körper- und Geistesbeschäftigung zu setzen sei. Wenigstens war es diese Ansicht mit, so wie der Müßiggang, der bald die meisten Orden in Mißcredit setzte und zu Ausschweifungen und Völlerei verführte. Wir gehen auf einen andern Punct über, der das innere Klosterleben betrifft, wir meinen

V) die Sustentationsmittel und Beköstigung der Klosterbewohner. — Wir können uns über den erstern Punct kürzer fassen, da wir bereits im Artikel Klerus, wozu wir im weitern Sinne auch die Klosterwelt rechneten, von den Quellen gesprochen haben, aus welchen seine Einkünfte flossen. Hier sei nur von den eigenthümlichen, besondern Erwerbsarten die Rede, wodurch die Klöster ihr Bestehen sicherten. Außer den allgemeinen Ursachen, wo-

durch der Gesammtklerus seine Einkünfte vermehrte und wovon wir Theil III. p. 91 ff. gesprochen haben, läßt sich von den Klöstern noch manches Eigenthümliche anführen, wodurch ihr Besitzthum im Laufe der Zeit sich ins Unglaubliche vermehrte.

a) **Einmal theilten sie mit den Kirchengebäuden die Begünstigung** (s. d. Art.), **daß man, ehe man zum Baue derselben schritt, die Mittel anwies, wodurch Kirchen und Klöster erhalten werden konnten.** Diese Mittel bestanden nun theils in bestimmten Geldsummen, oder in Ländereien, oder in zugewiesenen Zinsen. Da die Gründung der Klöster von Königen und Fürsten, von hohen Geistlichen oder von reichen Privatpersonen ausgingen, die sich dadurch den Himmel zu verdienen glaubten, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß schon die ursprüngliche Dotation nicht gering war.

b) Eine andere, nicht genug berücksichtigte Ursache des Klosterreichthums liegt auch **in dem Fleiße und der Cultur des Bodens von jenen Ländereien, die man den Klöstern zu ihrem Bestehen anwies.** Fleißige Mönche, so lange sie noch durch ihre Regel zur Handarbeit und namentlich zur Bodencultur verpflichtet waren, schufen aus Einöden und ausgerodeten Wäldern lachende und fruchtbare Gefilde. Wie einträglich wurden nun solche neue Schöpfungen in wenig Jahrzehnten; ja, wie steigerte sich ihr Werth nach einer Zeitdauer von Jahrhunderten! Man erwäge, was nach und nach aus den Schöpfungen der Benedictiner vom 6. bis 9. Jahrhundert geworden ist, und man wird nicht leugnen können, daß der wachsende Klosterreichthum der Benedictiner auch aus einer rühmlichen Quelle floß.

c) Besonders wird die Kunst und Schlauheit der Klosterobern gerühmt, die es trefflich verstanden, vortheilhafte Tauschverträge zu Stande zu bringen. S. z. B. das Verzeichniß in Ebersberg. tradit. Cod. 44.

d) Um ihres Schutzes, um ihres geistlichen Beistandes gewiß zu seyn, begaben sich viele freie Leute in ihre Hörigkeit, oder man bewilligte diesen gewisse Nutzbarkeiten unter der Bedingung des künftigen Heimfalls aller ihrer Besitzungen an das Kloster. S. Mösers Osnabrück. Geschichte, II. Urkunde. 35.

e) Wußten sie Lehne, oft mit Beistimmung der Lehnsherrn, in Eigenthum zu verwandeln oder diese erlaubten ihren Mannen und Leuten ganz im Allgemeinen unbewegliches und bewegliches Gut an Kirchen und Klöster zu überlassen. So 1259. Gleichense diplom. 537. — Wenk, hess. Geschichte, III. Urkunde 75.

f) Bisweilen nahmen Klöster reiche Personen als Mönche an, um sie zu beerben, während diese nach wie vor, weltlich außerhalb derselben lebten und nicht einmal die Kosten gewöhnlichen Unterhaltes verursachten. S. Innoc. III. decret. 598. — Schwarzacense chron. 20.

g) Kein Mönch durfte als ein habeloser Mensch irgend ein Eigenthum einem Dritten anweisen oder vermachen; wogegen umgekehrt die meisten Orden um die Mitte des 13. Jahrhunderts von den Päpsten das Recht erhielten, Erbschaften für die Mönche so an sich zu ziehen, als wären diese noch weltlichen Standes. Freilich wurde dieses Recht, welches den Klöstern ungeheuer viel Gut der sterbenden Verwandten

verschafft haben würde, von den lebenden Laien sehr oft bestritten und vereitelt. Schon 1142 gab Papst Innocenz II. den Mönchen in Montecassino jenes Recht, gleich den Laien zu erben (jedoch wurden Lehne ausgenommen). Es ist aber zweifelhaft, ob die Urkunde ächt ist; gewiß hingegen, daß sie nicht überall zur Vollziehung kam. Die Statuten von Verona setzen fest, daß Mönche und Weltgeistliche zwar nicht mit Brüdern weltlichen Standes, wohl aber mit Schwestern zu gleichen Theilen erben konnten.

h) Die kirchliche Gesetzgebung war der Erhaltung und Mehrung der geistlichen Güter sehr günstig, so z. B. in Hinsicht der gegen sie statt findenden Verjährung. 100 Jahre waren als Verjährung für ein Kloster bestimmt.

i) Vorzüglich aber kommt hier der oben schon bemerkte Umstand in Betracht, daß zur Zeit des Mittelalters die Pfarrgeistlichen immer mehr in der Achtung des Volks gegen die Kloster- oder Ordensgeistlichkeit sanken, und daß sich die Theilnahme und Freigebigkeit mehr auf die Klöster hinwendete. Darum waren Schenkungen eine vorzügliche Quelle des Reichthums in den Klöstern. Mit Recht sagt Wilhelm von Nangis (zu 1232) über die Zeit des heiligen Bernhard: „Die Für„sten und Prälaten waren den Mönchen überaus günstig, sie boten ihnen „freiwillig Aecker, Wiesen, Wälder und alles dar, was zur Anlegung „und Erhaltung der Klöster dienen konnte." Die Zahl der Urkunden, welche über Schenkungen auf uns gekommen sind, ist sehr groß. (S. z. B. die Anzahl in den Monum. boicis, die Traditiones Fuldenses u. a.) Vom Kloster Ebersperg sind allein 328 Schenkungsnummern. Die Erlaubniß, zum Klosterbau bei den Gläubigen zu sammeln, wirkte ebenfalls wie eine Schenkung. Diese fanden theils statt unter Lebenden, theils letztwillig auf dem Todtenbette. Und wie viel Gelegenheit zur Einwirkung hatten nicht die Geistlichen als Pfleger von kranken oft sterbenden Pilgern, als Vorsteher von Hospitälern, als Schreiber von Testamenten u. s. w. Aber freilich wurden schlechte Mittel keineswegs immer verschmäht, und die Ermahnung, seine Sünden durch Schenkungen auf dem Todtenbette gut zu machen, ging oft aus Habsucht hervor. Oder wenn man diese nicht geradezu aussprechen wollte, so fragte man wohl den Kranken: „Willst du die Mönchskutte anziehen?" — und wenn der oft Besinnungslose oder der Folgen nicht Eingedenkende mit Ja antwortete, so behauptete man: das Vermögen sei hiermit dem Kloster übergeben. — Nicht immer war ein Angehöriger zur Hand, zornig und gewandt, um (wie in einem Innocenz III. zur Entscheidung vorgelegten Falle) zu beweisen, daß der Kranke nicht wisse, was er rede. Jener Verwandte that nämlich unmittelbar auf die Frage: „Willst du die Mönchskutte anziehen?" die zweite — willst du ein Esel seyn?" worauf gleich andächtig die Bejahung folgte. — Noch lebhafter, als mit den Verwandten, wurde bisweilen der Streit, wenn man sich der Erbschaften von Geistlichen anmaßte, die nicht zum Kloster gehörten, und auf deren Güter, wenn sie ohne Willenserklärung gestorben waren, der Bischof ein näheres Anrecht behauptete.

Den Schenkungen waren oft Bedingungen, in der Regel geistlicher, bisweilen aber auch anderer Art hinzugefügt. Am häufigsten wurden Seelenmessen verlangt und versprochen, oder auch, daß man,

wenn sich der Schenkende eine Messe bestellte, diese in seiner Gegenwart lese. Mehrere Male behielten sich die Stifter gewisse Einnahmen in Natur vor, welche in ihrer Abwesenheit den Armen zu gut kommen sollten. Abweichungen von den vorgeschriebenen Zwecken und eigenmächtige Abänderungen waren theils durch päpstliche und kirchliche Vorschriften untersagt, theils wurden auch vom Schenker sogleich Strafen und Verwünschungen hinzugefügt, so z. B. daß Aebtissin, Priorin, Kellnerin bis zur gesetzlichen Vollziehung bei Wasser und Brod leben sollten.

Manche Stiftungen gedachten mehr des Leibes, als des Geistes; denn neben einzelnen, zu Büchern, zum Unterrichte eines Kindes, zu Lichtern auf dem Altare finden sich häufigere folgender Art: — zu Weißbrod und ein Gericht mehr, — um Pelze für die Schwestern zu kaufen, — zu Lichtern, damit die Schwestern im Schlafzimmer sehen können, und von der ihrem schwächlichen Geschlechte eigenthümlichen Furcht befreit werden; — zu einer Erquickung jedesmal, wenn die Schwestern Blut lassen; zu Wein, weil um dessen Mangels willen gelehrte und gewiegte Personen nicht eintreten wollten; zu Wein und Fischen, und wenn ja die Einnahme zu etwas anderem verwandt wird, fällt sie an die Geber zurück, zu Nahrungsmitteln, und wer die Stiftung dazu nicht treulich verwendet, dessen Theil soll seyn mit Judas und Nero u. s. w. (Wir haben im Artikel Gastfreundschaft 2r Bd. p. 178 gezeigt, daß die Sitte schon alt sei, bei Vermächtnissen gräßliche Verwünschungen gegen solche auszusprechen, die das Legirte seiner Bestimmung gemäß nicht anwenden würden.) — Während Manche ein Begräbniß im Kloster, oder Seelenmessen am Todestage als etwas sehr Wichtiges ausbedungen, ordnete ein Ritter von Ilburg im Jahre 1297, daß an seinem Todestage im Kloster ein Fest gefeiert werde mit Weizenbrod, frischer Butter, Eiern, Fischen, Wein, Meth und Luckauer Bier. Aus solchen und ähnlichen Vermächtnissen, so wie aus dem steigenden Reichthum der meisten Orden, läßt es sich erklären, wie früher oder später in jedem Kloster Schwelgerei üblich werden mußte. Freilich erschraken Ernstere hierüber und dachten daran, nicht blos ein Maaß des Genusses, sondern überhaupt ein Maaß des Besitzes und des Reichthums festzusetzen. Aber nur in den Bettelorden erhob man solche einzelne Anregungen zur Regel, und brachte sie zur Vollziehung, obgleich auch hier nicht immer der Erfolg dem Gebote entsprach.

Was nun die Verpflegung der Klosterbewohner durch Speise und Trank betrifft, so treten wir auch hier ganz verschiedenen Erscheinungen entgegen. Einen glücklichen Mittelweg hatte Benedicts Regel gebahnt. Andere Ordensstifter drängten zu einer angeblich verdienstlichen Strenge und Entsagung hin, welche körperliche Erschöpfung, ja Krankheiten nach sich zog. Noch andere Orden, wenn sie eine Zeit lang bestanden hatten und zu Reichthum gelangt waren, verfielen in Ueppigkeit und Schwelgerei. Bisweilen äußerten auch die Aebte und die Klostervögte Einfluß auf die Verpflegung des Klosterpersonals, obgleich in den meisten Klöstern bestimmte Verordnungen vorhanden waren, wann strenger oder milder gefastet werden solle, wie oft und wie viel Mönchen, Laienbrüdern, Dienstboten u. a. an Fleisch, Brod, Bier, Wein und dergleichen zukam.

Daß nun auch hier ein glücklicher Mittelweg von Benedict eingeschlagen wurde, ergiebt sich aus seiner Regel Cap. 39—41., wo von den Speisen, von den Getränken und den Stunden der Mahlzeit die Rede ist. Vergl. Holsten. l. I. P. II. p. 41 seqq. Täglich, sowohl Mittags als gegen Abend, sollten zweierlei gekochte Gemüse, pulmentaria, aufgesetzt werden, wovon jedem die Wahl überlassen sei. Auch noch Obst und junge Kräuter, wenn es die Zeit mit sich brächte, als dritte Speise; dann ein Pfund Brod für jeden einzelnen; nur bei schwerer Arbeit solle der Abt nach Gutbefinden etwas mehr vertheilen lassen. — Von dem Getränke. Ob es gleich geschrieben stehe, der Wein gehöre nicht für die Mönche, so sollten sie doch täglich eine halbe hemana erhalten, weil sie sich heutiges Tages nicht an jenen Ausspruch halten wollten. — Denen Gott die Gabe der Enthaltsamkeit geschenkt habe, diese würden ihren eigenen Lohn empfangen. Wegen der Hitze, oder wegen der Arbeit könne der Vorsteher das Maaß nach Gutbefinden vergrößern; doch solle sich keiner satt trinken, auch nicht murren, wenn ihm etwas abgebrochen oder wohl gar gänzlich entzogen werde. — Von den Stunden der Mahlzeit. Vom Passahfeste bis zu Pfingsten sollten sie um die sechste Stunde, also um Mittag, speisen, und dann wieder gegen Abend. Im Sommer von Pfingsten an des Mittwochs und des Freitags fasten bis zur neunten Stunde, wenn es anders die Feldarbeit und die Hitze zulasse. Vom September an um die neunte Stunde jedesmal speisen, in der Fasten aber erst gegen Abend, doch jederzeit noch bei Abend vor dem Lichtanzünden.

Man sieht aus dieser Anordnung Benedicts, daß er weder die übertriebene Strenge billigte, von welcher Cassian in Beziehung auf die ägyptischen Mönche spricht, welche Kräuter mit Salz gewürzt, schon als eine köstliche Speise betrachten mußten, noch auch die spätern Uebertreibungen der Art im Mönchsleben gebilligt haben würde. Mehrere Jahrhunderte hindurch, wo Benedicts Regel im Abendlande das größte Ansehen behauptete, mag man diesen Mittelweg zwischen dem Zuviel und Zuwenig in Absicht auf die Klosterkost betreten haben. Als aber die Reformen des Benedictinerordens erfolgten, als immer neue Ordenszweige und neue Orden entstanden, und diese durch eine besondere Strenge Aufmerksamkeit erregen wollten, da wurde gewöhnlich zu der neuen, strengen Klosterdisciplin auch ein strenges Fasten gerechnet. Die Uebertreibungen in dieser Art waren oft arg, und es mußte selbst gesetzlich eingeschritten werden, um dieser Strenge zu steuern, weil sie gefährliche Krankheiten und einen frühen Tod bei mehrern Klosterleuten herbeiführte. Fast das Unmögliche und Unglaubliche leisteten und verlangten hier mehrere Ordensstifter und Reformatoren. Dieß gilt namentlich von Bernhard dem Heiligen oder von Clairvaux, der, obgleich von Natur schwächlich, sich in ausgesuchten Qualen in Fasten und Wachen, fast das Unmögliche zumuthete. Der Biograph dieses merkwürdigen Mannes sagt darum sehr wahr von ihm: „Er verstand es „gleich gut im Kloster den vollkommenen Mönch zu spielen und außer„halb desselben in die Händel des Staats und der Kirche mit Nach„druck einzugreifen.“ Hierher gehören auch Franciscus, der den Kreis seiner Brüder durch ausgesuchte Qualen erbaute. Den Bruder Esel, wie er seinen Körper nannte, peinigte er auf mannigfaltige Art, indem

er sich in Eisgruben stürzte und in denselben bis zum Erstarren verweilte, oder sich nackend in den Schnee legte oder selbst das vierzigtägige Fasten Jesu buchstäblich nahm und zu üben versuchte. Welche Kost mochte Franciscus seinen Mönchen zumuthen, von dessen Regel Innocenz III. selbst versicherte, sie sei mehr für Schweine, als für Menschen geschrieben. Ein noch blühender Zweig der Franciscanergesellschaft, die Kapuziner, nahmen selbst das tägliche Fasten an, d. h. ein solches Versagen der Speisen und der Getränke, wie es in andern Klöstern nur während der eigentlichen Fastenwochen beobachtet zu werden pflegte. Noch weiter ging der oben erwähnte Franciscus von Paula, durch dessen Bemühen dem Franciscanerorden ein neuer Zweig entsproßte. Er wagte es zuerst in seinem Orden den drei Gelübden noch das vierte eines beständigen Fastenlebens hinzuzufügen, denn das Fasten, sagte er, ist das Oel, das überall oben schwimmen muß. Darum war nicht blos der Genuß des Fleisches verboten, sondern auch alles dessen, was vom Fleische kommt, als Eier, Milch, Butter und Käse; nur Brod, Wasser und Oel waren verstattet. Daß nun diese und ähnliche Ordensstifter und Reformatoren wenigstens in den ersten Zeiten ihrer eingeführten strengen Regel ihren Mönchen und Nonnen sehr magere Kost zumutheten, ist schon an sich wahrscheinlich und die Nachrichten von einzelnen Klosterheiligen, die es namentlich im Fasten zu einer gewissen Virtuosität gebracht hatten, fallen immer in die Zeiten des Mittelalters, wo sich gewisse Orden reformiren oder ganz neue entstehen.

Allein die immer und immer wiederkehrende Erscheinung in dieser Beziehung war die, daß die Mönche und Nonnen solcher strengen Regeln die übertriebenen Fastengebote bald lästig fanden, und daß der schnell und leicht erworbene Reichthum der Klöster den Wunsch nach einer reichlichern und feinern Kost unterstützten. Manche Klöster, gleichsam erstaunt darüber, wie der Reichthum, den die kargen Vorfahren gesammelt hatten, so lange habe unbenutzt bleiben können, überließen sich einem ungemessenen Wohlleben. Ihre Aebte lebten bald mehr außer den Klöstern als in denselben und gaben sich allen weltlichen Vergnügungen ihrer Zeit hin. Allen Orden zur Zeit ihres Verfalls, warf man Ueppigkeit und Völlerei vor, und in Zeitaltern, die der Reformation vorhergingen, waren die Tischfreuden des Klerus und besonders des Klosterklerus häufig ein Gegenstand der Satyre. Eine sich darauf beziehende Stelle aus einem Briefe des Erasmus an den Bischof zu Basel haben wir im Artikel Fasten, 2r Bd. p. 76 angeführt und viele satyrische Anspielungen der Art findet man besonders in den bekannten epistolis viror. obscuror. Auch muß der Uebelstand wirklich groß gewesen seyn, wenn man darauf achtet, was von der Küche einzelner Klöster erzählt wird. So soll man in einem gewissen Zeitraume im Kloster von St. Gallen täglich mehr als 10 Gerichte gegessen haben. Vergl. Monum. boica III. 91. IV. 90. VIII. 146. — Arx Geschichte von St. Gallen I. p. 471. — Wünscht man mehrere Beispiele der Art zu lesen, so finden sich oft sehr interessante, ins Einzelne gehende Nachrichten darüber in den Städtechroniken jener Zeit.

Oft kam es sogar zu Thätlichkeiten und unanständigen Auftritten, wenn eine zu karge Beköstigung vom Abte ausging. Bisweilen hatten auch Abt und Mönche Grund sich über die Klostervögte und welt-

liche Verwalter zu beschweren, welche die Lebensmittel in ihre ausschließliche Verwahrung nahmen, davon ihre Freunde und Verwandte reichlich bewirtheten, jenen aber so viel oder so wenig gaben, als ihnen gut dünkte. (S. Lünigs spicileg. ecclesiast. v. Kermes, Urk. 51.) Nicht immer wurden Angelegenheiten dieser Art mit Anstand und Besonnenheit verhandelt, wie folgender Vorfall beweist: Die Mönche auf dem Petersberge bei Halle nahmen sich einst, als ihnen das dargebrachte Getränk nicht behagte, mit Gewalt so viel Wein aus dem Keller, daß sie sich betranken, und in der Nacht, als wahrscheinlich durch ihre Schuld Feuer auskam, nicht im Stande waren beim Löschen Hülfe zu leisten. Das Kloster brannte nieder. (S. Chronic. Montis seren. zu 1199.)

Hier, wo von der Beköstigung der Klöster die Rede war, scheint auch der passende Ort zu seyn, etwas von der Gastfreundschaft zu erwähnen, wozu sich die Klöster verpflichtet fühlten. — Wir haben oben im zweiten Bande p. 166 ff. einen Artikel gegeben, überschrieben: „Gastfreundschaft im Leben der frühesten Christen," und dort zu den Ursachen dieser veränderten Sitte vom 4. Jahrhundert abwärts auch das Klosterleben angeführt. Wir nehmen hier den Faden jener Untersuchung wieder auf und bemerken darüber Folgendes: War die Gastfreundschaft in dem Privatleben der frühesten Christen, wo sie in kleinern Gemeinden von Außen oft hart bedrückt lebten, rühmlich geübt worden, so verlor sie sich auch nicht, als das Christenthum zur Staatsreligion sich erhob. Nur wurde sie bei völlig veränderten Sitten und Umständen mehr Sache der christlichen Obrigkeiten und besonders der Klöster. Hier ist es, wo wir eine sehr rühmliche Seite des Mönchthums hervorheben müssen. In der guten alten Zeit der Benedictinermönche mehrte sich nicht nur durch Fleiß und Sparsamkeit das Klostervermögen, sondern sie theilten auch gern und willig von ihrem Ueberflusse mit. Da fand der müde Wanderer im Kloster ein willkommenes Obdach und bessere Kost, als die Mönche sich selbst gestatteten, da gewährte man den Kranken Pflege und Heilung, da klopfte der Arme und Hungrige nie vergeblich an die Klosterpforte. An derselben saß besonders ein strenger und frommer Mönch, welcher alle Pilger, Arme und Reisende aufnahm und sie erst ins Gebetzimmer führte, dann ins Gastzimmer, wo man ihnen die Füße wusch und Nahrung reichte. Minder strenge Orden ließen auch Weiber bis ins Oratorium führen, nicht aber in die Zellen; strengere Orden ließen ihnen den Bedarf an einen mit leichtem Dache gegen Regen geschützten Platz vor das Kloster bringen. Einsiedlern, die abgelegen in Hütten oder Höhlen wohnten, und nur alle Sonntage zu gemeinsamem Gottesdienst ins Kloster kamen, wurde das Essen gewöhnlich auf ganze Wochen hinaus geschickt oder mitgegeben. Personen aus Klöstern und Stiftern, mit denen man in engerer Verbindung stand, hatten natürlich doppelte Anrechte auf gastfreundliche Behandlung. Damit sich aber Unberechtigte nicht unter diesem Vorgeben einschleichen möchten, mußte sich jeder über seine Stellung durch schriftliche Zeugnisse seiner Obern ausweisen.

Diese Gastfreundschaft der Klöster wurde auch nicht selten von Seiten der Laien gemißbraucht. Man brauchte nicht blos List, sondern auch Gewalt, um in die Klöster aufgenommen zu werden, so daß diese

sich königliche und kaiserliche Freibriefe geben ließen, um gegen willkührliche Einlagerung und Behandlung von Beamten, Adelichen und Prälaten geschützt zu seyn. Ueber Nahrung und Wohnung hinaus verlangten manche Uebermüthige auch Kleider, Pferde, Lastthiere, Reisegeld und dergleichen. Wenn die Könige selbst so verfuhren (so hatte Heinrich II. von England seine Pferde in mehrere Abteien eingestellt. Die Abtei von St. Albans hatte einen Gaststall auf 300 Pferde), wenn sie nicht blos sich, sondern auch gleich den Adelichen ihre Pferde, Hunde und Jagdvögel in die Kost gaben, dann halfen freilich weltliche Schutzmittel nicht mehr aus, und man griff zu den oft wirksamern geistlichen Strafen.

Die Ankunft so vieler Gäste vertrug sich oft nicht mit dem beharrlichen Stillschweigen, welches manche Regel verlangte. (Claß Geschichte von Würtemberg II. 48. — Urban IV. gab fremden Mönchen, wenn sie in ein Kloster nach Compiegne kämen, die Erlaubniß zu reden, ob es gleich ihr Gelübde sonst untersagte.) Man hatte aber die Zeichensprache durch die umständlichsten Vorschriften und fleißige Uebungen auf einen hohen Grad der Vollkommenheit gebracht. So gab es Zeichen (meist durch Hände und Finger) für alle Eßwaaren, Getränke, Kleidungsstücke und dergleichen. Ein Finger unter das Auge gelegt bedeutete z. B. Kirschen, der kleine Finger an die Lippen gelegt bedeutete (ein Angedenken an säugende Kinder), Milch u. s. w. Auch ist im Ganzen genommen, wenn nicht ein Orden dem überspanntesten Fanatismus huldigte, die Krankenpflege der Klosterbewohner zu rühmen. Man hatte gewöhnlich eigene Krankenzimmer, und die Krankenkost war eine bessere als die gewöhnliche Mönchskost. Darum fehlte es auch nicht an Fällen, wo sich Mönche krank stellten, um auf einige Zeit besser verpflegt zu werden. — Gehen wir auf einen andern Punct über, der im Mönchs- und Nonnenleben nicht unerheblich war, nämlich

VI) auf die Kleidung derselben. — Auch hier müssen wir der Regel Benedicts den Lobspruch ertheilen, daß sie das Vernünftige und Zweckmäßige anordnete. In Benedicts Regel Cap. 55. (s. **Holsten. Cod. regular. P. II. p. 51 seqq.**), überschrieben **de vestiariis et calciariis fratrum**, heißt es: „Die Kleidung solle nach dem „Klima eingerichtet seyn, zwei Capuzen, eine rauhe für den Winter „und eine glatte für den Sommer, und zwei Tuniken des Wechsels „und des Waschens wegen wären hinreichend, eine Jacke zur Arbeit, „dann Strümpfe und Schuhe. Auf Farbe und Stoff sei keine Rücksicht zu nehmen, sondern zu kaufen, wie es am leichtesten und wohlfeilsten zu haben sei. Die Kürze und Länge der Kleidung solle der „Abt bestimmen. Bei dem Empfange der Kleidungsstücke müßten die „alten zurückgegeben werden, um sie unter die Armen zu vertheilen. „Keiner solle ein Stück tragen, welches er nicht vom Abte empfangen „habe.“ Aus dieser Anordnung sieht man, wie Benedict gleich weit entfernt war von dem Cynismus und der mystischen Tändelei der Mönche im Oriente, wie sie Cassian schildert und auch von der spätern armseligen, dem Klima widersprechenden Kleidung der Franciscaner-, Barfüßer- und Kapuziner-Mönche. Eine merkwürdige Stelle über die ägyptischen Asceten, welche die Vorbilder aller Mönche in den übrigen

Ländern waren, findet sich in Sozomenus h. e. III. 13. Hier heißt es: „Zur Zeit des Constantius entstanden eine Art Mönche, die sich „Tabennisiten, von der Insel Tabenna, nannten, und die den Elias „nachzuahmen suchten. Ihr Oberhaupt war Pachomius. Sie trugen „Felle, theils ihren Eifer anzuzeigen, dem Elias nachzustreben; theils „um darzuthun, wie bereit sie wären, allen Sinnengenuß zu bekäm- „pfen. Ferner trugen sie Unterkleider ohne Aermel, um anzudeuten, „daß ihre Hände frei von allem Unrechte und von aller Beleidigung „wären. Ueber den Kopf hatten sie eine Kapuze gezogen (κουκούλιον), „um zu zeigen, wie einfach ihr Leben sei, weil man sonst den Kopf der „Kinder mit einer solchen Kapuze bedeckte, um sie gegen die Hitze und die „Kälte zu sichern." — Ueberdieß hatten sie noch einen Gürtel um die Lenden und eine Art Mantel um die Schulter, ἀναβολαῖον, Umwurf, um zu beweisen, wie bereitwillig sie wären, Gott zu dienen und seinen Befehl auszuführen. — Hieronymus aber vergleicht die Asceten, welche Kapuzen wie die Kinder trugen, mit Uhu und Eulen, ep. XXII. ad Eustach.

Wir haben deshalb diese Stelle im Auszuge mitgetheilt, um zu zeigen, wie die frühere schwärmerische Ueberspannung der Mönche im Oriente doch auch in der spätern Zeit im Abendlande Nachahmer fand, daß aber von dieser Verirrung der alte Benedictinerorden freizusprechen ist.

Betrachtet man die Mönchskleidung im Allgemeinen, so läßt sich von ihr behaupten, daß sie in Form und Schnitt etwas Alterthümliches hat und einfach und weit ist. Die Farben sind meist dunkel, schwarz, grau, braun, wechselt aber auch zuweilen mit weiß ab. Sie ermangelt der Kunstform, ist ähnlich einem in gleicher Weite herabfallenden Sacke (daher Mönchskutte), und ist wohl mit aus dem Kleide der Büßenden in der alten Kirche zu erklären, indem der Mönchsstand nach den Aussprüchen berühmter Kirchenlehrer ein fortdauernder Bußstand seyn sollte. — Wie wir bereits gesehen haben, legte Benedict in seiner Regel keinen besondern Werth auf die Kleidung; diejenige, die er vorschrieb, war ungefähr die Tracht der damaligen Landleute. Später jedoch nahmen sie mehr eine gleichmäßige Tracht an. Sie kleideten sich in weiße weite Kutten mit weiten Aermeln, nebst einer weißen Kopfkappe, die oben ganz zugespitzt war. Das Schulterkleid war schwarz. So sieht man sie auf Gemälden. Je mehr aber in der Folge ein Orden sich durch Strenge auszuzeichnen suchte, desto mehr machte er dieß auch bemerkbar in der Kleidung. Demuth und Entsagung sollte auch das äußere Gewand ausdrücken. Darum entbehrten auch die Mönche mancher Orden solcher Kleidungsstücke, welche die Laien für unentbehrlich hielten, oder sie trugen dieselben von einer Beschaffenheit und auf eine Art, die sehr unbequem waren. Uebrigens würde es fast unmöglich seyn, die verschiedenen Nuancen der Mönchskleidung darzustellen, wie sehr sie sich auch im Wesentlichen immer ähnlich bleibt. Am besten wird man dieß einsehen, wenn man Werke, wie „Helyot's ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden," zur Hand hat. Hier können das eben Gesagte die mannigfaltigsten Abbildungen am besten erläutern. Wir wollen daher nur einzelne Bestandtheile der Mönchskleidung besonders betrachten, entweder, weil wir sie so ziemlich bei allen Ordensleuten wiederfinden, oder weil sie an merkwürdige

Eigenthümlichkeiten der Mönchsgeschichte erinnern. Wir machen den Anfang mit der **Kopfbedeckung.** Schon Cassian erzählt von den Mönchen seiner Zeit, daß sie eine Art größerer Haube, die bis an die Schultern reichte, getragen hätten, wie sie ungefähr kleine Kinder bei Tag und Nacht zu tragen pflegten, um damit kindliche Einfalt und Unschuld anzuzeigen. Man nannte sie Cucullus. Wichtiger hat sich aber in dieser Beziehung die Benennung capa, cappa, capitium, caputium gemacht, wovon das spätere Kapuze abgeleitet wird. Man nimmt an, daß eine Art Oberkleid auch unter den Laien gewöhnlich gewesen sei, dessen sich Weiber und Männer bei unfreundlicher Witterung bedienten, besonders aber Kaufleute auf ihren Reisen. An diesem weiten Kleide mit eben so weiten Aermeln sei am Halse eine Kopfbedeckung angenäht gewesen, die man zurückschlagen oder auch bei ungünstiger Witterung über Kopf und Gesicht ziehen konnte. Diese bequeme und nichts weniger als luxuriöse Kleidung hätten die Mönche angenommen und auch da beibehalten, wo dieselbe durch die wechselnde Mode bei den Laien längst ungewöhnlich geworden sei. Wie aber diese Kapuze Veranlassung wurde, daß ein ganz neuer Sprößling des Franciscanerordens unter dem Namen der Kapuziner entstand und so wichtig in der Mönchswelt wurde, ist von uns oben p. 24 in der ersten Abtheilung d. Art. gezeigt worden. Die Kapuziner unterscheiden sich von den übrigen Franciscanern durch nichts, als durch ihre spitzig zugehende Kapuze und durch den langen Bart. Uebrigens haben die graue, wollene Kutte alle Franciscaner mit einander gemein, so wie den Strick um den Leib, an dem ein knotiger Geißelstrick hängt, und die runde und kurze Kapuze. Man leitet das Wort Kapuze wohl am natürlichsten von caput her, indem es Kopfbedeckung bezeichnen sollte; mehr fern scheint die Ableitung von dem altdeutschen **kappen**, d. i. bedecken, zu liegen. Uebrigens findet man bei Helyot l. l. 7r Band mehrere Franciscaner- und Kapuzinermönche, theils mit, theils ohne Mantel und Hut abgebildet, welche Kleidungsstücke sie auf Reisen tragen durften. Wenn man Kapuze und Strick ausnimmt, hat die Tracht etwas Aehnliches bei den heutigen Griechen, Türken und bei den polnischen Juden. Wir gehen zu einem andern Kleidungsstücke der Mönche über, welches besonders im Carmeliterorden eine große Rolle gespielt hat,

das Scapulier. Darunter versteht man denjenigen Theil eines Mönchskleides, welcher ohne Aermel ist (daher auch Armiclausa genannt) und blos aus zwei Lappen von Tuch besteht, wovon der eine über die Schulter, der andere über die Brust hängt. Es hat seinen Namen von Scapula, das Schulterblatt, und könnte darum Schulterkleid heißen. Es ist ein Bestandtheil der Mönchskleidung in mehrern Orden, und geht bei den eigentlichen Ordensleuten bis auf die Füße, bei den Laienbrüdern aber nur bis an die Knie. Dieses Scapulier hat besonders im Carmeliterorden eine große Rolle gespielt. Wenn dieser Orden an Unverschämtheit im Lügen alle andere übertroffen hat, so hat er dieß auch in Absicht auf das Scapuliermährchen bewiesen. Ein alter Ordensgeneral der Carmeliter, Simon Stoch oder Stock in England, so erzählt man, habe die Jungfrau Maria gebeten, den Carmelitern, die von ihr den Namen führten, ein Gnadenzeichen zu geben. Die Jungfrau sei ihm erschienen und habe das Scapulier in der Hand

haltend zu ihm gesagt: **Dilectissime fili, recipe hoc tui ordinis Scapulare meae confraternitatis signum, tibi et cunctis Carmelitis privilegium, in quo moriens aeternum non patietur incendium, ecce signum salutis, salus in periculis, foedus pacis et pacti sempiterni.** Diese Erscheinung soll sich 1251 zugetragen haben, und gleich darauf sei Simon zu einem Sterbenden gerufen worden, der mit der Verzweiflung ringend von Gott und den Sakramenten nichts habe hören wollen, und immer gerufen habe: Ich bin verdammt! Sobald aber Stock über diesen Unglücklichen das Scapulier geworfen, sei er ruhig geworden, habe die Kirchensakramente empfangen und bald darauf seinen Geist aufgegeben. Ja, er sei auch nach seinem Tode erschienen und habe versichert, daß es wohl um ihn stehe, indem er durch das Scapulier, als durch einen Schild den Nachstellungen des Teufels entgangen sei. — Außer dieser Erscheinung sollen sich noch mehrere ähnliche zugetragen haben, und man beruft sich besonders auf eine Bulle des Papstes Johann XXII., in welcher vorgegeben wird, daß ihm ebenfalls die heilige Jungfrau als Carmeliterin erschienen sei mit dem Versprechen, die Carmeliter und die Brüder des Scapuliers sollten nicht länger, als bis zum nächsten Sonntage im Fegefeuer bleiben, wenn sie nämlich das Scapulier bis an ihren Tod trügen, die Keuschheit bewahrten, die canonischen Stunden abwarteten und sich alle Mittwochen und Sonnabende des Fleisches enthielten. Zwar hat es auch nicht in der römischen Kirche an einsichtsvollen Kirchenhistorikern gefehlt, die diese Mährchen in ihrer wahren Gestalt zeigten, wie z. B. der Pariser Theolog Johannes Launoy; dessen ungeachtet aber hat man nicht aufgehört, die Sache als historische Wahrheit zu betrachten, und noch 1751 wurde zu Regensburg und an einigen andern Orten ein 500jähriges Scapulierjubiläum gefeiert. Ihre anfangs weiß und braun gestreiften Mäntel vertauschten sie mit ganz weißen, unter denen sie sonst schwarze, seit der Mitte des 15. Jahrhunderts aber kastanienbraune Kutten trugen. In jenem gestreiften Mantel sieht man sie auch bei Helyot abgebildet und unter den Abbildungen selbst liest man, daß dieselben von Gemälden entnommen sind, welche in den Kirchen der Carmeliterklöster sich befinden. Die Zeichnung Thl. I. p. 370 soll von einem Gemälde in einem Kloster zu Antwerpen entnommen seyn.

Uebrigens entstand auch noch eine Brüderschaft vom Scapulier beiderlei Geschlechts, die sich zur Ehre der Maria verbanden, wöchentlich einmal oder mehrmals zu fasten, täglich das Vaterunser und Ave Maria oft zu beten und am Halse zwei kleine Stücken von dunkelbraunem, nur von den Carmelitern consecrirtem Tuche in Form eines Scapuliers zu tragen. Diese Scapuliergesellschaft vereinigte sich jährlich an dem davon benannten Feste, am 16. Julius, in einer besondern Kirche zum Gebete. Vergl. **Joh. de Launoy dissert. duplex** (die erste) **de origine et confirm. privilegiati Scapularis Carmelitar. Lugd. Batav. 1642.** Uebrigens findet sich in Müllers Lexik. d. Kirchenrechts und der röm. kathol. Liturgie p. 251 in den Noten eine Conjectur über den Ursprung des Scapuliers, die nicht unwahrscheinlich ist. „Das Scapulier," sagt hier Müller, „war eine „Art Schürze, welche die Benedictiner zuerst, wahrscheinlich zur Scho„nung ihrer Ordenskleider bei ihren Handarbeiten trugen. Die Car-

„meliter verkleinerten dasselbe und machten es zu einem Zeichen der
„Verehrung der Mutter Gottes. Auf den beiden Läppchen, die von
„den Schultern auf Brust und Rücken herabhingen, wurden Bil-
„der gemalt."

Die spätern strengen Orden gestatteten, was die Unterkleider anbetrifft, entweder gar keine, oder nur hänfene Hemden und solche, die von grobem Zeuge verfertigt waren.

Auch die Fußbekleidung ist im Mönchsleben nicht unbeachtet geblieben. Cassian bereits schildert die ägyptischen Mönche als solche, die nur Sandalen getragen oder völlig barfuß gegangen seien. Aus falsch verstandenen Aussprüchen Jesu, z. B. Matth. 10, 9—10, nahm die spätere Klosterschwärmerei diesen Umstand wieder auf und suchte auch darin ein besonderes Verdienst. Jedoch bilden die sogenannten Barfüßermönche keinen besondern Orden, sondern es giebt nur in mehrern Bettelorden, z. B. den Carmelitern, Franciscanern, Augustinern, Congregationen von Barfüßern und Barfüßerinnen. Auch theilen sie sich wieder in strenge und minder strenge Barfüßer ein. Die letztern tragen nur Sohlen auf dem Fußblatte, die mit Bändern um den übrigens nackten Fuß befestigt sind; die erstern gehen ganz barfuß. Dazu gehören z. B. die Alcantariner, nach der Reform Peters von Alcantara. Man findet diese noch häufig in Spanien und Portugal, seltener in Italien.

Hier wäre auch der Ort noch, von einem Bestandtheile der Mönchstracht zu sprechen, nämlich von der Tonsur, weil diese vom Klosterleben ausgegangen ist und sich auf den übrigen Klerus verbreitet hat. Allein da das dahin gehörige Material einen größern Raum einnimmt, und wir den gegenwärtigen Artikel nicht allzusehr erweitern wollen, so werden wir weiter unten einen besondern Artikel geben, auf welchen wir hiermit verweisen. Was die Abbildung der Mönchstracht betrifft, so ist im Ganzen genommen das mehrmals angeführte Werk von Helyot immer noch brauchbar, obgleich illuminirte Kupfer die Sache noch mehr veranschaulichen würden. Uebrigens ist freilich der Kritik des Verfassers nicht immer zu trauen, und mehrere Abbildungen mögen darum auch nur Kinder der Phantasie, nicht aber der Wirklichkeit, seyn. Dieß gilt besonders von den Abbildungen der geistlichen Ritterorden, von welchen ebenfalls in einem besondern Artikel die Rede seyn wird.

Wir theilen hier eine Stelle aus Raumers Geschichte der Hohenstaufen 6. Bd. p. 281 und 82 mit, weil sie einiges Licht auf das Kleiderwesen der Mönche im Mittelalter wirft. „Die Fragen über die
„Kleidungen," heißt es hier, „wurden mit großem Eifer behandelt,
„und wenn Kloster und Orden sich hierbei in die Quere kamen, so
„entstand heftiger, selbst bis zur päpstlichen Entscheidung hinangetrie-
„bener Streit. Das Recht der Erfindung, des ungestörten Besitzes,
„der Vorzug größerer Heiligkeit und Entsagung wurde geltend gemacht.
„An den Kleidern konnte man Orden, Abtheilung, Würde so erkennen,
„wie Regimenter und Offiziere in unsern Tagen. Nur daß man sich
„jetzt in Pracht, Farben und Stickereien überbietet, während damals
„Armuth, Entsagung, Einfachheit auch in der Kleidung überall sich zeigen
„sollte. Viele Kirchengesetze, welche den Gebrauch bunter Zeuge, kost-
„barer Pelze, goldener Ringe und dergleichen gar oft untersagen, bewei-

„ſen jedoch, daß es nicht an Uebertretung jener Grundſätze fehlte.
„Die Vorſchriften erſtrecken ſich über alle Theile der Bedeckung, von
„den Füßen bis zum Kopfe. Hárene Hemden zog man in ſtrengen
„Orden auf den bloßen Leib, und wer dieß nicht ertragen konnte, ſollte
„grobe, ungefärbte, wollene Kleider tragen. Hänfene und leinene Hem=
„den galten ſchon für üppig und wurden öfterer verboten, als erlaubt.
„Es durfte den Päpſten nicht für zu geringfügig erſcheinen, Kleiderord=
„nungen für einzelne Klöſter zu beſtätigen und feſtzuſetzen, welche Stücke
„ſeiner Kleidung der Mönch des Nachts anbehalten und welche er aus=
„ziehen mußte. Nach Ort und Lage ward von den Päpſten bisweilen
„das als Ausnahme geſtattet, was die Regel verbot. Den Mönchen
„eines kalt liegenden Kloſters erlaubte z. B. Innocenz IV. wärmere
„Hüte zu tragen; den Einſiedlern im Schwarzwalde erlaubte Hono=
„rius III. vom November bis zum April Schuhe anzuziehen. Hier=
„über beſchwerten ſich indeß die andern Ordensbrüder ſo lange und ſo
„laut, bis jene Erlaubniß allen ertheilt wurde. Manchmal ſcheinen die
„Anſichten über Werth und Bedeutung gewiſſer Kleidungsſtücke gewech=
„ſelt zu haben. So heißt es z. B. an einer Stelle: Die Prämon=
„ſtratenſer ſollten keine Handſchuhe tragen, damit ſie über ſolchen aus=
„zeichnenden Putz nicht ſtolz würden, und ein andermal dagegen ver=
„ſtattet ein Papſt dem Vorſteher eines Kloſters in Magdeburg Hand=
„ſchuhe zu tragen, damit die zu heiligen Dingen geweiheten Hände
„nichts Fremdartiges berühren oder durch Hitze und Kälte leiden möch=
„ten.“ — Ueberhaupt durfte man gewiſſe Kleidungsſtücke ohne Erlaub=
niß der Päpſte nicht anlegen, und dieſe belohnten ausgezeichnete Aebte
damit, ſo wie man wohl jetzt mit Orden und Uniformen belohnt.
Mitra, Dalmatika, Sandalen, Ring, Stab, Handſchuhe wurden dann
mit geiſtlichen Deutungen und Ermahnungen in der Regel zu großer
Freude der Begnadigten überſandt. — Auch die Aebte hatten Einfluß
auf die Fertigung beſſerer oder ſchlechterer Kleidung. Wenigſtens ward
ums Jahr 1219 dem Vorſteher des Kloſters auf dem Petersberge vor=
geworfen, er laſſe nicht um ſtreng heiliger Zucht willen, ſondern aus
Geiz ſeine Mönche halb nackt ohne Hemden und Hoſen einhergehen.
Gegen ſolche Mißbräuche ſuchte und fand man Hülfe bei den kirchli=
chen Obern, welche aber auch, um Uebelſtände anderer Art zu vermei=
den, unterſagten, ſtatt der Kleidung baares Geld zu geben. Wir
gehen über

VII) zu der Strafdisciplin in den Klöſtern. —
Sie zeigt uns das Kloſterleben in ſeiner düſterſten Schattenſeite. Denn
wie unparteiiſch man auch die darüber vorhandenen Nachrichten prüfen
mag, immer wird man urtheilen müſſen, daß ſich darin **ein klein=
licher, in falſcher und abenteuerlicher Frömmig=
keit befangener Geiſt ausdrückt, nicht minder ein
Despotismus, der aus wohlberechneter Kloſterpo=
litik einen ſclaviſchen bis zum Stumpfſinn führen=
den Gehorſam fordert und endlich eine raffinirte
Grauſamkeit.** Es wird nur der Erwähnung einiger Thatſachen
bedürfen, um dieſe Anklage zu rechtfertigen.

Daß ſich viel Kleinliches, den Geiſt einer falſchen und überſpann=
ten Frömmigkeit Athmendes, in der klöſterlichen Strafdisciplin zeigt,

ist einerseits leicht erklärlich, andrerseits aber auch ohne Schwierigkeit mit vielen Belegen darzuthun. Als das Klosterleben sich zu bilden anfing, waren bereits manche falsche Ansichten und manche überspannte Ideen in das christliche Leben übergegangen. Dahin gehört z. B. das Gebet schon als opus operatum für verdienstlich zu halten, das Wesen der Frömmigkeit mehr in einem äußern Ceremoniendienste und in körperlicher Abtödtung zu suchen. So lobenswerth in mehr als einer Beziehung Benedicts Regel ist, so verleugnet sie doch in dieser Hinsicht ihr Zeitalter nicht. Sie fordert bereits, daß nach dem letzten Gottesdienste, Completorium genannt, Niemand mehr mit einem Andern sprechen solle, daß, wer auf ein gegebenes Zeichen nicht sogleich beim Gottesdienste oder bei Tische, erscheine, wer beim Vorlesen einen Fehler mache und sich nicht sogleich demüthige, mit erniedrigenden Strafen zu belegen sei. Verordnete doch schon Benedict, daß sämmtliche Psalmen in einer Woche mußten gesungen werden, ja, daß mehrere in derselben Woche wiederholt werden sollten. Wie setzt schon dieß den Wahn voraus, das Singen und Beten, auch nur verrichtet, wenn es auch nichts zur Erhebung und Veredlung des Gemüths beitrage, schon verdienstlich sei und Gott wohlgefällig mache. Noch viel weiter gingen in dieser Hinsicht die spätern Orden. Wir heben hier Einiges aus der Klosterdisciplin der Carmeliter aus. So wurden z. B. in den Klöstern der theresianischen Reform geringfügige Kleinigkeiten mit harten Strafen belegt. Eine Nonne, wenn sie ein Weilchen länger gearbeitet hatte, als das Gebot befahl, mußte zur Pönitenz ganzer 14 Tage in der Küche als Magd dienen, und zwar ohne Scapulier, eine emfindliche Strafe in diesem Orden. — Andere verloren auf ganze Monate Sitz und Stimme im Capitel, weil sie einer Procession des Allerheiligsten durch eine Ritze in der Wand verstohlener Weise zugesehen hatten. Noch andere wurden mit Gefängniß gestraft, wenn sie nur einen halben Bogen Papier ohne Erlaubniß genommen hatten. — Ein Mönch, der zu spät läutete, mußte zur Strafe von Mitternacht bis Morgen auf der Erde liegen. — Wer über Tische die Augen ein wenig aufhob, und sie nicht beständig recht duckmäuserisch niedergeschlagen hielt, der mußte sich gefallen lassen, daß man sie ihm mit der Serviette oder dem Schüsseltuche zuband. Auf dem geringsten unvorsichtigen Lächeln stand eine Pönitenz von vierzehntägigem Fasten bei Wasser und Brod, alle drei Tage Geißel und die ganze Zeit ohne Scapulier zu gehen.

Unsere Behauptung jedoch wird sich noch mehr bethätigen, wenn wir, ohne mühsam ein Beispiel zu suchen, bei der Stufenfolge der sogenannten Sündenschulden im Carmeliterorden verweilen. Hier unterscheidet man nämlich die culpa levis, media et gravis. — Von der ersten Classe, welche unschuldige und oft ganz unwillkührliche Handlungen als strafbar bezeichnet, wollen wir hier gar nicht sprechen und sogleich zur Culpa media übergehen. Diese Classe faßt folgende Uebertretungen in sich: Wenn man erst zum ersten Psalm zum Chore kommt, — wenn man entweder im Capitel (Versammlung) oder bei der Handarbeit, oder bei der Predigt fehlt, — wenn man anders liest, oder singt, als die Regel befiehlt, — in dem Capitel ohne Erlaubniß redet, wenn man ohne Noth in das Backhaus oder in die Küche geht, — für alle diese genannten und ihnen ähnliche Uebertretungen

ist die Strafe eine Geißelung vor der ganzen Versammlung von der Hand des Superiors oder der Superiorin, je nachdem die Verbrechen in einem Mönchs- oder Nonnenkloster vorkommen. — Eine schwere Schuld oder eine Vergehung von der dritten Classe ist, wenn man im Sprachzimmer, selbst ohne zu sprechen, erscheint. Die darauf gesetzte Strafe besteht in drei Geißelungen vor der vollen Versammlung und drei Tage Fasten bei Wasser und Brod. — Die Schuld steigt, wenn man ohne Erlaubniß nicht allein in das Sprachzimmer geht, sondern auch daselbst spricht. Die auf diese schwere Sünde gesetzte Strafe ist sehr hart und demüthigend. Eine Nonne, die sich dieses Verbrechens schuldig gemacht hat, soll sich auf den Boden niederwerfen und demüthig um Vergebung flehen. Sie soll ihre Schultern entblößen und die Geißel, so viel und so scharf es die Priorin für gut finden wird, zur Strafe für ihre Missethat empfangen. Darnach, wenn ihr geboten worden aufzustehen, soll sie in eine, ihr angewiesene Celle sich verfügen, ihres Amtes verlustig seyn, keinen Sitz und Stimme in dem Capitel haben, ausgenommen zu ihrer Anklage, und soll die unterste oder letzte von allen seyn, bis zur völligen Büßung oder gänzlichen Genugthuung für ihre Vergehung. Bei der Mahlzeit soll sie sich ganz nackend, nur mit ihrem Mantel bedeckt, mitten in dem Refector auf die Erde legen und nichts als Wasser und Brod haben. Wenn die ordentlichen Tagezeiten (horae canonicae) und das Gratias Nachmittags gehalten wird, so soll sie vor der Thür des Chors auf der Erde hingestreckt liegen, daß die Schwestern über sie hingehen und sie mit Füßen treten. Wie die Mönche von der theresianischen Reform in allen Stücken übertrieben heilig und streng seyn wollen, so sind sie es auch in den Bußübungen. Sie begnügen sich nicht mit den in fast allen Orden üblichen Bußcapiteln wöchentlich einmal vor dem Prior, sondern sie haben auch noch außerdem unter sich einen sogenannten **Eiferer**, dessen Amt unter andern ist, daß er alle Abende in dem Refectorium eine Gewissensrüge oder Bußvermahnung über die täglichen Sündenschulden anstellen muß. Die Fratres müssen sie mit Demuth und mit Freuden annehmen und zur Danksagung dafür dem Prior das Scapulier küssen. Und diese Uebung ist nicht etwa blos ein übermäßig verdienstliches Werk (opus supererogationis, sondern es ist unter andern in den Satzungen mit vorgeschrieben. Mehreres der Art findet man in der Histoire générale des Carmelites in Musson's pragmatischer Geschichte der Mönchsorden. Aengstlich, scrupulös und einen Aberglauben verrathend, der bisweilen selbst an Albernheit grenzt, ist das Ceremoniel bei gottesdienstlichen und andern Verrichtungen, wovon wir schon hin und wieder in diesem Handbuche Beispiele angeführt haben, besonders Thl. I. p. 27, wo von den Vorschriften die Rede ist, die sich auf die Administration der Eucharistie beziehen.

Noch stärker aber tritt in dem Mönchsleben ein Despotismus hervor, der aus wohlberechneter Klosterpolitik einen sclavischen, bis zum Stumpfsinn führenden Gehorsam fordert. **Die Stimme des Superiors ist Gottes Stimme**, dieß war der oberste Grundsatz fast in allen Orden. Selbst wenn der Befehl unvernünftig, rasend und gar gottlos ist, muß blindlings gehorcht werden, so hieß es wenigstens bei den strengern Carmelitern und Carmeliterinnen. Die Supe-

riorin befiehlt, eine Katze solle die Chorlection in Tenebris singen, so muß die Katze singen (Annales des Carmes déchaussés de France l. 1. c. 63. p. 118), sie befiehlt die Schüssel zu essen, sie befiehlt die andern Nonnen zu verwunden, zu verstümmeln, ja gar zu tödten u. s. w., so muß die Nonne gleich ohne Widerrede gehorchen.

Und eben so wenig darf der leidende Gehorsam fehlen; denn es ist unmöglich, **daß die leidende Obedienz** (der Befehl der Obern) **etwas gebiete, was böse sei, so heißt der Grundsatz.** Wenn die heil. Obedienz befahl, daß man krank seyn sollte, so mußte man krank seyn, ungeachtet man sich wirklich ganz wohl befand. Man legte sich, man ließ die Ader öffnen, man nahm Arznei, man hatte Fieber, man würde aus Gehorsam gern gestorben seyn. Und so umgekehrt mußte man aus Gehorsam auch gesund werden, wenn man wirklich noch so krank war (Ibid. l. II. c. 19.). — Aeußerst streng war der Gehorsam besonders in den ersten Klöstern der theresianischen Reform. (Man vergl. was oben p. 32 ff. über diesen Orden gesagt worden ist.) Wenn sich z. B. ein Frater conversus von ungefähr mit lauter Novizen in einem Kloster allein befand, hielt er, um seinen Rang zu behaupten, indem ihm von seinen Untern eben so strenger Gehorsam zukam, als dem Generale selbst von den übrigen, mit den Novizen Capitel, hörte ihre Beichte und strafte sie derb mit Geißeln, während eines Miserere und de Profundis. — Ein anderer Frater machte eine saure Miene über ein unerhört schwarzes und hartes Stück Brod, das ihm zur Portion gereicht war. Sogleich ließ ihm der Superior das Ordenskleid ausziehen, ihn in den Stall bringen, an die Krippe binden und Stroh und Hafer fressen, wie ein Maulesel. (Histoire générale de Carmes etc. c. 13.) Ein anderer legte sich aus Gehorsam auf Disteln nieder und lag so 10—12 Stunden. Eben solche harte Forderungen machten einzelne Orden in Absicht auf das Schweigen, indem sie zu einem gänzlichen oder zu einem Stillschweigen auf gewisse Zeit verpflichteten. Jene Gattung der Ascese, die im Schweigen etwas Selbstverleugnendes und Verdienstliches fand, ist uralt und dem heidnischen und jüdischen Alterthume nicht unbekannt. (Man denke hier an das Schweigen der Pythagoräer und der Essäer, wie von Einigen behauptet wird.) In der christlichen Ἄσκησις wiederholt es sich und in dem frühern ägyptischen Anachoreten- und Mönchsleben vermied man wenigstens das überflüssige Sprechen. Auch Benedict in seiner Regel Cap. 42. verordnet: Nach dem letzten Gottesdienste, Completorium, soll Niemand mehr sprechen, außer wenn ein Fremder noch ankäme oder der Abt noch einen Auftrag zu ertheilen hätte. Auch die Uebertretungen des gänzlichen oder nur auf eine gewisse Zeit befohlenen Stillschweigens wurde ungemein hart bestraft. Dieser fanatische Eifer im Stillschweigen schuf in den Klöstern eine ziemlich ausgebildete Zeichensprache. Man hatte verabredete Merkmale, die Stimme, das Wasser, das Brod, das Scapulier, die Geißel, den Rücken u. s. f. Z. E. den Novizenmeister zu nennen, machten sie ein Kreuz, wie bei dem Segensprechen, — das Händefalten bedeutete die Zeit zum Beten, die Hand auf der Brust bezeichnete eine gewisse Nothdurft der Natur, das Blasen in die Finger hieß Lichtanzünden u. s. w.

Ungereimt und närrisch erscheint auf den ersten Anblick allerdings dieser geforderte und geleistete Gehorsam; allein er war in der klösterlichen Politik wohl berechnet. War dieser Gehorsam einmal fest begründet, so konnte man die Religiosen gebrauchen, wie man wollte; sie waren bloße Werkzeuge in der Hand ihrer Superioren. Man gewann bei den Religiosen übrigens gar sehr, indem man diesen Gehorsam nicht als ein menschliches Gesetz, sondern als einen Gottesdienst vorstellte, mithin als eine Art Selbstverleugnung nach dem Grundsatze: **Die Stimme des Obern ist Gottes Stimme.** — Uebrigens gewann man dadurch nicht wenig in den Augen der Laien, wenn diese in Klöstern Leute erblickten, die sich um Gottes willen auch einem beschwerlichen blinden Gehorsame unterwarfen. Kurz dieser Despotismus verschaffte dem Orden drei wichtige Vortheile, **strenge Ordnung in dem Innern, stete Uebung in der Selbstverleugnung und großen Ruhm und Beifall bei den Laien.**

Doch auch selbst von Härte und raffinirter Grausamkeit läßt sich die klösterliche Strafdisciplin nicht freisprechen. Wir kommen hier noch einmal auf das Geißeln zurück. Dieß war ein freiwilliges und von diesem haben wir bereits gesprochen; es war ferner ein durch die Constitutionen gebotenes und mithin gesetzmäßiges. So verrichteten es z. B. die Mönche alle Montage, Mittwochen und Freitage nach den Kompleten, die Nonnen aber überdieß noch in der Adventszeit alle Ferien oder Feiertage und zwar mit Ruthen. Es gab aber auch ein züchtigendes Geißeln, und von diesem soll hier, wo von der klösterlichen Strafdisciplin die Rede ist, gehandelt werden. Dieses Geißeln als Strafe hieß mit einem besondern Namen die Disciplin. Sie wurde bei geringfügigen Vergehen verordnet. Sie erfolgte fast allemal bei den sogenannten Capitelbeichten (culpae) der Novizen. Die Art, wie diese unvernünftige Bußübung geschehen soll, ist auch genau vorgeschrieben. Derjenige Novize, welcher die Geißel empfangen soll, muß niederknien, er muß seinen Gürtel und Rock losmachen und den Rücken entblößen, um die heiligen Schläge der Geißel oder der Ruthen zu empfangen. Darnach, wenn es geschehen ist, muß er des Novizenmeisters Scapuliersaum mit vieler Demuth küssen, um für die Strafe zu danken. Dabei fehlt es gewöhnlich nicht an heiliger Nacheiferung. Den übrigen Novizen würde man es als Lauigkeit und als einen Mangel der Andacht auslegen, wenn sie einen ihrer Brüder allein geißeln ließen, ohne ihm Gesellschaft zu leisten. Sie bitten sich vielmehr eine gleiche Gnade aus und erhalten sie leicht. Und finden sich keine von freien Stücken, so ersetzt der Novizenmeister den Mangel gewiß durch seinen Befehl. Man schlug entweder die obern Theile des Körpers, vorzüglich die Schultern und den Rücken, aber auch Brust, Oberarme, Hals und Kopf wurden getroffen. Dieß hieß die obere Disciplin (**Disciplina sursum** auch **secundum supra** im besten Mönchslatein), oder man schlug die untern Theile und die Lenden (dieß war die **disciplina deorsum, secundum sub.**), deren sich meistens die Weiber bedienten. Nimmt man nun an, daß das gesetzmäßige Geißeln immer und immer wiederkehrte, daß in den meisten spätern Bettelorden Mönche und Nonnen im freiwilligen

Geißeln sich zu überbieten suchen, ja, daß es selbst sehr oft als Strafdisciplin verhängt wurde; so kann man kaum begreifen, wie ein solches Verfahren ohne Nachtheil für Gesundheit und Leben lange fortgesetzt werden konnte. Entweder man muß annehmen, daß dieses Geißeln mehr Form als Ernst war, oder man muß glauben, daß der menschliche Körper bis zu einem hohen Grade von Gefühllosigkeit abgestumpft werden kann.

Gehen wir nun, um den versprochenen Beweis zu führen, zu einem andern Orden über, es sei der spätere Franciscanerorden. Wenn man dem vorchristlichen Alterthume sehr häufig den Vorwurf machte, daß es im Bestrafen der Verbrechen und namentlich dann, wenn Missethäter vom Leben zum Tode sollten gebracht werden, sehr grausam gewesen sei, so weiß man nicht, ob dasselbe nicht in noch höherm Grade von der klösterlichen Criminaljustiz im Mittelalter gilt. Gewöhnlich hatte jeder Orden seinen Criminalcodex und dieser war besonders sorgfältig, aber mit barbarischer Strenge abgefaßt. Erwägt man das Verhältniß des Verbrechens zur Strafe, so schaudert man, wie z. B. Entweichungen aus dem Kloster, Ungehorsam gegen die Obern und dergleichen auf das Grausamste geahndet wurden. Man übte in den Wohnungen des Friedens, der brüderlichen Liebe und der Frömmigkeit, eine Härte, die der bürgerlichen Criminaljustiz in Form und Ausübung nicht nur nicht nachstand, sondern sie oft selbst überbot, da jene öffentlich, diese aber im Geheimen an solchen Orten vollzogen wurde, wo man das Schreien und die Schmerzenslaute des Gemarterten nicht verstehen konnte.

Torturen von mehr als einer Art sind in dem Strafcodex der Franciscaner erlaubt und vorgeschrieben. Daß persönliche Rache der Klosterobern oder verläumderische Insinuationen oft Unglückliche in einen Verdacht brachten, wo man die Tortur anwenden durfte, wird daraus wahrscheinlich, daß man ein gerichtliches Verfahren anordnete, durch welches solcher Willkühr und Schändlichkeit sollte entgegengetreten werden, eine Absicht aber, die selten erreicht und öfterer vereitelt wurde. Man sieht daraus, was sich die Brüder in einem Orden einander selbst zutrauten. Wir erwähnen nur einige Strafarten, wie sie, aus den Quellen geschöpft, in der pragmatischen Geschichte der vornehmsten Mönchsorden (v. Musson) im VI. Cap., überschrieben Klosterzucht, erzählt werden. — Wir heben hier zuförderst die sogenannte **Geißeltortur aus**. Diese ist etwas ganz anderes, als die sogenannte Disciplin. Sie besteht in einer Geißelung durch fremde Hände. Der Richter bestimmt die Zahl der Hiebe und das Instrument, womit der Inquisit gepeitscht werden soll. Bald geschieht es mit Stricken, bald mit Riemen, bald mit Spitzgerten, bald gar mit Drahtketten. Die Scene dieser Geißelung ist fürchterlich. Der Pater Provinzial zählt die Streiche selbst an einem Rosenkranze ab und zählt so langsam, daß man zwischen jedem Streiche ein halbes Ave Maria beten kann, und der Bruder Peiniger peitscht so derb, daß der Inquisit, der doch wohl ans Geißeln gewöhnt ist, bisweilen schon bei den ersten Streichen ein lautes Geschrei erhebt. Selten kommt der Delinquent anders aus dieser Scene, als mit Blut und Wunden bedeckt, in der traurigen Gestalt eines, der Spießruthen gelaufen ist. Wer dächte hier nicht unwillkührlich an die russische Knute auf Tod und Leben? — Eine andere

Art von Tortur nennt man die Taxillen. Es sind kleine Knöchel, welche sich in den Füßen einiger Thiere finden und den Würfeln ähnlich sehen. Sie werden mit einem Stücke Holz von 3 oder 4 Schuh, welches die Italiener Stangetta nennen, von beiden Seiten auf die Knöchel des Inquisiten getrieben, um diesen empfindlichen Theil zu drücken, und einen entsetzlichen Schmerz zu verursachen.

Noch eine der harten schweren Torturen ist die Feuertortur. In den ältesten Zeiten war sie Grausen erregend. Der Inquisit mußte sich mitten in das Torturgemach setzen. Man entblößte ihm die Füße und schmierte ihm die Fußsohlen mit einer Speckschwarte. Dann setzte man ein Becken mit glühenden Kohlen vier Zoll oder eine Hand breit von den Fußsohlen und sengte und bratete die Füße, daß das Fett herausquoll. Diese Procedur hat man abgeschafft. Soll und muß etwa noch eine Feuertortur gebraucht werden, so besteht sie bei den ehrwürdigen Minoriten darin: Man nimmt abgehärtete Eier und macht dieselben im siedenden Wasser heiß. Diese siedend heißen Eier wickelt man in leinene Tücher, steckt sie dem Inquisiten unter die Achseln und läßt sie ein Credo durch unter den Armen halten. Wenn der Delinquent das erstemal nicht bekennt, so wird die Procedur wiederholt. Ein Superior zu Genua erfand diese Tortur, und da er die Folter und selbst die alte Feuerprobe umsonst versucht hatte, gelang es ihm durch diese die Wahrheit heraus zu bringen. Schon beim dritten Credo bekannte der Delinquent, der einen Mord begangen hatte, und entdeckte zugleich alle Mitschuldige, da sie dann sämmtlich zu den Galeeren verurtheilt wurden.

Eine der schauderhaftesten Strafarten war in den Franciscanerklöstern das sogenannte Begraben in pace. Nie hat man einer furchtbaren Sache einen mildern Namen gegeben. Man verstand darunter das Lebendigbegraben der Mönche und Nonnen. Den Ursprung leitet man vom Oriente her. Die alten Römer nahmen diese Strafart von den Persern an und übten sie an unkeuschen Vestalinnen.

Gemeiniglich war die Strafe mit Pomp und Ceremoniel verbunden, damit sie mehr Schrecken und Grausen verursachen möchte. Vorher ging die Degradation. Der Verurtheilte verlor den Mönchsstand, und wenn er ein Priester war, zugleich seine Priesterwürde. Was zum Mönchs- und Priesterhabit gehörte, wurde ihm ausgezogen, und der Inquisit mußte sich auf die Delinquentenbank setzen. Gegen ihm über lag die Ordensregel, welche er übertreten hatte, und die ihn jetzt richten und verdammen sollte. Um ihn her waren alle Religiosen des Klosters und sangen im tiefen Trauertone den 108. Psalm. Zwischen jedem Verse machte man eine lange Pause. Inzwischen zog man ihm alle noch übrigen Kleidungsstücke aus und zerriß sie. Man schnitt ihm Bart und Haare ab, man schabte ihm die Haut von den Fingern, man nahm ihm die Tonsur, indem man die oberste Haut mit einem Scheer- oder Federmesser ablöste, um ihm auf gewisse Weise die Consecration wieder zu nehmen, die er bei seiner Profeß und Ordination erhalten hatte. — Und nun führte man ihn in pace.

Nachdem die Degradation des Mönchs geschehen und das Urtheil vorgelesen worden, begleitete man den Degradirten in Procession zu seiner Ruhe. Bis auf den Rock entkleidet ging er dahin. Voraus der Kreuzträger mit umgekehrter Kapuze, hinter ihm die Kirchendiener

mit ausgelöschten Lichtern, bei diesen zwei andere Geistliche das Rauchfaß und den Weihkessel tragend. Auf dem Wege ging man mit langsamen, pathetischen Schritten. Alle Brüder schritten mit eingedrückter Kapuze einher, die Augen zur Erde geworfen, das Gesicht voll Bestürzung und Trauer, die Hände unter das Scapulier gesteckt. Sie sangen Sterbelieder und Todtenmessen im traurigen kläglichen Tone. Wenn man endlich an dem zu seiner Ruhe bestimmten Orte angekommen war, sang man noch das Libera, besprengte ihn mit Weihwasser und räucherte. Man gab ihm ein Brod von zwei oder drei Pfunden, einen Topf mit Wasser und ein brennendes geweihetes Licht. Und nun senkte man ihn in eine Gruft, welche in Form eines Brunnens oder vielmehr in Form eines Grabes ausgehöhlt und von allen Seiten bis auf den Eingang vermauert war. Sobald der Verbrecher hereingelassen worden war, mauerte man den Eingang der Gruft zu und ließ ihn darin umkommen. Die grausamste, schrecklichste Todesart von der Welt! Sie hat etwas noch Schrecklicheres, als die Strafen der Vestalinnen. — Und das Ceremoniel! — Man kann sich nichts so Trauriges, so Schaudervolles denken als dieß. Niemand konnte der Feierlichkeit ohne Wehmuth beiwohnen, jeder Bruder schwamm bei einer so tragischen Scene in Thränen. Daß diese und ähnliche Nachrichten von der klösterlichen Strafgerechtigkeit keineswegs übertrieben sind, hat noch die neueste Zeit gelehrt. Als die Franzosen auf spanischem Boden Krieg führten, fanden sie in den von ihnen besetzten Klöstern nicht nur die scheußlichsten Gefängnisse, sondern auch Folterkammern und Marterwerkzeuge, die man anderwärts gar nicht kannte. In Llorente's Histoire critique de l'inquisition d'Espagne, Paris 1815. Deutsch von Höck, 4 Bände, Gmünd 1821—22, findet man vieles hierher Gehörige.

Nur der in Wahn und Irrthum befangene Zeitgeist mag solche Straf- und Todesarten entschuldigen, eine erleuchtete Zeit schaudert bei dem Gedanken, daß ein solches Verfahren an Orten Statt finden konnte, welche ausschließend die Wohnsitze der christlichen Liebe und Frömmigkeit seyn sollten. — Noch eine Frage drängt sich uns, den Kindern einer spätern Zeit, unwillkührlich dabei auf, nämlich: Wie konnte die bürgerliche Obrigkeit dergleichen Greuel dulden? Die Klosterdialektik hatte sich auch hier vorgesehen. Sie argumentirte so: Ein Kloster muß das Recht über Leben und Tod in Ansehung seiner Glieder haben. Ein Religiose wird durch Ablegung seines Gelübdes ein bürgerlich Todter (civiliter mortuus), durch seine Gelübde hört er auf ein Mitglied des Staats, ein Bürger des Reichs zu seyn. Indem also der Landesherr einen Orden bestätigt, so muß man annehmen, daß er das Majestätsrecht über einen Unterthanen, der Religiose wird, dem Prälaten übergebe. Hierin liegt der Grund, warum jeder Orden, jedes Kloster seinen Kerker hat, hierin der Grund, warum jeder Orden sein besonderes peinliches Recht und seinen eigenthümlichen Criminalcodex hat. — Dank sei es der fortgeschrittenen bürgerlichen Gesetzgebung, daß wenigstens in einigen Ländern Europa's dergleichen Grundsätze nicht mehr beachtet werden.

Müssen wir auch auf das Verdienst Verzicht leisten, eine erschöpfende Darstellung des innern Klosterlebens geliefert zu haben, so

hoffen wir doch, daß der Leser von uns auf einen Standort versetzt worden sei, von wo aus er wenigstens einige lehrreiche Blicke in das innere eigenthümliche Leben der Klosterwelt wird thun können. Mehr in dieser Hinsicht zu liefern gestattet die Beschaffenheit und der Zweck dieses Handbuchs nicht.

Bereits in dem ersten Abschnitte dieses Artikels haben wir gezeigt, in welchem Verhältnisse die Mönche und Nonnen der frühern Jahrhunderte ungefähr zum Klerus und zum Staate standen. Diese Untersuchung wird aber noch anziehender für den spätern Zeitraum des Mittelalters seyn, wo das Klosterleben seine eigenthümliche Form und weiteste Ausdehnung erhielt. Wir sprechen also noch

VIII) Von dem Verhältnisse der Klöster zu der übrigen Welt. — Ganz natürlich nimmt unsre Darstellung den Gang, daß wir das Verhältniß der Klöster A. zu dem übrigen Klerus und B. zu den Laien beachten.

A) Verhältniß zu dem übrigen Klerus, und zwar

a) zu den Pfarrern und Weltgeistlichen. Ursprünglich waren die Mönche von der Welt, ja von allen geistlichen Rechten und Geschäften so abgesondert, daß sie mit den Pfarrern und Seelensorgern in gar keine Berührung kamen. Allmälig aber änderten sich die Verhältnisse. Mancher hielt es für heilbringender im Kloster zu beichten, taufen und begraben zu lassen. In solchen Fällen sollte nach Vorschrift der Kirchengesetze der Weltgeistliche seine Gebühren unverkürzt erhalten. Allein dieß war theils nicht zu controliren, theils verfuhren Laien und Mönche dabei mit wenig Gewissenhaftigkeit. Dagegen führten die Weltgeistlichen Beschwerden ungefähr in der Art: „Das „Mönchsgelübde vertrage sich nicht mit dem äußerlichen, geschäftigen „Leben eines Seelensorgers, nicht mit Einnahmen für kirchliche Verrich„tungen, nicht mit der Anmaßung, keinem Bischofe oder kirchlichen „Obern unterworfen zu seyn. Auch begnüge man sich nicht damit, im „Kloster selbst dem Weltgeistlichen zu nahe zu treten, sondern man „trachte auch auf alle Weise darnach, in den Besitz von Pfarrstellen zu „kommen, und diese vom Kloster aus versehen zu lassen. Dürfe doch „den Gesetzen nach kein Weltgeistlicher zugleich Abt, Vorsteher oder „Mönch seyn, warum also sollten diese ein Recht haben, aus ihren „Kreisen herauszutreten?“ (Thomassin. P. II. l. 3. c. 19.)

Auf den Grund solcher vielfach und laut ausgesprochenen Klagen, setzte Papst Calixtus II. noch im Jahre 1122 der ältern Ansicht gemäß, fest: Daß kein Mönch Beichte hören, Kranke besuchen, die letzte Oelung reichen und öffentlich Messe lesen dürfe; und noch 1197 bestimmte Alexander III., daß die zum Kloster gehörige Gemeinde durch einen vom Bischofe abhängigen Geistlichen verwaltet werden solle.

Nunmehr ertheilten aber die anfänglich wohl höflich ersuchten Bischöfe bisweilen jene Rechte, und dann war für den verlassenen Weltgeistlichen nur im fernen Rom Hülfe zu suchen, wo sich die Ansichten allmälig immer günstiger für die Klöster gestalteten. Gleichzeitig mehrte sich durch Erwerbungen, durch Verleihung von Gütern u. a. m. die Zahl der Pfarreien, für welche Klöster Patronatsrechte auszuüben hatten, und hiefür wußten sie sich die nothwendige Beistimmung der Bischöfe zu verschaffen, bis sie später, wie wir unten sehen werden, sich

auch diesen widersetzen oder päpstliche Entscheidungen erlangen konnten. Auch erschien es nicht unnatürlich, daß die, oft am besten unterrichteten, am meisten dabei interessirten Mönche alle ihnen weltlich angehörenden Gemeinden, auch geistlich versorgen möchten. Deshalb gab schon Urban II. (aber wohl nur im einzelnen) die Erlaubniß, Pfarreien mit Mönchen zu besetzen; und Alexander III. verordnete im Jahre 1179 ganz allgemein, daß diese den Bischöfen vorgestellt und in den von ihnen abhängigen Kirchen angenommen werden durften. Denn wenn auch manche Klöster, als solche durch päpstliche Freibriefe ganz dem Einflusse der Bischöfe entzogen wurden, so blieben doch die übrigen Kirchen- und Klostergemeinden gewöhnlich ihrer Aufsicht unterworfen. Nur ausnahmsweise ward dem Bischofe untersagt, einen vom Kloster als tüchtig in Vorschlag Gebrachten noch besonders zu prüfen. Erwägt man nun dieß und Aehnliches, besonders aber die ausgedehnten Privilegien, welche die Päpste den spätern Bettelorden ertheilten, so erlangt man das wahre und kurze Ergebniß: **Die Weltgeistlichen wurden durch die Klöster im hohen Grade beeinträchtigt.**

b) **Von dem Verhältnisse der Klöster zu den Bischöfen und Erzbischöfen.** Die Bischöfe und Erzbischöfe behaupteten:. Das Gelübde des Gehorsams, welches der Mönch und der Abt ablege, gehe ohne Ausnahme auf alle geistliche Obern und die Klöster wären ihnen unbedenklich in jeglichem unterworfen. Auch finden wir, daß sie ihre Beistimmung gaben zu Anlegung von Klöstern und zur Veräußerung von Grundstücken; daß Geschenke von Geistlichen oder Laien an Klöster ihrer Genehmigung bedurften; daß sie die eigenmächtige Uebung von Pfarrrechten, die eigenmächtige Absetzung von Weltgeistlichen durch die Aebte untersagten, daß sie solche Geistliche weiheten, gleich den übrigen behandelten, ja alle, ursprünglich einem Bischofe zustehenden, kirchlichen Handlungen im Kloster vornahmen. Sie verwilligten ferner den Klöstern Ablaß auf 41 Tage für Pilger und andere, welche Geschenke darbrachten; der Erzbischof von Mainz gab sogar einem Abte das Recht, die Inful zu tragen.

Dieß war allerdings die Praxis der frühern Zeit, wie wir mehrmals gezeigt haben. Allein später entstand einerseits Unzufriedenheit der Mönche selbst über jene gesetzliche Abhängigkeit, und umgekehrt griffen die Bischöfe über das gerechte Maaß hinaus. Hieraus entstand nun Streit aller Art, und derjenige, bei dem beide Theile Hülfe suchten, war der Papst. Achtet man nun auf diesen Kampf zwischen Bischöfen und Klöstern, so neigte sich gewöhnlich der Sieg auf die Seite der Klöster. Wenn nämlich die Päpste auch anfangs den ältern Ansichten gemäß dem Bischofe die herkömmlichen Rechte zuwiesen, so schien es ihnen doch keine Verletzung der Kirchengesetze, wenn sie Klöster unmittelbar in Schutz nahmen, gleichsam für dieß oder jenes Kloster Bischof wurden und dessen Rechte und Pflichten übernahmen. Die frühern päpstlichen Schutzbriefe behalten zwar immer die Rechte des Bischofs unangetastet vor; aber ein, auch nur bedingt freies, mit Rom in nähere Verbindung getretenes Kloster, wurde weniger nachgiebig und wollte seinen jährlichen Zins nicht umsonst dorthin entrichten. Der Papst war zugleich ein mächtigerer und doch auch wiederum ein ent-

fernterer Oberer. Das reizte die Klöster sich ihm anzuvertrauen, und wiederum erhöhete er gern seine geistliche Macht und seine weltlichen Einnahmen. Hierzu kam, daß viele Gründer von Klöstern gleich anfangs deren Freiheit vom bischöflichen Einflusse ausbedungen. So war z. B. die so mächtige und weit verbreitete Congregation von Clugny allein dem Papste unterworfen. Ferner gab es Gegenden, die keinem Bischofssprengel bestimmt zugewiesen oder unangebaut waren; mithin konnte hier von Eingriffen in die bestehenden Rechte nicht die Rede seyn. Oder manches Kloster blieb seinem weltlichen Stifter, dem Könige, unterworfen, ohne Dazwischenkunft eines Bischofs oder Erzbischofs. Waren endlich auch deren Rechte in Freibriefen vorbehalten, so erzeugten doch Bann, Interdict, zwiespaltige Bischofs- und Papstwahlen u. a. Gelegenheit und Vorwände, sich einem Einflusse zu entziehen, welcher der nächste, wie der drückendste war. Und wenn gleich dem Bischofe einige Rechte und Geschäfte verblieben, welche kein anderer in den Klöstern vornehmen konnte, so wurde doch deren innere Gesetzgebung immer freier, und selbst in Hinsicht jener Geschäfte ertheilte ihnen der Papst oft die Erlaubniß, sich an einen andern Bischof zu wenden, im Falle der des Sprengels unangenehme Schwierigkeiten mache.

Durch diese und andere einwirkende Ursachen kam es nach und nach dahin, daß die ganze Klostergeistlichkeit eine für sich bestehende Körperschaft, und alle Unterordnung unter Obere, die, ihres Ordens und den Papst ausgenommen, hörte auf. Klostergeistlichkeit und Weltgeistlichkeit standen als zwei selbstständige Hälften der Kirchenwelt einander gegenüber, und vom Mönche aufwärts durch Prior, Abt und Congregation stieg die eine, von Weltgeistlichen aufwärts durch Bischof und Erzbischof stieg die andere Reihe hinauf bis zum Papste, dem Stellvertreter Christi auf Erden. Die Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Mönche und ihres Standes, ihre Erhebung zu den höchsten Stellen der zweiten Reihe, selbst zum päpstlichen Stuhle, ihr großer weltlicher Besitz und ihre Kenntnisse, der Vortheil des Papstes und tausend andere Gründe wirkten mit dazu, daß auch das bischöfliche und erzbischöfliche Ansehen durch die Klosterwelt beeinträchtigt wurde.

c) **Von den Verhältnissen der einzelnen Klöster zu den Congregationen und größern Ordensverbindungen.** Der Mangel, welcher durch die Auflösung des Verhältnisses der Klöster zu den Bischöfen entstand, wurde zum Theil ausgefüllt durch die enge Verbindung der ersten unter einander und durch die neuen, mit mannigfachen Verfassungen versehenen Genossenschaften, welche unter dem Namen von Congregationen oder von besondern Orden, der abendländischen Klosterwelt ein neues Leben und eine veränderte Bedeutung gaben.

Fast allen klösterlichen Einrichtungen lag nämlich im westlichen Europa die Regel des heiligen Benedict zum Grunde; alle hatten in dieser Beziehung etwas Gleichartiges und Gemeinschaftliches. Aber jedes Kloster stand übrigens einzeln für sich und es fehlte ganz an verfassungsmäßiger Verbindung und Unterordnung. Diejenigen Verbindungen, welche aus Freundschaft und vertragsmäßig zwischen einzelnen Klöstern oder auch mit Stiftern geschlossen wurden, hatten nur den Zweck einer wechselseitigen, gastlichen Aufnahme ihrer Glieder, des wech-

selseitigen Lesens von Seelenmessen bei Todesfällen, der Mittheilungen von Leichenreden und dergleichen. — Im 9. Jahrhundert finden sich zuerst Spuren von Genossenschaften, jedoch ohne schnelles Wachsthum, und nur der Umstand, daß mehrere Klöster oft einem Abte untergeordnet, daß den Mutterklöstern ein großer, bisweilen sogar drückender Einfluß über die Töchterklöster eingeräumt wurde, deutet den Uebergang zu umfassenden Verbindungen an. Zuletzt war es aber sehr deutlich zu fühlen, daß eine engere Gemeinschaft größere Kraft gebe, und die Klagen über die Ausartungen vereinzelter Mönchsklöster drängten zu Besserungen, welche theils in Erneuerung und strenger Befolgung der berüchtigten Regel, theils in Aufstellung von Verfassungsformen liegen mußten, an denen es, im engern Sinne, bisher ganz gefehlt hatte. Daher entstanden nun mehrere große und berühmte Genossenschaften, denen fast ohne Ausnahme die Regel des heiligen Benedicts zum Grunde lag; die Zusätze derselben betrafen größtentheils das Einzelne des täglichen Lebens. Vielleicht wurde man hierbei nur ängstlicher und einseitiger, wo man glaubte vollkommener zu werden. Daß aber die lange vernachlässigte Regel nun, des neuen Eifers halber, in ihren Haupttheilen wieder befolgt wurde, war gewiß ein Gewinn.

Die alten Benedictiner schlossen sich größtentheils an eine oder die andere von den neuen Genossenschaften an, und wenn auch nicht mehr alle durchaus gleichförmig waren, so blieb doch allen eine Grundform und die früher ganz lose Verbindung des Ganzen ward in den einzelnen Genossenschaften weit enger; sie erhielten einen Mittelpunct mit größerer Gewalt, einen oberleitenden Abt, oder eine oberleitende Behörde und Hauptversammlungen oder Generalcapitel nach mannigfaltiger Weise und mit verschiedenen Rechten und Pflichten. Die höchste Gewalt im Orden, gewöhnlich also der Abt des Hauptklosters und die Hauptversammlung, trat in die Rechte des Bischofs. Jener visitirte alle Klöster, ohne seine Erlaubniß fanden keine größern Anleihen, keine Veräußerungen, Besetzungen und Einsetzungen statt, ihm gelobten die einzelnen Vorsteher Gehorsam u. s. w. Jedes Kloster mußte die allgemeinen Versammlungen beschicken, um über das Beste des Ordens zu berathen, Beschlüsse zu erfahren und ihnen zu gehorchen. Die Rechte und Vorzüge des Stammklosters und des Hauptabtes waren mithin sehr bedeutend, und sie wußten sich überdieß auch wohl Geschenke und Vortheile äußerer Art zu verschaffen. Andererseits machte aber besonders das Abhalten der Generalcapitel dem Stammkloster große Kosten und Auslagen, so daß die Cisterzienser schon im Jahre 1152 festsetzten, Niemand solle über eine gewisse Zahl Pferde und Diener mitbringen oder über die gesetzliche Zeit verweilen. Wer diese Gesetze übertrat, mußte fasten, und Wein ward während der Zeit so zahlreichen Besuches gar nicht gereicht.

Offenbar gewann durch diese Einrichtung das Klosterleben an Zusammenhang und Haltung, und wenn auch die Aufsicht vom Mittelpuncte her nicht blos streng, sondern bisweilen auch etwas willkührlich war, so rettete doch auch die Kraft und der Schutz des einigen Ganzen vor vielen erheblichen Gefahren. Nur diesen großen Genossenschaften und den Päpsten verdankten es die Klöster, daß sie nicht schon damals größtentheils aufgelöst und secularisirt wurden. Welche Macht, Aus-

breitung und Einfluß aber solche Congregationen haben mußten, geht daraus hervor, daß z. B. unter dem Kloster Cave (im Königreiche Neapel) 120 Klöster und 330 Kirchen standen (Helyot V. c. 26.). Der Orden der Prämonstratenser zählte 80 Jahre nach seiner Stiftung 24 Landschaftsmeister, 1000 Aebte, 300 Pröpste, 500 Nonnenklöster u. s. w. (Vergl. Plancks Geschichte der Gesellschaftsverf. III. 2. 497.) Die meisten Klöster waren klug genug, den Vortheil zu erkennen, welcher aus dem Verhältnisse zu dem größern Ganzen für sie entstand. Einzelne suchten indessen jetzt eben so von den Ordensverbindungen frei zu werden, wie früher von dem Einflusse der Laien und der Bischöfe. Zu einer solchen Vereinzelung boten jedoch mit Recht die Päpste nicht die Hand, sondern sie traten, wenn etwa die Schlüsse der Hauptversammlungen nicht gehörig gehalten wurden, bestätigend und verschärfend hinzu.

Innocenz III. verordnete, daß die Klöster einer Landschaft, welche in keiner Gesammtverbindung ständen, dennoch alle drei Jahre Versammlungen unter der Leitung von zwei Cisterzienseräbten halten sollten, welche sich noch zwei andere Aebte zum Beistand wählten. Uebrigens wollte dieser große Papst, daß solche Beauftragte, daß überhaupt die Einwirkung des Ordenslebens keineswegs die Rechte der Bischöfe vernichten, sondern eine wechselseitige Beobachtung, eine verdoppelte Wachsamkeit eintreten, und gegenseitige Bemerkungen und Beschwerden zur Entscheidung an ihn kommen sollten. Dieser Gedanke ward jedoch nachher nicht weiter ausgebildet, er kam nicht allgemein zur Anwendung. Ohne päpstliche Genehmigung durfte Niemand eine neue Genossenschaft bilden, und da die bisherigen jedem Zwecke zu genügen schienen, so verbot Innocenz III. im Jahre 1215 auf der lateranischen Kirchenversammlung ein für allemal das Errichten neuer Orden.

d) **Vom Verhältnisse der Klöster zum Papste.** Die Freibriefe, welche die Päpste den Klöstern ertheilten, enthielten anfangs fast nur geistliche Befehle gegen Willkühr und Gewalt; allmählig aber wuchs die Zahl der Bestimmungen und der positiv zugesprochenen Rechte über alle Erwartung, ja über billiges Maaß hinaus. Folgende Puncte sind aus solchen Freibriefen hergenommen:

aa) Der Bischof darf sich nicht in die Wahl des Abtes mischen, für seine Verrichtungen (Weihe, Einsetzung, heiliges Oel u. s. w.) kein Geld verlangen, keinen Bann sprechen gegen Mönche oder gegen Leute des Klosters, welche mit dem Zehnten in Rückstand bleiben. Was der Bischof etwa verweigert, wird der Papst geben, wenn man sich unmittelbar an ihn wendet.

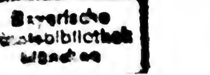
bb) Kein Bann, kein Interdict gilt für das Kloster, wenn nicht der Papst dieß ausdrücklich befiehlt.

cc) Der Papst hält über die Unverletzlichkeit der Klostergüter und straft jeden Eingriff in diese Vergünstigungen.

dd) Das Kloster darf Geistliche und Laien aller Art aufnehmen.

ee) Das Zeugniß der Mönche gilt in ihrer eigenen Sache. Sie können sich durch keine Bürgschaft verpflichten.

ff) Sie sind frei vom Zehnten und Auflagen, frei von der weltlichen Gerichtsbarkeit und der Pflicht, auf den bischöflichen Synoden zu erscheinen. Auch sollen diese Synoden nicht im Kloster gehalten



werden, oder ein Bischof sich aus andern Gründen und zu andern Zwecken selbst einlagern.

gg) Niemand darf innerhalb des Klosterbezirks Kapellen, Gottesäcker und dergleichen anlegen.

hh) Das Kloster darf jeden bannen, der ihm zu nahe tritt, und die hiervon benachrichtigten Bischöfe sollen diesen Bann anerkennen.

ii) Es darf Kirchen bauen und mit Kreuzen bezeichnen, Geschenke und Vermächtnisse annehmen, ohne daß Laien oder Prälaten berechtigt wären, Abzüge zu machen.

kk) Mehrere Klöster erhalten für die sie an gewissen Tagen Besuchenden, Ablaß auf zwei bis sieben Jahre.

Man sieht aus diesem kurzen Auszuge, wie groß die Begünstigungen waren, welche die Klöster durch päpstliche Freibriefe erhielten. Man würde jedoch dessen ungeachtet irren, wenn man glauben wollte, dieselben seien im vollen Umfange beachtet worden. Die Laien nannten entweder dergleichen Freibriefe erschlichen, oder sie bezweifelten überhaupt die schrankenlose Vollmacht des Papstes. Von den Laien mußten darum oft die Klöster am meisten leiden, ehe der entfernte Papst zu Hülfe kommen konnte. Wiederum blieb diesem oft nichts übrig, als seine Hülfe durch Bischöfe und Erzbischöfe zur Vollziehung bringen zu lassen, welche sich natürlich in solchen Fällen nicht sehr beeilten, die Laien zu bannen und die Geistlichen abzusetzen.

Endlich war der päpstliche Schutz selbst nicht ohne Unbequemlichkeiten. Zuvörderst mußte das Kloster in der Regel eine jährliche Abgabe übernehmen, welche von einem Goldstücke bis 12 und auch wohl höher hinanstieg. Hierzu kamen die Kosten der Ausfertigung und der bei jedem neuen Papste gesuchten Erneuerung der Freibriefe, die Kosten der nothwendigen Reisen nach Rom u. a. In unruhigen Zeiten zahlte man zwar oft viele Jahre lang keine Abgabe nach Rom, aber sie wurde darum nicht geschenkt, sondern in günstigen Zeiten beigetrieben. Uebrigens steigerten sich die päpstlichen Anmaßungen immer höher. Die anfangs höflichen Empfehlungen zu Pfründen wurden allmählig Gebote, die man nicht umgehen durfte, ohne wohl gar gebannt zu werden, und aus dem Eide, welche Bischöfe und Aebte seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts dem Papste schwuren, ließ sich allerdings Unterwerfung jeglicher Art herleiten. So erfuhren denn auch die Klöster, daß die päpstliche Bevormundung, die ihnen früher so wohlthätig gewesen war, höchst drückend und lästig werden konnte.

B) **Von den Verhältnissen der Klöster zu den Laien.**

a) **Zu den Landleuten.** Im allgemeinen läßt sich kurz behaupten, daß sich die Klosterbauern besser befanden und milder behandelt wurden, als die der Laien und selbst der Stiftsherren. Es war kein Einzelner im Kloster so bestimmt zum Eigennutz angeregt, es hatte kein Einzelner bei etwaigen Erpressungen so bestimmten Vortheil, und zu christlicher Milde trieb die geistliche Stellung, das Klostergesetz und das Klostergelübde. Auch hier galt das Sprüchwort: Unterm Krummstabe ist gut wohnen.

b) **Von dem Verhältnisse der Klöster zu den Städten und Bürgern.** Daß es die Bürger bei dem allge-

meinen Sinne der Zeit nicht an Ehrfurcht gegen die Klöster und an Schenkungen haben fehlen lassen, ist so gewiß, als daß aus den Eigenthumsansprüchen und Wechselverhältnissen Streit entstehen mußte, insbesondere wenn Klöster Rechte der Bürger und der Stadtobrigkeit für sich geltend machten, oder in dieser Hinsicht Freibriefe bei weltlichen und geistlichen Obern auswirkten. So hatte z. B. das Kloster Weihenstephan eine große Zahl Handwerker, Bierbrauer, Weinschenken u. a. m. in der Stadt Freisingen, welche in Hinsicht auf Klagsachen, Zoll und Abgaben und dergleichen viele Vorrechte vor den Stadtbürgern verlangten. Eine solche Zurücksetzung und nachtheilige Stellung in Hinsicht ihres Gewerbes wollten diese natürlich nicht dulden, und das Kloster fand gerathen in Manchem nachzugeben, besonders aber die Brauerei in seine eigenen Mauern zu verlegen. Umgekehrt finden sich Beispiele, wo Stadt- und Dorfgemeinden Ansprüchen entsagen und die Schöppen nebst den Stadtgrafen das Nöthige hierüber beglaubigen. Mehrere pommersche Städte (so Barth und Kyritz) ließen sich im Jahre 1255 vom Fürsten von Rügen versprechen, daß ohne ihre Zustimmung in ihren Mauern und auf ihrem Gebiete kein Kloster dürfe angelegt werden. — Strenger, als je die deutschen Städte, verfuhren die italienischen, besonders nach dem Constanzer Frieden, gegen die Klöster, sie beschränkten ihre Rechte so viel nur möglich, und verlangten, daß sie zu den öffentlichen Lasten unentgeltlich nach Kräften beitragen möchten.

c) **Von dem Verhältnisse der Klöster zu dem Adel.** Ein sehr großer Theil der Klöster erwuchs unmittelbar aus den Stiftungen und Schenkungen der Edeln, Grafen, Fürsten und Könige, und nicht minder oft dankten jene ihre Erhaltung dem Schutze und den Schutzbriefen derselben. Andererseits gereichten die Klöster auch jenen zu großem Vortheil, und so wie man in unsern Tagen wohl die stehenden Heere zum Unterkommen nachgeborner adeliger Söhne gehalten hat, so erfüllten die Klöster damals im verdoppelten Maaße diesen Zweck, weil sie nicht blos die Söhne versorgten, sondern auch für die unverheiratheten Töchter eine Zuflucht eröffneten. Hierauf hatte jedoch ursprünglich der Adel kein ausschließendes Recht, und erst später verlangte man zur Aufnahme in einzelne Klöster die Geburt von adelichen Aeltern. Daß aber die bei Stiftung eines Klosters vorbehaltenen Stellen vorzugsweise diesen gegeben wurden, versteht sich von selbst. Ein solches Vorrecht wurde auch zugestanden, wenn Aeltern ihre Kinder, wenn sich alte kinderlose Eheleute in ein Kloster einkauften. So freundlich nun die Verhältnisse von dieser Seite erschienen, so waren sie doch zuweilen bedenklich, ja gefährlich. Bedenklich war es, wenn ein Kloster an Adeliche Geld lieh; denn der eine oder der andere Theil pflegte über zu niedrige oder zu hohe Zinsen und Vergütungen zu klagen. — Bedenklich war es, Grundstücke bei Geldvorschüssen als Pfand zu geben oder zu nehmen; denn oft ließ man die zur Einlösung gesetzte Frist verstreichen und einer von beiden Theilen litt bedeutenden Schaden. In den Zeiten der Kreuzzüge hatten jedoch die Klöster weit öfter Vortheil, als Schaden bei solchen Geschäften, indem der Pfandgeber oft nicht zurückkehrte, und dann das Grundstück für den geringen Pfandschilling dem Darleihenden verblieb. Nur schwiegen die Verwandten keineswegs immer still und hätten gern dem Kloster alles wie-

der abgenommen, was ihre Vorfahren diesen überlassen hatten. Nicht selten mußte dann der Abt in den mittlern Ausweg willigen und dem Fordernden einen Theil der Güter als Lehn zurückverleihen, oder selbst eine Abgabe übernehmen. Von hier war der Uebergang zu heftigen Maßregeln nahe. Markgraf Otto von Meißen hatte ums Jahr 1190 dem Kloster Zelle zum Heil seiner Seele 3000 Mark Silber gegeben. Als aber dessen Sohn Albert, der mit dem Vater in Zwist gelebt hatte, nach Zelle kam, forderte er das Geld zurück. Voll Vertrauen auf die Heiligkeit des Ortes legten es die Mönche auf dem Altare der Mutter Gottes nieder, allein Albert nahm es unbekümmert mit hinweg. — Oefters gingen aber auch die Unbilden von dem Adel aus. Die Klöster mußten dann Geld zahlen, Lehne geben, Land abtreten, Jagddienste leisten, Hunde füttern, theure Regenkleider kaufen u. a. m.; und je kriegerischer die Zeiten, desto mehr Willkühr, schon um deswillen, weil dann die geistlichen Gegenmittel am wenigsten Eindruck machten. Wechselte Macht und Einfluß, so kam freilich oft die Reihe schweren Büßens an die Adelichen, und Vergabungen an dieselben, Lehne und dergleichen wurden ihnen nicht blos wieder abgenommen, sondern sie mußten noch überdieß zugeben und Kirchenstrafen leiden.

d) **Von dem Verhältnisse der Klöster zu den Kloster- und Schutzvoigten.** Da wir Mehreres über diesen Gegenstand bereits in dem Artikel: Kirchliche Beamte, die nicht blos liturgische Geschäfte verrichteten, und auch nicht immer Kleriker waren. Bd. II. p. 428 ff. erinnert haben, so können wir uns hier kürzer fassen. Schon früh entstanden, wie wir dort gesehen haben, in den bischöflichen Sprengeln sogenannte Oekonomen, denen die Verwaltung der kirchlichen Güter anvertraut war. Sie mußten, wie wir dort gesehen haben, Kleriker seyn. Die anfänglichen Klöster mit noch beschränktem Eigenthume mochten diese Einrichtung von der später sogenannten Weltgeistlichkeit angenommen haben. Allein als die Klöster mehr Eigenthum erhielten und größere Gemeinheiten sich bildeten, änderte sich dieß. Das Gelübde schied die Mönche einerseits von der Welt, andererseits aber standen sie mit den Weltlichen in so vielen Verhältnissen (in Hinsicht auf Rechtspflege, Steuererhebung, Steuerzahlung und dergleichen), daß sie Laien zur Uebernahme solcher Geschäfte aufsuchen mußten. Noch mehr bedurften sie eines angesehenen, mächtigen Mannes, der sie gegen Angriffe schützte und ihre Fehden führte. Endlich waren sie durch ihr Grundvermögen, ihre Lehne und dergleichen zu Reichsdienst und Krieg verpflichtet, welchen der Kloster-, Kast- oder Schutzvoigt übernahm. Mithin erscheint deren Daseyn so nothwendig, als heilbringend. Aber aus nahe liegenden Gründen artete dieses Verhältniß nur zu leicht und zu oft aus. Es würde zu weitläuftig seyn, alle diese Ausartungen besonders aufzuzählen. Folgende aus Klagschreiben, Freibriefen und Verträgen mit Schutzvoigten entnommene Puncte werfen ein näheres Licht über das ganze Verhältniß.

1) Niemand soll sich zum Voigt aufdrängen (ein Adelicher, der sich aufdrängte, ward vom Erzbischofe gebannt. Gudeni cod. I. 466.) Mißbrauch der Stelle beendet das Anrecht.

2) Niemand soll die Schutzvoigtei an einen Dritten veräußern,

vertauschen oder verpfänden; Niemand sie theilen oder einen andern zur Geschäftsführung bestellen.

3) Die Voigte sollen ihr Amt nicht in ein erbliches verwandeln, oder gar ein Weiberlehn daraus machen. Sie sollen kein Erbrecht an geistlichen Grundstücken erwerben.

4) Der Voigt darf die Unterthanen nicht besteuern (wie dieß zur Verdoppelung des Druckes wohl geschehen war), er darf sie nicht schlagen oder sonst übel behandeln; er darf kein Gericht halten ohne Zuziehung der Schöppen, welche in der Regel aus Leuten des Klosters genommen werden.

5) Er hat kein Gericht über die Mönche; ja innerhalb des Klosters besteht ein Bezirk, wo allein der Burgbann des Abtes gilt.

6) Der Voigt darf kein Land in Zins austhun, keine heimgefallenen Grundstücke in Besitz nehmen, keine Pächter, Meier, Schulzen und Dienstboten ansetzen oder absetzen, keine Bußen eigenmächtig auflegen, Lieferungen oder Vorspann verlangen; er darf sich innerhalb des Klosters nicht anbauen und daselbst wohnen.

7) Ueber die Sonderleute, d. h. diejenigen, welche unter dem Abte stehen, hat er gar kein Recht.

8) Er darf Leute nicht (wie es manchmal geschah) quälen, bis sie auswandern, nicht ihre dadurch erledigten Höfe in Besitz nehmen.

9) Die Uebung peinlicher Gerichtsbarkeit verbleibt in der Regel dem Voigte; aber er soll sich mit dem dritten Theile der Gerichtseinnahme begnügen. Er soll, so setzen andere Verträge fest, nur auf Verlangen des Abtes und mit dessen Zuziehung Gericht halten.

10) Er wird nur verpflegt, wenn er im Kloster etwas zu thun hat; keineswegs aber wird ihm Essen zugeschickt oder nachgeschickt.

11) Es wird bestimmt, wie viel der Voigt erhalten soll, Geld, Wein, Bier, Fische, Fleisch, Gänse, Hühner, Eier, Käse, Gebühren, Abfahrtsgeld, Schaarwerk, Nachtlager u. s. w. Trotz aller dieser und ähnlicher Bedingungen fehlte es doch oft den Klöstern an Macht, sie aufrecht zu erhalten, und nur selten ersetzten reuige Voigte auf dem Todbette den angerichteten Schaden oder entsagten ihren Ansprüchen. Auch achteten die Nachfolger nicht immer die Bewilligungen ihrer Vorgänger. Waren jene minderjährig, und gelang es dem Abte die Vormundschaft über dieselben zu erhalten, so wurde, wo nicht bleibender Vortheil erstritten, doch einstweilige Ruhe herbeigeführt.

Wie viel eine Schutzvoigtei einbringen konnte, geht, um ein Beispiel zu geben, daraus hervor, daß der Herzog von Zähringen für die von St. Gallen im 12. Jahrhunderte 4400 Mark Silber bot, und fast noch mehr lieferten im Verhältniß manche kleinere Klöster, so daß auf diesem Wege mittelbar ein Theil der geistlichen Güter und Einnahmen in weltliche Hände zurück floß.

c) **Von dem Verhältnisse der Klöster zu Königen und Kaisern.** Die Kaiser stifteten viele Klöster vom Reichs- und Erbgute, und wirkten nicht selten bei den geistlichen Obern dahin, daß sie große Vorrechte bekamen oder dem Papste selbst unmittelbar unterworfen wurden. Dazu boten diese nicht allein gern die Hand, sondern stellten auch wohl im Allgemeinen den minder willkommenen Grundsatz auf: Stiftungen, die im Wesentlichen unmittelbar unter

den Königen standen, müßten auch unmittelbar dem Papste unterworfen seyn. Vorsichtige Klöster ließen sich gern vom Kaiser und vom Papste Freibriefe geben, und insbesondere ihre gegenwärtigen und künftigen Besitzungen bestätigen; dann fehlte, wie sich auch die Zeiten stellten, die Hülfe selten ganz. In der Regel war es Gewinn, sich ohne Zwischenperson an den König wenden, ihm leisten, liefern und zahlen zu dürfen, obgleich Klöster sich, auf den Fall plötzlich eintretender Gefahr, auch wohl die Erlaubniß ausbedungen, einstweilen einen nähern Schutzherrn anzunehmen. Am nöthigsten war dieser oft in Italien gegen die Städte; denn die kaiserlichen Freibriefe galten daselbst weniger als in Deutschland. Im Ganzen betrafen diese Freibriefe vorzugsweise die weltlichen, wie die des Papstes die kirchlichen Rechte, z. B. Lehnsmannen dürfen ohne Anfrage dem Kloster Schenkungen machen, das einkommende Wehrgeld gehört dem Abte und den Mönchen, nicht dem Voigte. Das Kloster soll, wenn der Kaiser in der Nähe Hof hält, nicht mit Einlagerung beschwert werden, und ist nur im Nothfalle verpflichtet, seine Gesandten aufzunehmen. Innerhalb einer bestimmten Bannmeile darf kein Herzog, Graf oder Markgraf Gericht halten, Leistungen verlangen oder sich sonst einmischen. Das Kloster ist frei von Zöllen für alles, was es kauft und verkauft, oder wenigstens für seinen Bedarf an Wein und Lebensmitteln u. s. w.

Ohne die Gegenwirkung der Kirche dürften dennoch die meisten Klöster, schon während des Mittelalters, allmählig in weltliche Hände gekommen seyn. So hatte, um nur ein Beispiel anzuführen, Wilhelm I. von England bei seinem Tode (außer dem Erzbisthume Canterbury und den Bisthümern Salisbury und Winchester) zwölf der reichsten Abteien unbesetzt in seiner Hand. Noch öfterer bewirkten Könige die Besetzung der Abteien entweder auf löbliche oder auf tadelnswerthe Weise. So wurde z. B. auf Otto's I. Empfehlung ein zwölfjähriges Mädchen Aebtissin, und umgekehrt konnte Friedrich I. behaupten, daß nach der Abnahme des königlichen Einflusses, viel schlechtere Personen als vorher, zu geistlichen Würden und Aemtern kämen.

f) **Von der Gerichtsbarkeit der Klöster.** Der allgemeine Grundsatz, daß Geistliche für ihr Gut und für ihre Personen von jeder weltlichen Gerichtsbarkeit frei seien, nahmen auch die Klöster und Mönche für sich in Anspruch, und machten ihn in demselben Maaße geltend, wie jene. Nicht selten erstritten sie ebenfalls für alle ihre Leute die eigene Rechtspflege, und wo man die Befreiung von den Rechtssprüchen der höchsten Landesbehörden noch nicht einräumte, ließ man sie doch für die niedern Stellen gelten. Wie durch die von den Königen bewilligte Bannmeile aller weltliche Einfluß innerhalb derselben aufhörte, ist schon gezeigt worden. Ohnedieß befreieten Gelübde und Kirchengesetze die Mönche von manchen Formen, denen sich Laien unterwerfen mußten; doch waren jene, wenn sie über ihre Mitbrüder zeugen wollten, zum Eide verpflichtet, sobald ihn die Gegenpartei nicht erließ.

Trotz aller Begünstigungen mußten die Klöster oft sehr langwierige und kostspielige Processe führen, und Adeliche und Städte erschwerten (über jene Vorrechte zornig) auf alle Weise deren Fortgang. Nun nahm sich der Papst zwar der Klöster gegen die Laien bei allen Fragen

über die Gerichtsbarkeit an; daß er dieselbe aber für sich behielt, hatte bisweilen ebenfalls drückende Folgen. Dieß ergiebt sich sogar aus päpstlichen Freibriefen, wonach der Abt und die Klosterleute nicht von päpstlichen Gesandten außerhalb eines gewissen Sprengels und nicht über eine bestimmte Entfernung von ihrer Heimath vorgeladen werden sollen.

Der Umfang der von Laien an die Klöster ausdrücklich überlassenen Gerichtsbarkeit war nicht immer gleich; auch ist der Gerichtsvoigt nicht selten vom Klostervoigte verschieden. Vereinigten sich beide Aemter in einer Person, so gestaltete sich Manches anders, als im umgekehrten Falle. In der Regel hatte kein Kloster den Blutbann, sondern lieferte die Verbrecher an die nächsten Zentgerichte ab, doch findet sich, daß ihnen (trotz des Grundsatzes: die Kirche trachte nicht nach Blut), die Handhabung der peinlichen Gerichtsbarkeit nicht selten verliehen wurde.

Die Klöster behaupteten, daß Verbrecher eine sichere Zuflucht in ihren Mauern finden müßten, und Laien, die sich z. B. im Jahre 1240 daran nicht kehrten, mußten in einem englischen Kloster Kirchenbuße thun und wurden gegeißelt. Mehrmals baten Mönche Verbrecher vom Tode los und kleideten sie ein; ja König Roger von Sicilien gab dem Abte von Cava das außerordentliche Recht, daß er Verbrecher, die zum Tode verurtheilt worden, begnadigen dürfe, sofern er ihnen begegne oder an den Ort ihrer Haft komme. Begünstigt waren auch die Klöster, was den Reichsdienst und die Lehnsverhältnisse betrifft. Die Klöster hatten Lehen und gingen zu Lehen, und mußten im Nothfalle ihre Klostermannen stellen. Auch die Steuerfreiheit genossen sie in eben dem Maaße, als sie überhaupt von der Kirche und für die Kirche verlangt wurde. Jedoch geriethen sie hier oft mit Bischöfen und Weltgeistlichen in Collision, und kaiserliche und päpstliche Zustimmung mußte in manchen Fällen mit schweren Kosten erkauft werden. Von Grundstücken, welche ein Kloster urbar machte, brauchte es in der Regel keinen Zehnten an Weltgeistliche zu geben. Ausdehnung des Zehntrechtes auf ungewöhnliche Gegenstände gelang den Klöstern selten. So sagten z. B. die Fischer, als man in den Niederlanden den Heringszehnten verlangte, sie wollten lieber die Mönche decimiren. — Mit den Bürgern in den Städten wechselten gute und böse Verhältnisse. Das, was man dem Kloster, so lange es Bürgerhäuser und Stellen selbst besaß, zugebilligt hatte, hielt man mit Recht für erloschen, wenn diese wieder in Laienhände kamen. Im Ganzen besaß die Klostergeistlichkeit so viel Ansehen und Gewalt, daß sie Unbilliges in der Regel zurückweisen, ja sich bisweilen dem Billigen entziehen konnte; wenn sich aber, was seit der Mitte des 13. Jahrhunderts öfter vorkam, Könige und Päpste über ihre Besteuerung vertrugen, und einer dem andern sein Theil abgab, da hatten alle Auskunftsmittel ein Ende, man mußte gehorchen. — Zuletzt sei noch die Rede

g) von der Gewalt, die man oft gegen Klöster ausübte. Obgleich aus dem Bisherigen hervorgeht, daß das strenge Recht nicht immer gegen die Klöster beachtet wurde, so geben wir doch noch einige Beispiele von frevelhafter gegen sie ausgeübter Willkühr. Wie sehr man sich davor fürchtete, zeigen päpstliche Freibriefe, worin es heißt: Niemand solle in den Klöstern stehlen, rauben, Feuer anlegen, Menschen gefangen nehmen oder tödten. Und in der That kam es

mehrere Male so weit. Ein Abt z. B. beklagte sich bei Innocenz III., daß ihn die Ministerialen eines Grafen thätlich gemißhandelt hätten. Im Jahre 1231 vertrieben Unberechtigte alle Mönche aus einem baierischen Kloster und setzten sich darin fest, bis Herzog Otto sie bezwang und einige aufhängen ließ. Richard Löwenherz erpreßte auf das gewaltsamste viel Geld von den Cisterziensern, nachher aber kam es ihm nicht darauf an, vor den versammelten Aebten, angeblich knieend um Verzeihung zu bitten; nur an Rückgabe des Erpreßten war nicht zu denken.

Am ärgsten ging es indessen wohl in Italien her. So verbrannten Uebelthäter im Jahre 1106 die Saaten des Klosters Farfa, plünderten dasselbe, machten aus den heiligen Gewändern Soldatenhosen, setzten einem Esel die Abtsmütze auf, redeten ihn spottend an: Gebt den Segen, Herr Abt! Hierauf zwangen sie einen Mönch, die Schamtheile und den Hintern eines Esels zu küssen, warfen einen andern nackt mit einem alten Weibe in eine Grube, schaukelten eine Nonne hin und her, nachdem sie dieselben bei den Beinen aufgehangen hatten. In solchen schandbaren Fällen waren die härtesten Kirchenstrafen nicht zu streng. Bisweilen aber hatten doch die Päpste Veranlassung, einzelne Mächtige zu schonen, oder ihr Bann blieb lange ohne Wirkung. Auf Mantua z. B. lastete, weil einige im Kloster geplündert hatten, das Interdict vom Jahre 1244 bis 1277. Man wollte keine Genugthuung leisten, oder die Unschuldigen konnten sie nicht erzwingen, oder man brachte überhaupt den Spruch nicht schnell in Erfüllung.

3.

Musik,

und zwar Instrumentalmusik, weil von der Vokalmusik im Kultus der Christen bereits im Artikel Gesang die Rede gewesen ist.

I. Name und Begriff der Instrumentalmusik und ihr Gebrauch bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten im heidnischen und jüdischen Alterthume. II. Dieser Analogien der christlichen Vorzeit ungeachtet findet man doch im christlichen Alterthume mehr den Gesang als die Instrumentalmusik ausgebildet. III. Nur nach und nach gewinnt diese Gattung der Tonkunst im christlich-kirchlichen Leben Eingang und ihre höhere Ausbildung gehört mehr der neuern und neuesten Zeit an.

Literatur. Gerbert de cantu et musica sacra. Typis San Blasianis 1774. Tom. I. p. 37 seqq., besonders aber Tom. II. l. III. c. 3. überschrieben: De organis aliisque instrumentis musicis in ecclesiam inductis. — Bingh. l. l. Vol. VI. p. 26, wo einiges von dem Tadel der musicae theatralis beim Hieronymus vorkommt. — Pellicia de politia eccles. Tom. I. p. 256. — Blackmore 1r Thl. p. 325. — Flügge's Gesch. des deutschen Kirchen- u. Predigtw. Thl. 1. p. 125. — Forkel Gesch. der Musik. Lpz. 1788. 2 Thle. 4. — J. E. Häusner Geschichte des christlichen, insbesondere des evangel. Kirchengesangs und der Kirchenmusik von Entsteh. des Christenthums an bis auf unsere Zeit. Quedlinb. 1834. 8. — Für das Neuere besonders das nützliche Werk: Encyklopädie der gesammten musikalischen Wissenschaften, oder Universallexikon der Tonkunst, bearbeitet von Fink, de la Motte Fouqué, Dr. Heinroth u. a., unter Redaction des Dr. Gustav Schilling. 4 Bde. in alphabet. Ordnung. Stuttgart bei Köhler 1835. Es gehören besonders hierher die Art. Musik, Instrumentalmusik, — Blasinstrumente, — Orgel, — Cantaten, — Missen, — Motetten, — Cantorien u. a. Als chronolog. Leitfaden, um die allmählige Ausbildung der Instrumentalmusik nachzuweisen, ist auch sehr brauchbar: Geschichte

der europäisch-abendländischen oder unsrer heutigen Musik, Darstellung ihres Ursprungs, ihres Wachsthums und ihrer stufenweisen Entwickelung. Von den ersten Jahrhunderten des Christenthums bis auf unsre Zeit. Für jeden Freund der Tonkunst, von R. G. Kiesewetter. Leipzig bei Härtel 1834. 4.

I) Name und Begriff der Instrumentalmusik und ihr Gebrauch bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten des heidnischen und jüdischen Alterthums. — Es ist bekannt, daß das dem Griechischen entlehnte Wort Musik ursprünglich von sehr weiter Bedeutung war. Die Griechen verstanden darunter die sogenannten Musenkünste, vorzüglich Tonkunst, Dichtkunst und Redekunst. Später wurde der Name Musik blos auf die Kunst durch Töne das Gemüth angenehm anzuregen übergetragen, und schied sich bald in die Vokal- und Instrumentalmusik. Erstere besteht aus Tönen der menschlichen Stimme, letztere wird blos von musikalischen Instrumenten ausgeführt. Daß alle Instrumentalmusik ursprünglich eine Nachahmung des menschlichen Gesanges sei, kann, wo nicht historisch, doch wenigstens physiologisch und philosophisch erwiesen werden; denn die Töne der menschlichen Kehle klangen dem Ohre zu lieblich, als daß der Mensch nicht hätte auf die Erfindung kommen können, durch den Klang todter Körper Töne hervorzubringen. Wahrscheinlich entstand unter allen musikalischen Instrumenten die Flöte zuerst, indem Leute, welche im Freien lebten, zufällig ein ausgehöhltes Rohr an den Mund setzten und durch Einblasen des Athems einen Ton aus demselben lockten. — Die Entstehung der Saiteninstrumente als mehr zusammengesetzter Körper, gehört einer spätern Zeit an.

Wie dem nun auch sei, so ist wenigstens so viel gewiß, daß musikalische Instrumente, Blaß- und Saiteninstrumente, schon im vorchristlichen Alterthume bei Heiden und Juden in vielfältiger Anwendung vorhanden waren. Griechen und Römer bedienten sich ihrer bei ihren Gastmählern, bei Leichenbegängnissen, im Kriege und auch bei ihren gottesdienstlichen Handlungen, z. B. bei feierlichen Opfern. Aber besonders ausgebildet zum religiösen Gebrauche erscheint die Instrumentalmusik bei den Juden. Durch David wurde sie mit dem Tempelcultus in mehrseitige Verbindung gebracht. Es führten nämlich die Leviten, in verschiedene Classen abgetheilt, die heilige Musik bei feierlichen Opferhandlungen aus. 2 Chron. 29, 25 ff. 30, 21. 35, 15. 1 Macc. 4, 45. Auch die Propheten scheinen die Instrumentalmusik bei ihren Vorträgen benutzt zu haben, vergl. 1 Sam. 10, 5., so wie sie sich in einzelnen Fällen durch dieselbe zu Weissagungen begeisterten, 2 König 3, 75. Nach Forkel Geschichte der Musik I, 145., war die Musik der Hebräer sehr einfach, und es fehlte ihr das, was die heutige musikalische Theorie Harmonie zu nennen pflegt. Die ganze musikalische Kunst der Hebräer wird sich also auf den Vortrag gewisser einfacher und wenig geregelter Melodien beschränkt haben und von der der alten Griechen und der heutigen Orientalen (Niebuhr's Reisen I. 175 f. Volney Reisen II. 325.) im Wesentlichen nicht sehr verschieden gewesen seyn. Man scheint besonders eine helltönende Musik geliebt zu haben. Für die Tempelmusik geht dieß aus der Beschaffenheit der Instrumente (Saiteninstrumente, Flöten, Cymbeln und dergleichen) her-

vor. Im Allgemeinen wird man aber die hohen Vorstellungen, welche hier und da über die hebräische Musik, besonders über die Tempelmusik, geäußert worden sind, sehr herabstimmen müssen, obschon eine erschöpfende und völlig klare Darstellung der musikalischen Kunst der Hebräer bei der Mangelhaftigkeit der blos gelegentlichen Notizen sich nie wird geben lassen. Ist man doch selbst über die Musik der alten Griechen noch zu keinem Resultate gelangt. Das wenige uns Bekannte ist durch Combinationen mehr oder weniger glücklich in Zusammenhang gebracht. G. Martini Storia della musica. Bologn. 1757. 4. I. C. 4 seqq. — Forkel Gesch. der Musik I. p. 99 f. — de la Motette du Constant traité sur la poïsie et la musique des Hebreux. Paris 1781. — Sonne de musica Judaeorum in sacris. Hafniae 1724. — Pfeiffer über die Musik der alten Hebräer. Erlang. 1779. 4. — Saalschütz Form der hebr. Poesie p. 329 ff. und Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern. Berlin 1829. 8. — P. J. Schneider, Darstellung der hebr. Musik. Bonn 1834. 8.

Die musikalischen Instrumente der Israeliten zerfallen in drei Classen. 1) Schlag- und Bewegungsinstrumente, Tamburin, Becken, Triangel; 2) Blaßinstrumente, Flöten, , Trompeten, Hörner; 3) Cither, Harfe u. s. w. Das Beste über diese Instrumente findet man wohl zusammengestellt in Winers biblischem Reallexikon, zweite Aufl. Artikel: Musikalische Instrumente p. 145 ff.

II) **Dieser Analogien im jüdischen und heidnischen Kultus ungeachtet, findet man im christlichen Alterthume doch mehr den Gesang als die Instrumentalmusik ausgebildet.** — Von der Ausbildung des Gesanges im christlich-kirchlichen Leben haben wir in dem Artikel Gesang, der in Psalmodie und Hymnologie zerfiel, ausführlich gehandelt, weswegen wir hier darauf zurückweisen. Daß man in den ersten christlichen Jahrhunderten keine Spur von Instrumentalmusik findet, läßt sich aus mehr als einem Grunde nachweisen. Die gedrückte Lage der frühesten Bekenner Jesu erlaubte dieß schon nicht, da sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen sehr oft nur im Verborgenen und geräuschlos halten mußten. Ein anderer Grund lag auch in der ängstlichen Besorgniß, nichts vom Juden- und Heidenthume anzunehmen, eine Besorgniß, die auch noch dann vorherrschend blieb, als das Christenthum mit Constantin sich zur Staatsreligion erhob. Daraus läßt es sich auch erklären, daß bei den, zum Theil sehr umständlichen, Beschreibungen des Gottesdienstes in Constantinopel, Jerusalem, Antiochien u. s. w., doch nie eine Spur von Instrumentalmusik vorkommt. Dessen ungeachtet hat man behauptet, daß einzelne berühmte Kirchenlehrer bereits die Instrumentalmusik im christlichen Kultus erwähnt und empfohlen hätten. Allein betrachtet man diese Stellen etwas genauer, so ergiebt sich bald, daß sie nicht vom kirchlichen Gebrauche, sondern vom Privatgebrauche sprechen. Was die Stelle aus Clemens Alexandrin. Pädagog. l. II. c. 4. betrifft, so erklärt er, daß ein Christ nicht sündige, wenn er sich beim Singen einer Cither oder Leier bediene. Diese Aeußerung aber, wie man aus dem Contexte sieht, bezieht sich blos auf den Privatgottesdienst. Eben so verhält es sich auch mit einer Stelle des Chrysostom. zu Ps. 150. — Mit besonderem Nachdruck hat sich Durandus auf den Julianus Hali-

carnassis berufen, der zu Anfange des 6. Jahrhunderts lebte, als welcher geschrieben haben soll, daß zu seiner Zeit schon Orgel- und Instrumentalmusik üblich gewesen sei. Allein betrachtet man die Stelle genauer, so sagt Julian bei Erklärung einiger Worte Hiobs Cap. 30, 31. weiter nichts, als daß musikalische Instrumente gar wohl beim Gottesdienste gebraucht werden könnten, zumal, da dieses schon im Tempel zu Jerusalem geschehen sei. Aus diesen Worten läßt sich doch nicht der Beweis führen, daß Instrumentalmusik bereits damals üblich gewesen sei. — Wir gehen darum auch sogleich zu der Wahrheit über:

III) Die Instrumentalmusik im christlich-kirchlichen Leben hat sich nach und nach verbreitet und gehört ihrer höhern Ausbildung nach der neuern und neuesten Zeit an. — Als einleitende Vorbereitungen kann man ansehen den allmählig üblich gewordenen Gebrauch der Orgel (s. darüber den bes. Art.), deren man sich schon bediente, um damit in der Kirche den gregorianischen Gesang und die Choräle zu begleiten. Zu Anfange des 16. Jahrhunderts fing man den Figuralgesang in der Kirche an, den ums Jahr 1440 ein gewisser Engländer, Namens Dunstaph, in solche Ordnung gebracht haben soll, daß man von der Zeit angefangen, Lieder in verschiedenen Stimmen, nach Baß, Tenor, Alt, Discant, in lieblicher Harmonie abzusingen. Wernsdorf hat in seiner Dissert. de primordiis emendatae per Lutherum religionis Tom. IV. §. 9., die verbesserte Kirchenmusik unter die Praeludia der Kirchenreformation gerechnet. Wie Luther die Musik im kirchlichen Leben beförderte, und die nüchterne Trockenheit der Reformirten und die Verachtung aller Musik mancher Fanatiker nicht theilte, haben wir im Artikel Gesang gezeigt, und mehreres der Art kommt auch im Artikel Orgel vor.

Die Erfindung der Mensuralmusik bewirkte, daß auch der Choral im bestimmteren Zeitmaße vorgetragen wurde, und bildete die Harmonie weiter aus. Nun wurden Singchöre nothwendiger, und der Gesang vorzüglich in Italien zu mehrerem Glanze des religiösen Kultus angewendet. (S. die oben angeführte Encyklopädie Artikel Italienische Musik.) Die Orgeln wurden seit dem 15. Jahrhundert immer vollkommener und auch andere Instrumente in der Kirche eingeführt, gegen welche, so wie überhaupt gegen die neuere Figuralmusik, die in der Instrumentalmusik eine vorzügliche Stütze fand, sich öfters eifernde Stimmen in der Kirche erhoben. Doch waren sie größtentheils gegen den Mißbrauch der Figural- und Instrumentalmusik gerichtet, und vermochten diese nicht aus der Kirche überhaupt zu verbannen. Eine neue Periode der Kirchenmusik eröffnete sich im 15. und 16. Jahrhundert, und wurde durch große Meister in den Niederlanden, in Italien, Frankreich und Deutschland verbreitet. Bekannt sind Luthers Verdienste um den deutschen Kirchengesang, für welchen er besonders durch seinen Freund Sanffel wirkte. Vom 17. und 18. Jahrhundert an wurde die Kirchenmusik immer glänzender und immer mehr durch weltliche Musik verfälscht.

Die Klage über die unvollkommene Ausführung der Kirchenmusik, welche man häufig wahrnimmt, muß indessen von der Klage über Ausartung der Kirchenmusik überhaupt unterschieden werden. Da es der

Zweck der Kirchenmusik ist, die Herzen der Zuhörer zu Andacht und Frömmigkeit zu stimmen, so muß sich der Kirchenstyl durch Ernst, Feierlichkeit, Erhabenheit und würdige Haltung, durch Entfernung aller profanen Künsteleien, schwierigen Läufe und Coloraturen, die allein dazu dienen, die äußere Fertigkeit der Sänger und Spieler zu zeigen, und Verbannung weltlich süßer, üppiger, leidenschaftlicher oder scherzender Melodien von dem freiern und ungebundenern Style der weltlichen Musik, besonders vom Theaterstyl, welchen man dem Kirchenstyle entgegensetzt, unterscheiden. In Rücksicht des Technischen und Akustischen erfordert die Kirchenmusik große Einsicht, weil größere Gattungen der Harmonie und zu schnelle Modulationen in den nachhallenden Gewölben großer Kirchen leicht undeutlich vernommen und mißtönend werden. — In der römisch-katholischen Kirche hat die Kirchenmusik ihre bestimmten Formen des Textes, welchen sie sich fester anschließt, z. B. den Text der Messe oder Missa, die Offertorien, Te Deum, Salve, Requiem, Psalmen u. s. w. — Bei den Protestanten hingegen haben sich Dichter und Componisten neue Formen erlaubt, und es wechseln bei dem gewöhnlichen Gottesdienste zum Theil jene genannten Stücke lateinisch gesungen mit deutschen Motetten, Cantaten, Oratorien ab (die nähere Charakterisirung genannter Kirchenstücke findet man in der oben genannten Encyklopädie in den Artt. gleiches Namens), in welchen letztern, besonders wenn sie dramatisch sind, sehr oft der Uebergang in die Opernmusik bemerkt worden ist. Die größern neuern Componisten sind: Palestrina, Allegri, Durante, Morales, Lolli, Scarlati, Orlando Lasso, Caldera, Leo, Pergolesi, Händel, Bach, Graun, Hasse, Jomelli, Stülzl, Kerl, Rolle, Naumann, Schulz, Kunzen, Wolf, Eybler, Mich. und Jos. Haydn, Mozart, Vogler, Cherubini; doch sind die letztern von Mich. Haydn an nicht immer dem galanten Style der weltlichen Musik ausgewichen. Auch haben wir treffliche Werke von Homilius, Telemann, Schmittbauer, Schuster, Doles, Hiller, Schicht, Fisch, Weinlig, Abt, Stadler, Danzi, Winter, G. Weber, Fr. Schneider u. A. — Hiller: Was ist wahre Kirchenmusik, Leipzig 1789, und Voglers deutsche Kirchenmusik, München 1807.

4.

Nächtlicher Gottesdienst (Vigilien) im christlichen Kultus.

I. Begriff, Name, Ursprung und Feier der Vigilien. II. Verschiedene Beurtheilung der Vigilien von Seiten berühmter Kirchenlehrer und Bemerkungen über die Vigilien der Arianer. III. Allmählige Veränderungen, die mit den Vigilien vorgingen und theilweises gänzliches Aufhören derselben. IV. Vigilien in der heutigen christlichen Welt.

Monographien. Vertraugott Klepperbein de ritu vigiliar. sacro et profano. Vitebergae 1685. — De vigiliis, eine Abhandl., steht in den observ. eccles. Pfanneri. — De sacris nocturnis Aut. M. Joh. Georg. Weber. Lips. 1719. — Ueber die Vigilien. In den Nordalbingischen Blättern Hft 5. Hamb. 1821. p. 301 ff.

Allgemeinere Schriften. Bingh. Origin. Vol. IX. p. 45. und p. 146. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterth. p. 324 f. — Augusti in s. Denkwürdigkk. handelt nicht im Zusammenhange darüber, sondern nur gelegentlich in mehrern Theilen s. Buches. — Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche III. Thl. p. 258 ff. — Rheinwalds kirchl. Archäologie (mehr kurze Andeutungen) p. 169—198. 239.

I) Begriff, Name, Ursprung und Feier der Vigilien. — Die Gewohnheit der frühern Christen bis tief in die Nacht im Gebete, mit Gesang oder bei andern gottesdienstlichen Ermunterungen in den kirchlichen Versammlungen zu verweilen, oder vor Tagesanbruche in gleicher gemeinschaftlicher Absicht zusammenzukommen, nennt man mit einem gemeinschaftlichen Namen Vigilien (vergl. den Artikel Agape Nr. II.). Wahrscheinlich gab zu diesem Namen jene Selbstbeherrschung Veranlassung, die um christlicher Andachtsübungen willen sich auch den Schlaf versagen konnte. Nocturnae preces definirt daher Du Fresne s. h. v. die Vigilien, quibus veteres olim Christiani vacabant. Sie haben die Analogie des jüdischen und heidnischen Alterth. für sich. Die Juden fingen nämlich jedesmal ihren Tag mit dem vorhergehenden Abende an, daher auch die Feier ihrer Festtage immer vom Sonnenuntergange des vorigen Tages gerechnet wur-

de. S. 2 Buch Mos. 12, 6. 4 Buch. Mos. 29, 5. (S. d. Art. Sabbath in Winers bibl. Reallex.) Auch die heidnischen παννυχίδες konnten wenigstens später mit als Vorbilder dienen. Was nun die Wahl des Namens Vigiliae betrifft, so giebt dafür Chrysostom. hom. I. de verb. Jes. ungefähr denselben Grund an, der bereits von uns bemerkt worden ist. Ambrosius hingegen zu Ps. 119. V. 147. leitet den Namen von der Gewohnheit Jesu her, die Nacht im Gebete zuzubringen. Jedoch der Grund dieser nächtlichen Andachtsübungen liegt viel näher, sie waren bei der frühesten Verbreitung des Christenthums ein Werk der Nothwendigkeit, indem die neuen Bekenner Jesu, durch jüdische und heidnische Verfolger gezwungen, ihre gottesdienstlichen Versammlungen auf die Nachtzeit verlegen mußten. Darauf deuten schon N. T. Stellen hin, Act. 12, 12. 20, 7. Joh. 20, 19. Dasselbe ergiebt sich auch aus andern Zeugnissen. Plinius in dem bekannten 10. Br. ad Trajan. nennt diese Versammlungen nocturnos und antelucanos, und was wohl zu erwägen ist, die ältern Apologeten vertheidigen sie nur als ein Werk der Nothwendigkeit, nicht aber als Institute, die für alle Zeiten Empfehlung verdienten. — Sei es nun, daß man aus Gewohnheit diese nächtlichen, religiösen Zusammenkünfte lieb gewonnen hatte, oder daß die Nacht überhaupt die Gemüther feierlicher stimmt und zur Andacht erhebt, kurz man findet auch da noch Spuren dieses nächtlichen Gottesdienstes, wo die Christen nicht mehr von Außen her in ihrem äußern Kultus gestört waren. — Anfangs scheint man die Nacht vor jedem Sonntage, wenigstens in einzelnen Gegenden, so gefeiert zu haben. Allein von dieser Sitte wich man hin und wieder wohl früh schon ab, theils weil ein gewisses Uebermaaß von Andachtsübungen in Verbindung mit dem Sonntage veranlaßt wurde, theils weil sich die festlichen Tage ohnehin vermehrten, theils weil sich auch bereits bittre Klagen über die Mißbräuche der Vigilien vernehmen ließen. Nach Aufhören der sonntäglichen Vigilien blieben doch die Vigilien vor den hohen Festen und vor Epiphanien und Himmelfahrt noch gewöhnlich. Besonders war berühmt die sogenannte Ostervigilie, von welcher ausführlicher gehandelt worden ist in dem Art. Sabbatum magnum Nr. II. b. Vorzüglich erhielten sich noch lange die Vigilien an den Denktagen der Märtyrer. (S. den Artikel Märtyrerfeste.) Ja auch auf besondere Veranlassungen wurden zuweilen Vigilien gefeiert. So veranstaltete der Kaiser Constantin nach Beendigung der nicänischen Synode in seiner neuen Hauptstadt einen solchen nächtlichen Gottesdienst, wobei er in der ganzen Stadt Wachskerzen und Fackeln anzünden ließ, damit, wie Euseb. vita Const. M. IV. 22. sich ausdrückt, die Nacht heller zum Durchwachen sei, als ihn die Sonne zu erleuchten im Stande wäre. — Was nun die Feier derselben anbetrifft, so versteht sich von selbst, daß Anfangs, als den Christen nur nächtlicher Gottesdienst zu halten vergönnt war, alle anderwärts erwähnten Bestandtheile der öffentlichen Gottesverehrung, als Gesang, Gebet, Predigt und Abendmahlsfeier, in denselben üblich waren. Dieß mag auch noch lange der Fall bei den Vigilien an den Märtyrerfesten und vor den oben genannten Festtagen der Fall gewesen seyn, wofür sich mehrere Zeugnisse anführen lassen. Bei den Sonntagsvigilien mag man aber schon früh die Liturgie abgekürzt und in

gewisse Gebete und Gesänge verwandelt haben. Die Vigilien waren in dieser Gestalt nur eine Art von Halbfeier, bestehend in Psalmodie, Hymnologie und einigen Gebetsformularen. Die sich darauf beziehenden kirchlichen Ausdrücke werden im nächsten Abschnitte ihre Erklärung finden.

II) Verschiedene Beurtheilung der Vigilien von Seiten christlicher Kirchenlehrer und Bemerkungen über die Vigilien der Arianer. — In der Periode von Constantin dem Großen bis auf Gregor den Großen (zu Ende des 6. Jahrhunderts) mögen diese Vigilien noch sehr im Gebrauche gewesen seyn, daher wir sie auch von berühmten Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts erwähnt finden. Schwankend erklärt sich darüber Basilius, der in seinen Reden am Osterfeste die vorhergehenden Vigilien bald lobt, bald tadelt, je nachdem er von dem dabei Vorgefallenen unterrichtet worden war. Standhafter im Lobe derselben ist Chrysostomus, welcher der Vigilien häufiger in seinen Homilien erwähnt und sie *ἀγρυπνίας* auch *διηνέκεις στάσεις καὶ παννύχους* nennt. Er stellt die Vigilien als etwas sehr Löbliches und Verdienstliches vor und vergleicht die, welche daran Theil nahmen, mit den Schaaren der Engel, welche stets den Thron Gottes singend und preisend umgeben. Oben sängen die Heere der Engel den Preis, auf der Erde thäten es die Menschen in Chöre getheilt in der Kirche u. s. w. — In Afrika waren die Vigilien ebenfalls üblich; denn Augustinus sagt: „Das Volk „habe die ganze Nacht mit dem Bischofe in der Kirche durchwacht und „seine Mutter sei dabei zugegen gewesen." — Am merkwürdigsten ist jedoch der Streit, der zwischen Vigilantius und Hieronymus über das Abschaffen oder Beibehalten der Vigilien geführt wurde. Vigilantius, jener freisinnige Presbyter, das sittliche Verderben in der Kirche, und besonders bei dem Klerus, schon damals erkennend und bitter tadelnd, führt, wie es scheint, unleugbare Thatsachen davon an, daß die Vigilien durch viele schändliche Handlungen der Völlerei und Wollust wären entweiht worden. Dagegen bietet Hieronymus alles auf, um den Tadel des Vigilantius zu entkräften. Die Ausschweifungen jener Leute, entgegnet er, dürften frommen Menschen nicht zugerechnet werden. In dem Commentar über Dan. 4, 13. nennt er die Vigilien, wie Chrysostomus, eine Nachahmung von Engelsverrichtungen. Doch warnt er in einem Briefe an seine Freundin Läta, sie solle in den Vigilien ihre Tochter keinen Finger breit von sich lassen. — Aus einem andern Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, Sidonius Apollinaris 5. B. 17. Br., erfährt man, daß jetzt noch die Vigilien vor den Festen der Märtyrer gefeiert wurden.

Im Zeitalter des Chrysostomus verdienen auch noch die Vigilien der Arianer erwähnt zu werden, welche selbst zu einem gefährlichen Aufruhre Veranlassung gaben. Die Arianer durften innerhalb der Ringmauer keine Kirchen haben, sie versammelten sich daher an wöchentlichen Festtagen, d. i. am Sonnabende und Sonntage, in einem Säulengange der Stadt und sangen Wechselgesänge, welche die Grundsätze ihrer Lehre enthielten. Dieses trieben sie den größten Theil der Nacht hindurch. Mit der ersten Morgendämmerung zogen sie, dergleichen Wechselgesänge singend, zu den Thoren hinaus, nach den Orten, wo sie ihre Versammlungen zu halten pflegten. Da diese Gesänge

anstößige Stellen gegen die Gleichwesenheit des Sohnes enthielten, indem sie oft die Strophe wiederholten: „Wo sind die, welche sagen: „Drei sind eine Kraft!“ so befürchtete Johannes Chrysostomus, die Unwissenden unter seiner Gemeinde möchten dadurch von der Kirche abgezogen werden. Er stellte daher mehrere von seinen Leuten auf, welche ebenfalls in der Nacht Hymnen sangen, um den Bemühungen der Arianer entgegen zu wirken und die eigenen Mitglieder im Glauben zu stärken. Obgleich diese von Chrysostomus getroffene Einrichtung sehr zweckmäßig schien, so entstand doch ein gefährlicher Aufstand daraus; denn um die nächtlichen Versammlungen der Rechtgläubigen zum Lobe der Gleichwesenheit des Sohnes glänzender und würdevoller zu machen, hatte die Kaiserin Eudoxia silberne Kreuze, auf welchen Wachskerzen brannten, auf ihre eigenen Kosten machen lassen. Dieß entflammte den Unwillen der Arianer, die deshalb in der nächsten Nacht einen Aufruhr erregten, wobei nicht nur der Kämmerer der Kaiserin verwundet wurde, sondern auch mehrere Menschen das Leben verloren. Hierüber wurde der Kaiser sehr aufgebracht, und untersagte den Arianern künftig ihre Hymnen öffentlich zu singen. Jedoch müssen die Arianer noch lange, wo sie es ungehindert thun konnten, die Vigilien beibehalten haben; denn ungefähr ein Jahrhundert später finden wir, daß Theodorich, der Gothenkönig, (indem die Gothen und andere germanische Volksstämme dem Arianismus anhingen) diesen Vigilien beiwohnte, um seinen Eifer für den Glauben zu zeigen. Vergl. Sidonius Briefe I. B. 2r Br. — Dieß mag auch der Grund seyn, warum die Vigilien selbst in der rechtgläubigen Kirche trotz aller Klagen einzelner Kirchenlehrer und Synodalbeschlüsse längere Zeit fortdauerten. Man fürchtete den Arianern nachzustehen, die mit ihren nächtlichen Gottesverehrungen und ihren schönen Hymnen allgemeinen Beifall einernteten.

III) Allmählige Veränderungen, die mit den Vigilien vorgingen, und gänzliches, theilweises Abschaffen derselben. — Es mußten doch zu schreiende Mißbräuche bei den verschiedenartigen Vigilien sich gezeigt haben; denn schon im 35. Can. des Conc. Eliber. a. 305. wurde den Frauenzimmern ausdrücklich verboten an den Vigilien Theil zu nehmen; denn es heißt hier: **Placuit prohibere, ne feminae in coemeterio pervigilent, eo, quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committuntur.** Wie nach und nach die Vigilienfeier abgeändert und endlich in der abendländischen Kirche größtentheils abgeschafft wurde, zeigt **Polydor. Vergil. de rer. invent. l. III. c. 3.** Nach einer Verordnung aus dem 6. Jahrhunderte durften die Vigilien nicht mehr auf freien Plätzen, z. B. auf Kirchhöfen, gehalten werden. Allmählich fing man an die Sonntagsvigilien zu beschränken, und verwandelte sie in Vespern, welche Sonnabends am Ende des Nachmittags gehalten wurden, oder in einen Frühgottesdienst (officium matutinum, daher Frühmetten). Daraus erklären sich auch in der spätern Kirchensprache des Abendlandes die Benennungen **officia matutina et vespertina, horae lucernales, psalmi matutini et vespertini** und dergleichen. Bis ins 13. Jahrhundert sind die Vigilien im Abendlande fast gänzlich abgeschafft, wenn man etwa die Klöster und einzelne Cathe-

dralkirchen ausnimmt. Man hatte nach und nach statt der Sonnabendsvigilien das Sonnabendsfasten eingeführt, was aber die griechische Kirche stets gemißbilligt hat, wie sie denn auch immer einige Vigilien vor den hohen Festen bis auf den heutigen Tag beibehielt. Noch ist zu bemerken, daß die römische Kirche das Wort Vigilien in einem eigenthümlichen Sinne entweder von dem ganzen officio pro defunctis, oder von einzelnen Liedern und Gebeten braucht. Du Fresne s. h. v. Vigiliae i. e. officium, quod pro defunctis canitur, quomodo etiamnum appellatur. Vergl. über diesen Sprachgebrauch den Artikel Verstorbene.

IV) **Vigilien in der heutigen christlichen Welt.** — Nur noch schwache Spuren sind jetzt in dem christlichen Kultus von den alten Vigilien vorhanden. Das Meiste davon hat sich jedoch noch in der griechisch-katholischen Kirche erhalten. Hier werden noch von den Priestern und den sogenannten Calogeris die Festvigilien gefeiert. Doch es giebt auch noch einen jährlich wiederkehrenden Morgen- und Nachtgottesdienst in der griechischen Kirche am Charfreitage und am Sonnabende vor Ostern, von welchem das Nöthige bei den besondern Artikeln Charfreitag und Sabbat. magn. erinnert worden ist. In der römisch-katholischen Kirche ist die Sache so gut wie verschwunden, doch der Name Vigilie in der Bedeutung als dies profestus, d. h. Tag vor einem Feste, beibehalten worden. Nur etwa die Weihnachtsvigilie oder auch Mette ist davon ausgenommen, doch soll in einigen Cathedralkirchen und Klöstern die alte Vigilienfeier noch übrig seyn. — Daß in der protestantischen Kirche die Vigilien nicht gänzlich abgeschafft sind (wiewohl die symbolischen Bücher sie mehrmals unter den abzuschaffenden Mißbräuchen mit aufführen) beweisen unter andern die Christmetten, welche in vielen protestantischen Ländern noch bis auf den heutigen Tag gewöhnlich sind und über deren Mißbrauch so sehr geklagt wird. Doch hat in den neuesten Zeiten ein Gottesdienst in den Abendstunden am Vorabende des Neujahrstages hin und wieder im protestantischen Deutschland viel Beifall gefunden. Auch fand der Verfasser in einer ganz neuen Schrift (Essen bei Bädecker 1830: Fliedners Collectenreise nach Holland und England ꝛc.) den Umstand erwähnt, daß in der reformirten Kirche in Holland dergleichen Abendgottesdienste gewöhnlich und zahlreich besucht wären. Schubert in seiner Schrift: Schwedens Kirchenverfassung sagt p. 413 1. Thl.: „In vielen Pro„vinzen sind die Christmetten am ersten Festtage Frühmorgens um 5 „Uhr noch gewöhnlich und die Erleuchtung der Kirchen wird einer Rei„henfolge nach von den Dörfern bestritten.“ Bekanntlich sind auch in der Brüdergemeinde nächtliche Andachten eingeführt und die Charfreitags- und Ostervigilien werden mit großer Feierlichkeit gehalten. Auch die Neujahrsvigilie ist sinnreich und erbaulich angeordnet. Vergl. Schulze von der Entstehung und Einrichtung der evangel. Brüdergem. p. 143. Will man übrigens eine warme Vertheidigung des nächtlichen Gottesdienstes lesen, so findet man sie in Horsts Mysteriosophie 2. Thl. 1827. p. 617—25.

5.

Narrenfeste,

besonders im spätern, christlich-abendländischen Kultus des Mittelalters.

I. Name, Begriff, Ursprung und allmählige Ausbildung dieser Feste. II. Welche Narrenfeste und auf welche Art man sie besonders im spätern Mittelalter zu feiern pflegte. III. Bemühen der kirchlichen Gesetzgebung, diese unwürdigen Feste zu verdrängen.

Literatur. Jo. Beleth de divin. offic. c. 72. — G. Durandi Rationale div. offic. l. VII. c. 15. — Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des foux, qui se faisait autrefois dans plusieurs églises, par M. de Tilliot à Lausanne et à Genève 1751. (die Hauptschrift über diesen Gegenstand). — Du Fresne Glossar. s. v. Calendae seu festum Calendar., auch s. v. Cervula. — Meiners Geschichte des Mittelalters 2. Bd. p. 246 ff. — Flögels Gesch. der komischen Literatur enthält verhältnißmäßig nur wenig über diesen Gegenstand. — Schröckh's christl. KG. Thl. 28. p. 271—73.

I) Name, Begriff, Ursprung und allmählige Ausbildung der Narrenfeste. — Man versteht darunter Parodien auf kirchliche Feste und Feierlichkeiten durch lustige Schwänke und niedere Possenreißerei, besonders von Seiten des untern Klerus. Wie man diese Feste besonders von den heidnischen Saturnalien herleitete, die am 1. Januar die Römer feierten, haben wir im Artikel Beschneidungsfest Thl. 1. p. 208 ff. gezeigt. Dort ist auch von uns bemerkt worden, daß die anfangs geringere Zahl der Christen in der Mitte der zahlreichern heidnischen Bevölkerung diesen festlichen Tag mehr als einen Buß- und Trauertag feierten, wodurch sie ihren Abscheu gegen heidnische Ausschweifungen zeigen wollten. Ja, es soll sogar ein Spott- und Hohnfest von Seiten der Christen eingeführt worden seyn, mit welchem sie die Ausschweifungen der römischen Saturnalien parodirten. Als nun aber nach und nach der Paganismus ganz verschwand und die Bevölkerung rein christlich wurde, so hörte zwar der Zweck des Festes auf; aber das Spottfest blieb, so wie Manches von den alten Saturnalien, weil sich das Volk ungern Feste der Freude

und Ergötzlichkeit nehmen ließ. Schwieriger jedoch ist der Umstand zu erklären, wie es kam, daß man dergleichen Possenreißerei in die Kirchen verlegte und solche von dem niedern Klerus geübt wurde. Der Verfasser hat nirgends in den Quellen, die ihm zu Gebote standen, etwas darüber finden können. Zwar sagt Fuhrmann in seinem Handwörterbuche der christlichen Religions- und Kirchengeschichte in dem kurzen Artikel Narrenfest: „Als seit dem 12. Jahrhundert sich die „Ritterspiele auch in die Kirchen einschleichen wollten, scheint es, daß „das Narrenfest, welches die Diaconen und Subdiaconen und der nie„dere Klerus sogar in den Kirchen gab, entstanden ist." Wenn nicht vielleicht unter Ritterspielen hier etwas anderes zu verstehen ist, als die sogenannten Turniere, die doch unmöglich in den Kirchen gehalten werden konnten, so weiß der Verfasser keinen klaren Sinn in dieser Aeußerung zu finden. Er vermuthet vielmehr, daß das alte Hohnfest der Saturnalien von Seiten der geringern Christenzahl unter einer noch zahlreichen heidnischen Bevölkerung sich besonders in Verspottung priesterlicher Feierlichkeiten bemerkbar gemacht habe. Dieß trug man auf den christlichen Klerus über, und die Geschmacklosigkeit des Zeitalters, so wie der zu gleicher Zeit beliebte Gebrauch geistlicher Comödien in Klöstern und von Laien aufgeführt, erklären das Uebrige.

II) Welche Narrenfeste und auf welche Art man sie besonders im spätern Mittelalter zu feiern pflegte? — So wie diese Feste nicht allenthalben einerlei Namen hatten, so wurden sie auch nicht allenthalben um dieselbe Zeit gefeiert. Gewöhnlich beging man die Narrenfeste um Weihnachten und Neujahr, wie die alten Saturnalien. Wie an den Saturnalien der Römer die Sclaven die Rolle ihrer Herren übernahmen, so spielten an den Narrenfesten die Diaconi und andere geringere Bedienten der Kirchen und in den Klöstern die Laienbrüder die Personen ihrer Vorgesetzten. Man wählte in den Klöstern einen Abt und an den Kirchen einen Bischof, oder Erzbischof, oder Papst der Narren, je nachdem eine Kirche einem Bischofe, oder Erzbischofe, oder dem Papste gehörte oder unterworfen war. Diesen neuerwählten Abt oder Bischof u. s. w. bekleidete man mit allen Insignien der nachgeäfften Würde, führte ihn unter großer Begleitung in die Kirche und ließ ihn alle heilige Handlungen der Person verrichten, welche er vorstellen sollte (vergl. die oben angeführten Mémoires von Tilliot p. 5—7), so daß er zuletzt selbst den Segen ertheilte. Die Begleiter und Gehülfen desselben bestanden aus jungen Geistlichen, welche auf die seltsamste Art verkleidet, und entweder mit Masken bedeckt oder mit allerlei Farben bestrichen waren. Dieser wilde Haufe trieb schon auf dem Wege nach der Kirche den frechsten Muthwillen, der in der Kirche und bei dem Rückzuge aus der Kirche einen beinahe unglaublichen Grad erreichte. Während der angebliche Bischof alles, was den Christen des Mittelalters heilig und ehrwürdig war, nachäffte, tanzten die Personen seines Gefolges die unzüchtigsten Tänze, sangen die unzüchtigsten Lieder, spielten auf dem Altare mit Würfeln, aßen Würste oder andere Leckereien, und warfen altes Leder oder andere stinkende Dinge in das Rauchfaß. Wenn man aus der Kirche zurückkehrte, so tanzte und schrie man immer fort, und manche Geistliche oder auch Laien, die sich in den rasenden Zug misch-

ten, entkleideten sich auf öffentlicher Straße gänzlich. Sehr oft setzte man den Bischof oder Erzbischof und Papst der Narren auf einen elenden Karren, von welchem man auf die Vorübergehenden Schimpfreden und Koth herabwarf.

Wie des Festes der Narrenbischöfe, so erwähnt jener Zeitraum eines gewissen Eselsfestes, das zwar kein gottesdienstliches war, aber doch von den Geistlichen in den Kirchen gefeiert wurde. Es gehört, wie das oben beschriebene Fest, zu den Beweisen von dem damaligen tiefen Verfalle der Religion, weil man eine possenhafte Darstellung der heiligen Dinge zur wilden Volksbelustigung entweihte. Seit dem 9. Jahrhundert ward es angeblich zum Andenken des Esels, auf welchem Christus in Jerusalem einzog, besonders in französischen Kirchen, zu Weihnachten gefeiert. Auch erhielt sich diese irreligiöse Sitte viele Jahrhunderte. Das Fest hatte sogar seine eigene Liturgie von Gesängen, welche Du Fresne im Glossar. s. v. Fest. Asinor. p. 402 seqq. mittheilt. Bei der Einführung des mit einem Chorhembe bedeckten Esels in die Kirche ward ein possenhaftes Lied gesungen, wovon wir hier einige Strophen mittheilen.

Orientis partibus
Adventavit asinus
Pulcher et fortissimus
Sarcinis aptissimus
Hé, Sire Ave Hé.

Hic in collibus Siosen
Enutritus sub Ruben
Transiit per Jordanem
Salut in Bethlehem
Hé, Sire Ave, Hé etc.

(Das Lied findet sich bei Tilliot p. 14—16.) Am Ende der Ceremonie schrie der Priester dreimal wie ein Esel und das Volk antwortete dreimal darauf in eben dem Tone. Vergl. Flögels Geschichte des Grotesk-Komischen p. 167—70. — Teutscher Merkur 1784. IV. p. 79—85. — Hübeli's Vorlesungen über die christl. KG. 2tes Hft. p. 97—99. — Schröckh. Thl. 28. p. 273. Vergl. auch den Art. Palmfest.

III) Bemühen der kirchlichen Gesetzgebung, diese unwürdigen Feste zu verdrängen. — Die Mißbräuche dabei waren so groß, daß sie auch in den finstersten Jahrhunderten allen Vernünftigen und Gutgesinnten auffielen. Concilien, Päpste und andere Häupter der Kirche untersagten sie daher schon vom 12. Jahrhundert an, und diese Verbote wurden fast in jedem Menschenalter wiederholt. Solche Verbote aber hatten eben so wenig Wirkung, als die von andern zügellosen Festen oder verderblichen Mißbräuchen. Die Narrenfeste dauerten allenthalben bis in das 16. Jahrhundert fort, und im 15ten behaupteten selbst Geistliche, daß das Narrenfest eben sowohl, als das der Empfängniß Mariä von Gott gebilligt sei, und nicht weniger heilsame Wirkungen hervorbringe. „Unsre Vorfahren," sagten die Vertheidiger der christlichen Saturnalien (Tilliot aus dem Gerson p. 30), „waren große und ehrwürdige Männer. Diese haben das „Narrenfest aus weisen Gründen eingesetzt. Lasset uns leben, wie sie, „und dann auch thun, was sie thaten. Wir feiern das Narrenfest,

„um uns unschuldig zu ergötzen, damit die Narrheit, die uns ange„boren wird, wenigstens einmal im Jahre recht ausbrechen kann. „Fässer mit Wein würden springen, wenn man ihnen nicht von Zeit „zu Zeit Luft ließe. Wir alle sind alte Fässer, die schlecht gebunden „sind, und welche der Wein der Weisheit würde springen machen, „wenn wir ihn durch eine unaufhörliche Aufmerksamkeit im Dienste „Gottes fortbrausen ließen. Man muß ihm bisweilen einige kleine „Erholungen geben, damit er sich nicht ohne Nutzen verliere.“ — Aehnliche Gründe führte man auch für das Eselsfest an.

Von Rom aus kam man selbst zur Einsicht, wie höchst unschicklich diese Feier sei. Der päpstliche Legat ließ im Jahre 1191 durch den Bischof zu Paris Odo und einige Domherren dieß Fest aufheben. Die Pariser Synode verbot es ebenfalls, dennoch erhielt es sich noch lange im 13. und 14. Jahrhundert, wenn es auch gleich die Sorbonne 1444 untersagte. Selbst 1530 gab es noch in England einen Knabenbischof. Mehrere Kirchenverordnungen rügten es vergeblich. Endlich verbot das Concil zu Basel in der 21. Session mit Nachdruck diesen Mißbrauch, so wie alle Jahrmärkte und Schmausereien in den Kirchen. Niemand sprach übrigens stärker dagegen, als der vortreffliche Nicolaus von Clemangis in seiner Schrift: **De novis celebritatibus non instituendis.**

6.

Oelung, letzte.

I. Der Begriff der letzten Oelung, wie ihn die römische Kirche bestimmt, ist weder im N. T. noch im christlichen Alterthume gegründet. II. Warum und wann nahm der einfache und alte Gebrauch des Salbens die Gestalt des Sakraments der letzten Oelung an, und wie verhalten sich hier die römische und griechische Kirche zu einander? III. Eigenthümliche Grundsätze, nach welchen dieses Sakrament in der römischen Kirche verwaltet wird. IV. Ansichten seit der Reformation von dem Sakramente der letzten Oelung und theilweises Fortbestehen desselben in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Allgemeinere Schriften, die nebst andern archäologisch-christlichen Gegenständen von der letzten Oelung handeln. Die meisten Schriften der Art gedenken der letzten Oelung als eines spätern Gebrauchs nicht, wie z. B. Bingham, Blackmore, Baumgarten, Rheinwald. Schöne in seinen Geschichtsforschungen 1. Thl. p. 392, und 3. Thl. p. 450, erwähnt etwas Weniges. Weitläuftiger und gründlich handelt davon Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 464—493.

Monographien. De sacramento extremae unctionis. Auct. Hartmanno Springlio Tigurino. 1613. — Ph. Faber disputatt. theol. de restitut. et extrema unctione. Vened. 1625. Fol. — Jo. Dallaei de duobus Latinor. ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema unctione disput. Genev. 1659 (zeigt, daß die letzte Oelung aus der Bibel nicht bewiesen werden kann, und daß sie auch in den ersten Jahrhunderten gar nicht üblich war). — J. Mabillon de extrema unctione in der Praef. ad Acta SS. ordin. Bened. Secul. I. Paris 1668. Fol. p. 47 seqq. — Jo. Launoi de sacramento unctionis infirmorum. Paris 1673. — Samboeuvius (De sainte Beuve) de extrema unctione. Paris 1686. — Sacror. elaeochrismatων myrothecia tria. Auctore Fortunato Scacchi. Rom 1625. 3 Bde. 4. Amstelod. ap. Francisc. Hallmann. 1710. Fol. (Ein Werk, worin fast alles zusammengetragen ist, was man über den Gebrauch des Oels findet.) —

Christ. Kortholt dissert. de extrema unctione in dissert. Anti-Baron. D. VI. p. 163 seqq. — Agnello Onorato Diss. dell' estrema unzione, o sia dell' antico e lodevol rito di s. chiesa nell' amminiastrare all' infirmi la s. unzione prima di dar loro il viatico. In Dissertazzioni ecclesiast. del medesimo. (Lucca 1737. 4.) p. 114 — 137. — A. J. Rosshirt expositio doctrinae cathol. de sacramento extremae unctionis. Würzb. 1791. 4. — J. F. Grebner de sacramento extremae unctionis. Ebendas. 1797. 4. — Jos. Gläser die Krankenölung in ihrer bibl. und histor. Begründung. Regensb. 1831. 8. — Eine specielle Monographie, das Gebetöl der griechischen Kirche betreffend, ist von Chr. Sonntag Animadversiones in Metrophanis Critopuli Conf. eccl. oriental. c. XIII. de Euchelaeo. Altdorf 1696. — In alleiniger Beziehung auf die in der heil. Schrift erwähnte Salbung und die Stellen Mrc. 6, 13., und Jac. 5, 14. insbesondere J. And. Schmid De curatione morborum per oleum. Jena 1695. 4. (auch in seiner Decas dissertat.). — Cornel. Hazar doctrina S. Jacobi Apostoli de extrema unctione aegrotorum. 1661. — Conr. Ikenii de unctione aegrotor. precibus juncta et mutua offensionum confessione. Bremae 1749.

I) **Der Begriff, wie ihn die spätere römische Kirche von der letzten Oelung bestimmte, ist weder im N. T. noch im christlichen Alterthume gegründet.** — Noch ein neuer Schriftsteller über die katholischen Kirchengebräuche, nämlich Grundmayr in seinem oft angeführten liturgischen Lexikon rc. p. 251, nennt die letzte Oelung ein heiliges Sakrament, eine Salbung mit dem geweihten Oele, welche der Priester an dem Kopfe, an den Händen und Füßen eines gefährlich krank liegenden Christen nach Einsetzung Christi und der Verordnung der Kirche vorzunehmen pflege. — Wie immer, so suchen auch hier die liturgischen Schriftsteller der römischen Kirche diese religiöse Feierlichkeit aus dem N. T. oder wenigstens aus dem christlichen Alterthume abzuleiten; allein beides wohl nicht mit großem Glücke. Zuvörderst beruft man sich hier auf zwei Stellen im N. T., auf Mrc. 6, 13. und Jac. 5, 14 f. Jedoch in der erstern Stelle ist von wunderbaren Heilungen der Apostel die Rede, wo die Salbung Nebensache war, und in der letztern Stelle wird die Heilung nicht vom Salben, sondern nach 5, 14. ausdrücklich vom Gebete hergeleitet. Wenn aber auch diese Stellen so viel beweisen, daß man zu damaliger Zeit dem Oele eine besondere Kraft zuschrieb, so bezog man doch offenbar diese Kraft auf die Heilung der Krankheit selbst, nicht aber auf religiöse Zwecke, am wenigsten auf die Zubereitung zum Sterben. Daß man aber das Salben als ein Heilmittel gebrauchte, läßt sich aus der Gewohnheit des ganzen Orientes, so wie der Juden insbesondere nachweisen. In der Kürze findet man darüber viel Belehrendes in Winers biblischem Reallexikon unter den beiden Artikeln Arzneikunde, Salbung. — Wie wenig aber das spätere Sakrament, die letzte Oelung, sich biblisch begründen läßt, eben so schwer und fast noch schwerer ist es den Vertheidigern der sieben Sakramente geworden, die letzte Oelung aus dem christlichen Alterthume abzuleiten. Im Allgemeinen berief man sich darauf, daß ja der Salbung häufig genug bei den Schriftstellern der frühern Jahrhunderte Erwähnung geschehe.

Allein protestantischer Seits zeigte man immer siegreich, daß entweder diese Stellen von der Salbung bei der Taufe oder Confirmation handeln, oder aus schriftlichen Ueberresten entlehnt seien, deren Unächtheit sich entschieden nachweisen lasse. Ausführlich und gründlich findet man diese Behauptung ausgeführt in Augusti's Denkwürdigk. Thl. 9. p. 469, und man gewinnt durch ihn das Ergebniß, daß das Sakrament der sogenannten letzten Oelung erst eine Erfindung des spätern Mittelalters sei. Im ganzen genommen möchte sich hier nichts Besseres sagen lassen, als was von Flügge: Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 2. Thl. p. 68 bemerkt worden ist: „So wenig es sich auch behaupten läßt, daß schon die alte Kirche „das Sakrament der letzten Oelung als solches und in der spätern „Form kannte, so wenig läßt sich doch auch leugnen, daß sie die Kran- „ken zu salben pflegte, um die Kranken für diese Welt zu erhalten. „Es war eine Salbung der Kranken mit Oel überhaupt, aber keine „letzte Oelung, die man kannte und anwandte, und am wenigsten ein „Sakrament, das man ihnen mittheilte. Es war ein Ritus, den „man von den ältesten Zeiten an beibehielt, der aber bis ins Mittel- „alter herab nur die Genesung des Kranken und nicht seine künftige „Seligkeit zum Zwecke hatte. Eben so wenig sollte sie dienen dem „Kranken Vergebung seiner Sünden zu verschaffen. Sie konnte den „Catechumenen eben sowohl als den getauften Christen ertheilt werden, „und Laien konnten sie in frühern Zeiten so gut ertheilen, als Geist- „liche. Darum sprach man auch nur von der unctio infirmorum et „energumenorum, und nicht von der unctio extrema oder exeun- „tium, wie die tridentinische Synode das Sakrament auch nannte."

II) **Warum und wann nahm der alte Gebrauch des Salbens die Gestalt des Sakraments der letzten Oelung an, und wie verhalten sich hier die römische und griechische Kirche zu einander?** — Es ist bei mehrern der sieben Sakramente, welche die römische Kirche annimmt, nicht ganz leicht nachzuweisen, wie und warum sie sich so gerade ausbildeten und gestalteten. Dieß gilt auch von der letzten Oelung. Im Allgemeinen möchten sich nun folgende Ursachen anführen lassen: Die mystische Deutung der Kirchengebräuche wurde, wie wir öfters schon bemerkt haben, früh vorherrschend im christlichen Kultus. Bald ging man einen Schritt weiter, und was man früher nur mystisch gedeutet hatte, dem schrieb man bald eine hyperphysische Kraft zu. Damit vereinigte sich das Bestreben, den Stand der Kleriker immer mehr zu heben und ihn als recht eigentlich vermittelnd zwischen Gott und den Menschen zu betrachten. Mit diesen allgemeinen Gründen, woraus sich die eigenthümliche Gestaltung des Sakraments der letzten Oelung erklären läßt, stimmt überein, was Walch in seiner Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der römischen Kirche sagt (2. Thl. p. 405 f.). „Die letzte Oelung," bemerkt er daselbst, „ist nach und nach aufgekommen. Den Gebrauch der Salbung, der „ziemliche Zeit gedauert hatte, wollte man nicht gern abkommen las- „sen. Gleichwohl aber, da man sah, daß dieser Gebrauch wie vor- „her nicht mehr die Wirkung that, so war man darauf bedacht, die „Sache in eine andere Form zu bringen. Man fing an, ihm eine

„andere und zwar eine geistliche Wirkung für die Seele beizulegen, „weshalb man sie auch auf die Zeit verlegte, wann das Lebensende „herbeikommen wollte."

Die eigentliche Ausbildung aber dieses Sakraments rührt von den Scholastikern her, besonders durch das Bemühen des Petrus Lombardus Sentent. l. IV. distinct. XXIII. Thom. Aquin. l. IV. distinct. 23. — Hugo de St. Victore de sacrament. l. II. c. 2—3. u. a. Von ihnen wurde dieser Gebrauch als Sakrament ausgeprägt, und zwar in der Reihe als das fünfte, und jetzt scheint auch der Name unctio extrema entstanden zu seyn, da früherhin nur die Benennung visitatio et unctio infirmorum gewöhnlich war. Vom 12. Jahrhunderte an ist dieser Ritus in der abendländischen Kirche fast allgemein gebräuchlich, und bildete sich im Fortgange der Zeit so aus, daß 1409 Papst Eugenius IV. auf dem florentinischen Concil die sich darauf beziehenden Lehrsätze bestätigte, und verordnete, daß die letzte Oelung als Sakrament angesehen werden solle. Ja hier kommen schon besondere Einzelnheiten vor, indem verordnet wird, daß man dazu Olivenöl, von einem Bischofe geweiht, nehmen soll. Auch sind die zu salbenden Glieder näher bezeichnet, so wie die Formel, womit dieß geschehen soll. Dieß alles bestätigte später die tridentinische Kirchenversammlung. Daselbst heißt es Sess. XIV. can. I. Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum, anathema sit. Jedoch ist zu bemerken, daß trotz dieser Synodalbestimmung die Lehrer der römischen Kirche nie ganz einig über den Ursprung, die Wirkung und die Ausübung dieses vermeintlichen Sakraments gewesen sind.

Was nun die griechische Kirche betrifft, so hat sie wenigstens ein ähnliches Sakrament, welches sie aber nach ihrer Praxis Euchelaeon — Gebetöl, nennt. Man nimmt dazu reines Baumöl und schreibt diesem Gebrauche die Wirkung zu, daß es die Sünden bei wirklich Bußfertigen wegnehme (Goar ad Euchelog.), und auch zuweilen die Gesundheit wieder schenke. (Vergl. Jeremias in Actis Wirtemberg. p. 79 und Conf. Graec. p. 181.) Auch die Griechen leiten ihr Euchelaion aus den oben angeführten N. T. Stellen Mrc. 6, 17. und Jac. 5, 14. her. Allein auch sie vermögen nicht ein Zeugniß dafür aus dem christlichen Alterthume anzuführen, sondern sie berufen sich nur auf die gar nicht bestrittene Tauf- und Confirmationssalbung, wie Sonntag in der oben angeführten Monographie de Euchelaeo p. 16 seqq., gezeigt hat. Heineccius l. l. Thl. 2. Cap. 6. p. 197 f. hat gut dargethan, daß im Zeitalter wenigstens der frühern griechischen Kirchenväter dieses Sakrament nicht habe Statt finden können, ja etwas Aehnliches von diesem Gebrauche hatten jene selbst an den Valentinianern und andern Häretikern als Aberglauben gemißbilligt, wie man sich aus Irenaeus adv. haeres. l. 1. c. 18. Epiph. haeres. 36. u. w. überzeugen könne. Ob sich nun aber gleich auf diese Art beweisen läßt, daß die Griechen ihr εὐχέλαιον weder biblisch noch alterthümlich documentirt nachweisen können; so erfährt man doch nicht, in welche Zeit der Anfang dieses Ritus zu setzen seyn möchte. So viel ist gewiß,

daß Johannes Damascenus, ein Hauptgewährsmann der griechischen Dogmatik, von diesem Gebrauche gar nichts weiß. Daß nun, wie Viele haben behaupten wollen, die griechische Kirche diesen Gebrauch später von der römischen entlehnt habe, widerlegt **Bellarmin. de extrema unctione** sehr bestimmt, wenn er sagt: **Accedat denique testimonium ecclesiae Graecae, quod ideo pondus suum habet, quia, cum constet, Graecos non accepisse suos ritus a romana ecclesia, praesertim ab annis plus quingentis, quibus a nobis separati fuerant; certum est, ea in quibus convenimus, esse antiquiora schismatibus et haeresibus, quae postea natae sunt.** Man urtheilt darum im Allgemeinen wohl richtig, daß die Lehre vom εὐχέλαιον der spätern Theologie in der griechischen Kirche nach Joh. Damascenus angehöre. Wenn aber bei den irenischen Versuchen, die abend- und morgenländische Kirche wieder mit einander zu vereinigen, besonders von Seiten der Römisch-Katholischen ein großes Gewicht darauf gelegt wird, daß beide Kirchen in der Lehre von den Sakramenten und in der Zahl derselben übereinstimmten; so ist dieß überhaupt und besonders in Beziehung auf die letzte Oelung ungegründet. Hier weicht die Praxis der griechischen Kirche wesentlich von der abendländischen ab, indem die Griechen nicht bis auf die letzte Todesstunde warten, um die Oelung anzuwenden. Sie brauchen vielmehr das Oel sogleich, wenn Jemand von einer Krankheit befallen wird, so daß sie oft diejenigen Kranken salben, die noch in die Kirche gehen können. Auch finden sie nichts Unschickliches darin, daß sie diese Salbung an einem und demselben Menschen so oft wiederholen, als er von Neuem krank wird. Daher hat es auch nicht an Theologen der römischen Kirche gefehlt, welche die Griechen eines Aftergebrauchs dieses Sakraments beschuldigten. S. **Launoi de sacramento unctionis infirmorum.** Auch haben die Polemiker der römischen Kirche nicht Ursache ein so großes Gewicht auf die Uebereinstimmung der Griechen mit den Abendländern in Absicht auf die Siebenzahl der Sakramente zu legen, indem diese keineswegs so groß ist, als man vorgiebt, theils auch viel später und nie ganz übereinstimmend Statt gefunden hat. Vergl. **Martène de antiq. eccles. ritib. l. 1. c. VII. ant. 2.** Was hingegen den Aberglauben betrifft, welchen die Griechen bei diesem Gebrauche zeigen, so scheinen sie die Römisch-Katholischen noch zu überbieten.

III) Eigenthümliche Grundsätze, nach welchen das Sakrament der letzten Oelung in der römischen Kirche verwaltet wird. — Diese lassen sich beziehen

a) **auf die Personen**, welche fähig sind, die letzte Oelung zu empfangen. Die Taufe ist hier ein Haupterforderniß, so daß alle Ungetaufte, alle Nichtchristen von der letzten Oelung ausgeschlossen wurden. Dahin rechnete man auch Kinder, die noch nicht zum vollen Gebrauche ihrer Vernunft gelangt waren. Wahnsinnige, die ihres Verstandes gänzlich beraubt sind, unbußfertige Missethäter, die wegen schwerer Verbrechen zum Tode verurtheilt worden waren, alle Menschen, welche sich im Zustande vollkommener Gesundheit und Kraft befinden. In diesen Grundsätzen blieb man sich so ziemlich gleich. Als Regel wurde angenommen, daß die communionsfähigen Kinder auch die letzte Oelung empfangen konnten, selbst wenn sie noch nicht

wirklich communicirt hatten. Da man nun späterhin die Communion schon im 7—8. und 9. Jahre gestattete (s. den Artikel Abendmahl), so beschränkte man auch hier die frühern Perceptionstermine auf dieses Alter. Doch blieb man sich hier nicht gleich. Synodalstatuten aus dem 13. Jahrhunderte setzen auch das 14te, zuweilen das 15. Lebensjahr fest. Wenn übrigens die furiosi und dementes erwähnt werden, so nahm man davon Fieberkranke und vom plötzlichen Wahnsinne Ergriffene aus, zumal wenn ihr anderweitiger tadelloser Wandel bekannt war. Daß man aber schweren Verbrechern die letzte Oelung versagte, erklärt sich aus dem Umstande, daß diese Feierlichkeit gewöhnlich mit der Absolution und Eucharistie verbunden wurde. Müßte man nämlich Jemanden wegen Verbrechen, die mit Kirchenbuße und Excommunikation verbunden waren, die Absolution versagen, so galt dieß auch nothwendig von der letzten Oelung. Daraus bildete sich nun ein anderer allgemeiner Grundsatz, nämlich der: Wer im articulo mortis absolvirt und zur Eucharistie zugelassen wurde, der konnte auch das Sakrament der Sterbenden empfangen. Darin liegt auch der Grund, warum man darauf bestand, daß die letzte Oelung erst auf die Absolution und Eucharistie folgen sollte. Was nun

b) Ort und Zeit betrifft, so hat sich auch darüber der Natur der Sache nach eine festere Observanz in der römischen Kirche gebildet. Wenn man hier nur Schwachen und Kranken die letzte Oelung reicht, so fallen von selbst festgesetzte Termine weg und der Grad der Krankheit bestimmt dieselben. Auch wird jetzt des Kranken Wohnung und das Krankenlager selbst als der natürliche Ort vorausgesetzt, wo dieses Sakrament empfangen wird, so daß auch von der letzten Oelung der Name Privatsakrament passend ist. — In der griechischen Kirche mußte dieß anders seyn, da es hier gebräuchlich war, auch den Gesunden, besonders am grünen Donnerstage und ohne vorhergegangene Buße das Euchelaeon zu ertheilen. S. Leo Allatius de consensu etc. l. III. c. 16. Auch außer dem grünen Donnerstage sollten sich die Candidaten dieses Sakraments, wo möglich in der Kirche einfinden und aus Metrophanes Critopulus, Goar und aus andern spätern Schriftstellern über die griechische Kirche sieht man, daß die Hausölung gleichsam nur als Ausnahme von der Regel Statt gefunden habe. Zeigt sich nun auch in der lateinischen Kirche früherhin etwas Aehnliches, so hat man hier später die letzte Oelung immer als ein Sacramentum privatum und domesticum betrachtet. Doch scheint die Sitte, das Oel am grünen Donnerstage zu weihen, sich aus früherer Zeit herzuschreiben und mit der griechischen Kirche zu harmoniren. — Ob die Krankensalbung wiederholt werden dürfe, ist bejahend durch die Beschlüsse des Conc. Trident. beantwortet. Dessen ungeachtet ist die Frage von katholischen Theologen aufs Neue aufgefaßt worden, indem hier einige Sakramente bald nicht wiederholt werden, wie bei der Taufe, Ordination und Confirmation, bald aber auch wiederkehren, wie das Sakrament der Buße und der Eucharistie, weshalb auch die extrema unctio stets mit diesen zwei letzten Sakramenten in genaue Verbindung gesetzt wird. Jedoch finden nach Durandi ration. divin. offic. l. 1. c. 8. zwei Beschränkungen Statt, nämlich, daß die letzte Oelung an einem Individuum binnen Jahresfrist nur einmal vollzogen werden

darf, auch wenn dasselbe mehrmals erkrankt, und dann, daß die letzte Oelung, vom Bischofe verrichtet, von einem Priester nicht wiederholt werden darf. Daß dagegen hier die Griechen eine Wiederholung unbedenklich gestatten, ist aus dem Obigen klar.

c) **In Beziehung auf die Frage, von wem dieses Sakrament zu verwalten sei,** stellen die römische und griechische Kirche nach Jac. 5, 14. den allgemeinen Grundsatz auf: Minister hujus sacramenti sacerdos est, worunter in der römischen Kirche der Bischof mitbegriffen ist. Die Griechen urgiren den Plural *τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*, und folgern daraus, daß nicht ein, sondern mehrere, und zwar sieben Priester dieses Sakrament administriren sollen. Um das Nothwendige dieser Siebenzahl zu erweisen, scheint man sich eben nicht glücklich auf die sieben Todsünden, auf die sieben Gaben des heiligen Geistes berufen zu haben. Den neuern Schriftstellern über die griechische Kirche, welche behaupten, daß es mit dieser Siebenzahl nicht so genau genommen werde, widerspricht Leo Allatius l. c. l. 3. c. 16., indem er zeigt, daß drei Priester nur die geringste Zahl bei der Salbung sei und blos für den Nothfall erlaubt werde. Nicht nur in Constantinopel, sondern auch in andern Kirchenordnungen werde eine jede, von weniger als drei Priestern ertheilte Salbung für ungültig erklärt, und selbst mit der Absetzung bestraft. Auch im Occidente müssen früherhin mehrere Salbungspriester vorkommen, indem unter andern die Waldenser diesen Gebrauch auch deshalb tadelten, weil dabei mehrere Priester nöthig wären. Dieß mag aber die Zeit berühren, wo in Absicht auf die Oeffentlichkeit der Salbung eine ähnliche Praxis im Morgen- und Abendlande Statt fand. Später aber, als in der römischen Kirche die Salbung ein Sacramentum privatum wurde, bildete sich die Observanz, daß nur ein Priester die Salbung zu verrichten habe, mit mehrern scharfen Nebenbestimmungen aus. Darum heißt es in der Agenda Colon. eccl. 1614. p. 104: Quamvis autem plures sacerdotes ad precandum adesse possint, unus tamen idemque sit oportet, qui infirmum ungit et formae verba pronuntiat. Näher wird ebendaselbst noch bestimmt, daß der eigentliche Pastor, unter dessen Parochie der Kranke gehört, die Oelung zu verrichten habe, es sei denn, daß er einem andern befähigten Kleriker dazu den Auftrag gebe. Diese Verordnung ist in sofern zweckmäßig zu nennen, als dadurch das Parochialverhältniß, besonders durch die Mönche, weniger gestört werden kann.

d) **In Ansehung der Materie dieses Sakraments unterscheiden die Casuisten und Scholastiker eine materiam remotam et proximam.** Jene ist das Oleum benedictum, diese die unctio ipsa, oder der actus unctionis. Am grünen Donnerstage hat der Bischof eine dreifache Oelweihung vorzunehmen. 1) Oleum pro infirmis, 2) Oleum ad chrisma, 3) Oleum ad Catechumenos. Die Art, wie dieß geschieht, findet man in dem oft angeführten Lexikon von Grundmayr, Artikel grüner Donnerstag. Noch weitläuftiger verbreitet sich darüber ein früherer liturgischer Schriftsteller der römischen Kirche Honor. Augustodun. l. 3. c. 80—82. Dieses am grünen Donnerstage zum Behufe der letzten Oelung geweihte Oel wird in einer

Flasche aufbewahrt und für jeden nöthigen Fall das Erforderliche daraus genommen. Reicht es nicht aus, so kann der Geistliche etwas frisches Olivenöl dazu thun und mit dem bereits consecrirten vermischen. Hier weichen die Griechen abermals ab, indem das Salböl für jeden besondern Fall consecrirt wird, und zwar von sieben, im Nothfalle auch nur von drei, Priestern. S. die oben erwähnte Monographie von Sonntag de Euchelaio p. 31. Nach Metrophanes Critopulus nehmen die Griechen auch zuweilen Wein zu ihrem Euchelaion.

e) **Auch endlich in der Art, wie die letzte Oelung ertheilt wird, findet man bei Griechen und Lateinern verschiedene Gebräuche.** Folgende sieben Theile werden nach den Decreten der florentinischen Kirchenversammlung anno 1429 gesalbt: 1) Oculi. 2) Aures. 3) Nares. 4) Os. 5) Manus — propter quinque sensus. 6) Renes, ubi est sedes concupiscentiae. 7) Pedes ob vim progressivam et executionem. Hierauf hat man sich in der Regel in der römischen Kirche beschränkt, doch ist es zur Sitte geworden, Statt der Nieren die Brust zu salben. Vergl. Bellarmin in extrem. unct. c. X. p. 1290. — Allgemeiner drückt sich das Conc. Trident. Sess. XIV. c. 1. aus, wo das vom Bischofe geweihte Oel die Materie des Sakraments heißt, wodurch die Gnadenwirkung des heiligen Geistes abgebildet werde. Die Form aber bestehe in den Worten: Per istam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid peccasti per visum, auditum, gustum, odoratum et tactum. Sonach würden nur die fünf Sinnesorgane zu salben seyn. Jedoch muß sich die Praxis auch noch für Hände und Füße entschieden haben, wie man dieß aus dem Artikel letzte Oelung wahrnehmen kann. Um den Kleinigkeitsgeist dieser Kirche in solchen Dingen kennen zu lernen, will der Verfasser nur folgende Worte aus dem genannten Artikel ausheben: Einem kranken Priester werden die Hände bei Ertheilung dieses Sakraments nur von außen gesalbt, weil selbige schon bei der Priesterweihe von innen gesalbt worden sind.

Ob man gleich auf der florentinischen Kirchenversammlung anno 1429 das verschiedene Ritual beider Kirchen bei der letzten Oelung für unwesentlich erklärt hatte, so protestirten doch die Griechen dagegen seit 1442, wo sie das florentinische Concordat wieder aufhoben. Wiewohl einzelne spätere Schriftsteller über die griechische Kirche in Beschreibung des Salbungsrituals abweichen, stimmen sie doch darin überein, daß sie die Kreuzesform bei der Salbung an den verschiedenen Körpertheilen abzubilden suchen und eine siebenfache Salbung vorziehen, wie sich das weiter unten ergeben wird. Ohne Rücksicht auf das übrige, oft willkührliche und lokal verschiedene, Ritual zu nehmen, fällt es auf, daß die römische Kirche als formula solennis nur eine deprecatoria wählt, da sie sonst einen gewissen Absolutismus bei Verwaltung der Sakramente liebt. Bellarmin de extrem. unct. c. 7. p. 1266, giebt davon den Grund an, weil dieß Sakrament sei quasi poenitentia quaedam infirmorum, qui non possunt jam facere opera poenitentiae. Idcirco, fährt er fort, hoc interest inter haec duo sacramenta, quod in sacr. poenitentia requiritur confessio et satisfactio et proinde opera laboriosa ex parte suscipientis sacramentum: unde ibi est justitia et misericordia, in hoc autem sacramento est sola Dei

misericordia et ideo dicitur: **Indulgeat tibi Deus** etc. Vergleicht man nun die Praxis beider Kirchen in Absicht auf das Rituelle dieses Sakraments, so muß man an der griechischen Liturgie den Charakter des Erbaulichen und Biblischen, hingegen die lästige Länge derselben tadeln. Lobenswerth ist in der römischen Kirche die zweckmäßige Kürze, bei welcher im Nothfalle noch Auslassungen erlaubt sind.

IV) Ansichten seit der Reformation von dem Sakramente der letzten Oelung und theilweises Fortbestehen desselben in der heutigen christlichen Kirche. — In Luthers Bekenntnisse vom Abendmahle Christi, welches man seine große Confession zu nennen pflegt (s. Luthers Schrift nach der Walchschen Ausgabe p. 1118 ff.), erklärt sich Luther folgendermaßen darüber: „Die Oelung ließe ich gehen, wenn man sie „nach dem Evangelisten Mrc. 6, 15. und Jac. 5, 14. hielte, und sie „bei den Kranken mit Gebet und Ermahnung verbände. Aber ein „Sakrament daraus zu machen ist nichts, eben so wenig als Ehe, „Priesteramt und Buße eins sind." — Auf ähnliche Weise erklärten sich auch reformirte Theologen, obgleich unter andern Hugo Grotius (vergl. Schröckh's KG. seit der Reform. Thl. 5. p. 318) die letzte Oelung, wenn auch nicht als Sakrament, doch als symbolischen Gebrauch beibehalten wissen will. In dem protestantischen Kirchensysteme findet sich also die letzte Oelung nicht mehr, wohl aber in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche und bei einigen kleinern morgenländischen Christenparteien. Da wir schon hin und wieder die Praxis der römischen Kirche in Absicht auf dieß Sakrament mit geschildert haben, wie sie größtentheils noch jetzt Statt findet; so wollen wir nur Einiges von der Observanz der neuesten griechischen Kirche anführen, weil sie wesentlich von dem römischen Ritus abweicht. In Schmitt's Darstellung der griechisch-russischen Kirche, Mainz 1826. p. 220 heißt es so: „Es wird ein Tisch gesetzt und eine Schüssel mit Weizen darauf. „Auf den Weizen wird eine leere Lampe gestellt und sieben kleine „Ruthen, am Ende mit Baumwolle zusammen gebunden, werden zur „Salbung des Kranken in den Weizen gesteckt. Das Evangelium „wird darauf gelegt und eine Kerze oder ein Licht wird jedem Priester „gegeben. — Sieben Priester stehen rund um den Tisch in ihrem „Psalmion. Der erste Priester nimmt das Rauchfaß nebst dem Rauchwerke, und beräuchert den Tisch rund umher, wenn das Oel darauf „steht, und die zu salbende Person entweder in der Kirche oder in „einem Privathause gegenwärtig ist. Sodann setzt er sich an den Tisch, „mit dem Gesicht gegen Osten, und fängt an und sagt 2c." Nun folgt die unzweckmäßig lange Liturgie, die, ob sie gleich auch Schmitt im Auszuge gegeben hat, noch anderthalb Druckbogen einnimmt.

7.

Ordalien,

oder Gottesurtheile im öffentlichen Leben der Christen, besonders im Mittelalter.

I. Begriff, Name und frühes Vorhandenseyn der Ordalien bei mehrern Völkern des Alterthums, besonders bei den Germanen. II. Uebersicht der wichtigsten Gottesurtheile bei den Germanen besonders im Mittelalter. III. Verhältniß der Kirche zu den Gottesurtheilen. IV. Schlußbemerkungen.

Literatur. Eberh. Rud. Roth de more, quo rei olim apud plerosque Europae populos, per ferrum candens, ardentes prunas rogumque probabantur. Jen. 1676. — Phil. Grossgebauer de examinib. Germanor. vet. Vimar. 1699. — W. Juch de modis probandi innocentiam apud veteres. Jen. 1709. — Christ. Ebeling de provocatione ad judicium Dei seu de probationib., quae olim fiebant per juramentum, duellum, per ferrum candens, per aquam ferventem et frigidam, per symbolum crucis, per sortem, per cruentationem cadaverum occisorum et per citationem ad tribunal Dei. Lemgo 1711. — Dissertations sur les épreuves superstitieuses appellés jugements de Dieu. S. Mémoires de Trevoux. 1711. p. 1025 seqq. — Jo. Ihre de judiciis Dei. Rostock 1752. — Chr. Grübel de probatione liberor. per aquam. Jen. 1671. — Jo. Schmid probatio rer. dubiar. per aquam facta. Lips. 1685. — Chr. Ludw. Lieberkühn de offa judiciali; Anglo-Saxonib. consuetud. Hal. 1771. — J. T. Eckard de ritu antiquissimo per ignes et carbones candentes incedendi. Isen. 1791. — Jo. Andr. Schmidt de ritu probandi innocentiam per Eucharistiam. Helmst. 1713. — Jo. Selden de modo probandi innocentiam per duella. Lond. 1610. 1712. S. Seldeni Opera. Tom. III. — Fr. Majer Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland. Jena 1794. — Zwicker über die Ordale. Göttingen 1818.

Goldasti rer. Alemanicar. Tom. II. p. 139 seqq. — St. Baluzi Capitular. reg. Francor. Tom. II. p. 639 seqq. — Eckharti comment. de rebus Franciae orientalis. Tom. II. p. 923. — Mart.

Gerberti Monumenta vet. liturg. allemann. T. II. p. 553 seqq. — Fr. v. Raumers Gesch. der Hohenstaufen und ihrer Zeit. Bd. 1. p. 153. Bd. 3. p. 415. Bd. 5. p. 269 ff. Bd. 6. p. 150. — Jac. Grimms deutsche Rechtsalterthümer. Göttingen 1828. p. 903 bis 37. Auch ist der Art. Ordalien von Wilda in der Encyklop. von Ersch und Gruber. 3te Section O—Z. Leipzig, bei Brockhaus. 1833. sehr fleißig gearbeitet.

I) **Begriff, Name und frühes Vorhandenseyn der Ordalien bei mehrern Völkern des Alterthums, namentlich bei den Germanen.** — Wenn von Ordalien die Rede ist, so muß man wohl unterscheiden die Sache und den Namen. Jene ist uralt und vererbte sich auf die meisten Völker des Alterthums. Dieser hingegen stammt von den Germanen her, und erhielt erst in späterer Zeit das lateinische Bürgerrecht als Substantiv der 1. und 2. Declin. Ordela, ae und Ordelium, i. Jedoch ist dieser Name mehr in der neuern Zeit in Gebrauch gekommen und die lateinisch schreibenden Schriftsteller bedienen sich mehr des Ausdrucks judicium Dei. Dieses ist die eigentliche Uebersetzung des altdeutschen, sächsischen und fränkischen Wortes Ordel, Ordeal, Urdel, Urtelli (woraus sodann Urtheil geworden ist). Die deutschen und englischen Etymologisten sind zwar in der Ableitung und darin verschieden, ob das Wort aus Or oder Ur (welches nach ihnen entweder **Groß** — oder **Gott** — oder **das Letzte** bedeutet), und Dol, Duel, Dele, Erzählung, Darstellung, Bescheid u. s. w., oder ein vocab. radicale seu originale sei; aber in dem Begriffe stimmen alle überein, **daß darunter die Entscheidung der Wahrheit und des Rechtes durch die Gottheit verstanden werde.** — Wer sich über die Gottesurtheile und die verschiedenen Arten derselben aus den alten Glossarien und antiquarischen Werken näher zu unterrichten wünscht, muß (da die Rubrik ordalium in vielen ganz fehlt) die Artikel Judicium Dei, Examen pedale ignis, examinatio, purgatio, oder auch ferrum, aqua (fervida, frigida), Duellum, Campiones u. a. vergleichen. Doch findet man in den meisten der angezeigten zahlreichen Monographien, eine ziemlich vollständige Zusammenstellung. Ordalien finden wir selbst bei den mit den edelsten Anlagen ausgestatteten Menschenstämmen und mit staunender Bewunderung bemerken wir, daß sie sich auch bei diesen lange Jahrhunderte hindurch erhalten haben. Aus einer Reihe lehrreicher Nachweisungen, die Grimm (in s. Grammat. II. p. 783 ff.) gesammelt hat, wollen wir nur Einiges hervorheben. Ordalien waren selbst den Griechen nicht fremd. In einer Stelle des Sophokles (Antig. v. 264.) wird des Tragens des geglühten Eisens (*μύδρους αἱρεῖν χεροῖν*), und des Durchgehens durch die Flamme (*πῦρ διέρπειν*) erwähnt. — In Sicilien war ein eigenes Gottesurtheil bei der Diebstahlsbeschuldigung üblich, welches mit der germanischen kalten Wasserprobe einige Aehnlichkeit hat. Der Angeklagte mußte sich nämlich durch einen Eid reinigen, der auf eine Tafel geschrieben, in einen heiligen See (lacus Palicor.) geworfen wurde. Schwamm die Tafel, so galt dieß als Zeichen der Unschuld, sank sie unter, so war der Diebstahl und Meineid erwiesen und der Ueberführte wurde in dem See ertränkt, weil er es

gewagt hatte, die Götter als Zeugen seiner Unschuld anzurufen. Aehnliches wird auch von einer Quelle in Ephesus erzählt. Eine Jungfrau, die ihre Reinheit beweisen wollte, stieg mit einer Tafel, worauf die eidliche Versicherung geschrieben war, um den Hals gehängt, in die Quelle, deren Wasser kaum die Mitte ihres Knöchels berührte. War sie schuldig, so hob sich das Wasser bis zur Tafel empor. Es erinnert dieß an die christliche Eidesleistung an dem Grabe der Märtyrer, welche selbst Augustinus in dem Glauben, daß an der heiligen Stätte der Meineid sogleich bestraft werden würde, empfahl.

Bei keinem Volke sind aber die Ordalien mehr ausgebildet, mehr verbreitet, als bei den Indiern. Ihre Gesetzbücher enthalten darüber sehr ausführliche Vorschriften und sie sind bei ihnen noch fortwährend im Gebrauch. In den **Asiatic researches V. 1. p.** 389 findet sich darüber eine sehr interessante Mittheilung von Warren Hastings, in welcher auch ausführlich zwei Beispiele von Gottesurtheilen, die im Jahre 1783 in Benares angestellt wurden, erzählt werden. Außerdem werden daselbst neun Arten von Gottesurtheilen angegeben und näher beschrieben, 1) durch die Wage, 2) durch Feuer, 3) durch Wassertauchen, 4) durch Gift, 5) durch Trinken von dem Wasser, worin das Bild einer Gottheit gewaschen worden, 6) durch Reis, 7) durch siedendes Oel, 8) durch glühendes Eisen, 9) durch ein silbernes und eisernes Bild. Einige dieser Proben stimmen fast ganz mit denen überein, welche wir weiter unten als die bei den germanischen Völkern üblichen, kennen lernen werden. Dahin gehört das Tragen des glühenden Eisens, ferner die Probe des siedenden Oeles, welche sich von dem germanischen Kesselfang nur dadurch unterscheidet, daß bei diesem siedendes Wasser genommen wurde, und der Beschuldigte einen Ring oder Stein hervorholen mußte. Die Reisprobe ist das **judicium offae** der Angelsachsen. Die Wassertauche hat einige Aehnlichkeit mit der germanischen, kalten Wasserprobe. Bei den Indiern mußte der Angeschuldigte sich eine durch das Abschießen und Wiederholen von Pfeilen genau bestimmte Zeit unter dem Wasser halten; bei den Germanen wurde es als ein Zeichen der Schuld oder Unschuld angesehen, je nachdem der Angeklagte auf dem Wasser schwamm oder unterging. Das Gottesurtheil durch das Hervorziehen eines silbernen oder eisernen Bildes aber, wobei dieses für die Schuld, jenes für die Reinheit zeugte, ist nichts anderes, als eine Entscheidung durch das Loos in einer etwas veränderten Form. Das Gottesurtheil durch die Wage erinnert an das Wiegen der Hexen im spätern Mittelalter. Bei den Indiern wurde der Angeklagte zuerst auf einer berichtigten Wage genau gewogen, dann die Anklage auf ein Papier geschrieben, ihm auf das Haupt gelegt und er für schuldig gehalten, wenn sein Gewicht dadurch vermehrt wurde. Eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung ist es, daß man bei den verschiedensten Völkern in der verschiedensten Zeit den Gebrauch derselben Mittel zur Wiederherstellung von Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld wieder findet, die Art der Anwendung dieser Mittel, um dadurch zu der einen oder andern Ueberzeugung zu gelangen, aber dagegen oft sehr verschieden, hier und da selbst schwankend ist. Auch unsre heilige Schrift erwähnt eines bei den Hebräern üblichen Gottesurtheiles,

wodurch man die Schuld eines des Ehebruchs angeklagten Weibes zu ermitteln suchte. 4 B. Mos. 5, 24—28.

Alle Notizen über die Gottesurtheile bei fremden Völkern sind aber zu abgerissen, zu dürftig und zum Theil auch zu unsicher, um uns das Wesen dieses für die Kultur-, Religions- und Rechtsgeschichte wichtigen Gegenstandes genauer erkennen zu lassen. Die Geschichte der Ordalien bei den Germanen kann diesen Mangel gleichsam ersetzen. Es dürfte aber dabei zweckmäßig seyn, erst die einzelnen Gottesurtheile, welche im Mittelalter üblich waren, durchzugehen, weil sich, wenn dieses geschehen ist, nicht uninteressante Bemerkungen anknüpfen lassen.

II) **Uebersicht der wichtigsten Gottesurtheile der Germanen im Mittelalter.** — In den oben angeführten deutschen Rechtsalterthümern p. 911 ff. werden die verschiedenen Arten der Gottesurtheile folgendermaßen zusammengestellt.

I) Feuerurtheil (judicium ignis).
  1) Die bloße Hand ins Feuer halten.
  2) Im bloßen Hemde durch einen entflammten Holzstoß gehen.
  3) Ein glühendes Eisen mit bloßen Händen tragen oder mit bloßen Füßen betreten.

II) Wasserprobe (judicium aquae).
  1) Mit heißem Wasser (aqua fervida s. calida).
  2) Mit kaltem Wasser (aqua frigida).

III) Kreuzurtheil (judicium crucis).

IV) Kampfurtheil (judicium pugnae, s. duelli, s. campi).

V) Bahrgericht.

VI) Geweihter Bissen (judicium offae).

Diese Classifikation scheint aber darum tadelhaft zu seyn, weil sie nicht vollständig genug ist. Es fehlen namentlich die sortes sacrae (sortes Sanctorum, sortitia divina) und das judicium eucharisticum, welches man nicht ganz zweckmäßig unter das judicium offae rechnen würde. Beide Arten der Gottesurtheile sind durch hohes Alter und häufigen Gebrauch in der Kirche so merkwürdig, daß sie in einer Darstellung der kirchlichen Alterthümer auf keinen Fall mit Stillschweigen zu übergehen sind. Auch haben wir bereits in einem kleinen Artikel, überschrieben: **Abendmahlsgericht**, das judicium eucharisticum weitläuftiger behandelt. Wir machen den Anfang mit der

I.

Sortitio sacra.

Schon das Heidenthum sah sich genöthigt, um in den Wechsel und die Zufälligkeit des Menschenlebens einen gewissen Halt zu bringen, ein die Schicksale bestimmendes Wesen anzunehmen. Ob dieses Wesen *μοῖρα*, fatum, *τυχή*, fortuna, sors u. s. w. genannt wird, macht keinen Unterschied, da es immer dieselbe Idee ist, aus welcher dieser Glaube hervorgeht. Es ist das Mißtrauen in die eigene Kraft und das Gefühl der Unzulänglichkeit der menschlichen Weisheit zur Bestimmung und Leitung unsers Schicksals. Timor est, qui facit Deos, sagten die Alten mit Recht; denn ohne das Abhängigkeitsgefühl

und das Bewußtseyn unsrer Unvollkommenheit und Schwäche würde es keinen Schicksalsglauben geben. Das Christenthum hat durch die aus dem A. T. aufgenommene Lehre von der Vorsehung (*πρόνοια*) dem Schicksalsglauben seine höchste Einheit und Vollendung gegeben. Durch die Lehre von der **Providentia specialissima** und von dem **concursus Dei** tritt das Christenthum mit dem menschlichen Leben in eine so enge Verbindung, daß der alte Spruch: **Omnia cum Deo, et nihil sine eo** in Erfüllung geht.

In wiefern nun, trotz des Glaubens an göttliche Providenz, dennoch das Loos sowohl im A. als N. T. als Schicksalsentscheidung gebraucht werde, ist gezeigt in Winers biblischem Reallexikon Artikel **Loos**. Im N. T. kommt Act. 1, 15—26. das bekannte Beispiel vom Matthias vor, welcher an die Stelle des erhängten Judas Ischarioth, um die Zwölfzahl der Apostel zu ergänzen, gewählt wurde. Die Wahl der beiden Apostels-Candidaten, des Joseph Barsabas, mit dem Zunamen Justus und des Matthias geschieht weder durch die Gemeinde, noch die Apostel, sondern durch Loos. Die Erzählung ist zu bestimmt, als daß die Sache zweifelhaft seyn könnte. Es war kein **Suffragium**, sondern ein **Sortilegium**. Der ganze Zusammenhang zeigt deutlich, daß hier keine menschliche, sondern eine göttliche Wahl, oder ein Gottesurtheil, wie es unter andern auch 1 Chron. 24, 5. vorkommt, Statt fand. Die Alten stimmen auch darin überein; daß diese Wahl des Matthias eben so eine außerordentliche und göttliche sei, wie die des Apostels Paulus Act. 9., daß aber dieß weder eine Vorschrift noch ein Exempel der Nachahmung für den gewöhnlichen Gang der kirchlichen Verwaltung sei. So bemerkt **Hieron. Comment. in Evangel. Joh. I. Nec statim debemus sub hoc exemplo sortibus credere, vel illud de Actis Apostolorum huic testimonio copulare, ubi sorte in Apostolatum Matthias eligitur. Cum privilegia singulorum non possint facere legem communem.** Man findet auch in der alten Kirche selten ein Beispiel der durchs Loos gewählten Kirchendiener. Vergl. den Artikel Klerus Nr. IV. Wahl der Kleriker. — Nur dann pflegte man bei der Wahl zum bischöflichen oder geistlichen Amte zum Loose seine Zuflucht zu nehmen, wenn man sich über die Auswahl mehrerer gleichzeitig und übereinstimmend gewählter Individuen nicht vereinigen konnte. Diese Art der **sortitio** war also keine andere, als die auch im bürgerlichen Leben gewöhnliche Entscheidung zweifelhafter Fälle, welche auch Augustin 180 **ad Honor.** und **de doctr. christ. l. I. c.** 28. für erlaubt hält. Vergl. **Joh. Petr. de Ludewig dissert. de sorte suffrag. eccl. Observat. T. IV. Obs. XIII.**

Von dem auch bei den Griechen und Römern in vielen Fällen und Lebensverhältnissen gebräuchlichen **Sortilegio** (*χρησμῳδία, ῥαβδομαντεία*) kommen häufig Beispiele unter den Christen, sowohl bei dem Volke, als bei der Geistlichkeit, vor. Doch werden sie in der Regel als heidnischer Aberglaube verboten. Bei den spätern Römern waren besonders die **Sortes Virgilianae** sehr beliebt, wodurch ein zufällig aufgeschlagener Vers des Dichters Virgilius, als ein Orakelspruch irgend eine Sache oder Frage entschied. **Spartian. vit. Hadrian. p. 9. Lamprid. vit. Alexandr. Sev. c. 14.** Die Christen ahmten diese Sitte nach und glaubten dabei recht christlich zu handeln, wenn

sie die Bibel an die Stelle des Virgils setzten. Sie nannten das Sortes Sanctorum, auch wohl Sortes Evangeliorum. Von dem dabei üblichen Verfahren giebt Gregor. Turon. hist. Franc. l. IV. c. 16. Nachricht. Allein sowohl Concilienschlüsse, als auch berühmte Kirchenlehrer, haben verordnet und gewünscht, daß diese Gewohnheit abgeschafft werden möchte.

Dennoch lehrt die Geschichte, daß man zu allen Zeiten oft über die Grenzlinien hinausgegangen ist, und daß es mehrere kirchliche Parteien gegeben hat und noch giebt, bei welchen auch über Dinge, welche nicht in obige Kategorie gehören, eine regelmäßige und feierliche Loosbestimmung Statt findet. Es ist bekannt, daß dieß namentlich unter die eigenthümlichen Einrichtungen der Brüdergemeinde gehört, und daß besonders die bei ihr eingeführte Eheverloosung die meisten Beschwerden und Vorwürfe veranlaßt hat.

Aber die sortitio sacra kommt auch noch in einem andern Sinne vor, nach welchem sie vorzugsweise in die Kategorie der hier vorzüglich wichtigen Gottesurtheile gehört. Es ist nämlich eine uralte Gewohnheit, geheime Gebrechen durchs Loos zu entdecken. Schon im A. T. finden wir mehr als ein Beispiel, worunter die Jes. 7. 1 Sam. 14, 42. und Jon. 1, 7. erzählten Fälle die merkwürdigsten sind. Auch sind die besondern Belehrungen durch das Urim und Thummim (2 Mos. 28, 15—30. 3 Mos. 8, 8. 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 14, 37 ff. 22, 10. 23, 9—12. 28, 6. u. a.), welche vorzugsweise das heilige Loos heißen, hierher zu rechnen. Ungeachtet dieses biblischen Grundes aber mißbilligte in der Regel die Kirche dieses Erforschungsmittel der Wahrheit, und es ward gewöhnlich erinnert, daß solche außerordentliche Schickungen Gottes nicht zur Nachahmung zu empfehlen seien. Nur als Ausnahme wurde dieses durch bürgerliche Verfassungen und Gesetze erlaubte Verfahren auch kirchlich gestattet, jedoch nur als judicium Dei vulgare, nicht aber canonicum. In dem Pacto Childeberti et Clotarii heißt es: Si servus in furto fuerit inculpatus, requiratur a domino, ut XX. noctes ipsum in mallum praesentet, et si dubietas est, ad sortem ponatur. Man bediente sich aber beim Vorlesen nicht blos, wie beim Ψήφισμα der Steine, Kugeln und Zettel, sondern auch der Pfeile (Ezech. 21, 21.). Das Letztere schon Sitte der Araber und Hebräer (Hos. 4, 12.) war im Mittelalter gewöhnlich. Die Stäbe wurden Teni (welches so viel als baculi, virgae, bedeutet) genannt. Ueber das Verfahren hierbei giebt Macri Hierolexic. s. v. Teni p. 814 folgenden Bericht: Teni metaphorice sortes significant, ut in Frisiis legib. Tit. XIV. §. 1. refertur; iis enim baculis optantium sortes detegebantur, hoc nempe modo, quando inter varios de aliquo delicto imputatos, nesciebatur praecise, quis eorum vere deliquerat, tunc omnes ad ecclesiam ferebantur, ibique, si duo suspecti erant, duo baculi super altare ponebantur, unus scilicet cum signo crucis, alius vere simplex, et lana munda conspiciebantur. Interea infamati Deum orabant, ut eorum protensam innocentiam protegeret, ac ad altare accedens sacerdos, et si ejus copia non esset, innocens puer sorte deducebat unam ex illis virgis; et si extrahebatur virga cruce signata, tunc illi duo, vel si plures ibi infamati, omnes innocen-

tes declarabantur; si autem virga extrahebatur sine cruce, tunc omnes se purgare ab imputato delicto tenebantur, et quot erant imputati, tot virgae cum singulorum nominibus inscriptae sub ea munda lana tegebantur, et denuo mittebatur sors, et ille reus delicti declarabatur, cujus nomen prius prodibat. Quae superstitiosa ignorantia a gentilibus originem traxerat, ut colligitur ex supra dictis Frisiis legibus. A sacris canonibus tanquam secularis purgatio prohibita est.

II.

Die Abendmahlsprobe.

(S. den eigenen Artikel Abendmahlsgericht 1. Bd. dieses Handbuchs p. 72 und 73.)

III.

Die Wasserproben.

Die beiden Arten, die heiße und kalte Wasserprobe (judicium fervidae seu calidae aquae), haben zwar ein gemeinschaftliches Element, sind aber sonst in mehrern Puncten so von einander unterschieden, daß man die heiße Probe sogar unter die Feuerprobe rechnete. In mehrern Ordnungen bei Martène Tom. III. p. 460, 475, 490 u. a. wird judicium ferventis aquae ganz in die Kategorie mit der probatio ferri candentis, vomerum u. s. w. gesetzt. Wir handeln von jeder besonders.

1) **Von dem Gottesurtheile durch heißes Wasser** findet man die häufigsten Zeugnisse und Beschreibungen, und es scheint im 8. und 9. Jahrhunderte vorzugsweise in Frankreich einheimisch gewesen zu seyn. Auch ist es gerade diese Probe, wozu die Kirche am häufigsten ihre Zustimmung gab, und wobei die Geistlichen als Präparanten und Assistenten geschäftig waren.

Nach Baluzii Capitul. Reg. Franc. T. II. p. 632 seqq. Eckhart Comment. de rebus Franc. T. II. p. 923 seqq. u. a. war die Procedur diese: Wenn von den geistlichen und weltlichen Gerichten auf diese Probe erkannt war, so wurde der vermeintliche Delinquent, welcher drei Tage zuvor blos Fastenspeisen genossen haben durfte, in die Kirche geführt, wo er niederknieen mußte, während der Priester drei Gebete um göttlichen Beistand bei dieser Prüfung sprach. Nach beendigter Messe ward er zur Communion zugelassen, nachdem ihn der Priester zuvor feierlich aufgefordert hatte, lieber die Schuld zu bekennen, als sich der Gefahr des Gottesgerichts auszusetzen. Wenn der Inquisit schwieg, so wurde ihm das Abendmahl mit den Worten gereicht: **Dieser Leib und das Blut unsers Herrn Jesu Christi sei dir heute zur Probe.**

Nach der Communion beginnt nun die eigentliche Ceremonie. Dem Inquisiten werden von einem Exorcisten oder Diaconus reine Kleider angezogen, das Evangelium und heilige Kreuz zu küssen und geweihtes Wasser zum Trinken gegeben. Während dessen singt der Prie-

ster eine kurze Litanei, und spricht folgenden Exorcismus über das in einen Kessel gegossene Wasser. Exorcizo te, creatura aquae, in nomine Dei patris omnipotentis et in nomine Jesu Christi, filii ejus, Domini nostri, ut fias aqua exorcistata, ad effugandam omnem potestatem inimici, et omne phantasma diaboli, ut, si hic homo qui manus in te missurus est, innocens exstiterit de hac culpa, unde reputatur, pietas Dei omnipotentis liberet eum, et, si, quod absit, culpabilis est, et praesumtuose in te manum mittere ausus fuerit, ejusdem omnipotentis virtus super eum hoc declarare dignetur, ut omnis homo timeat et contremiscat nomen Sanctum gloriae Domini nostri, qui in Trinitate perfecta vivit et regnat, unus Deus per infinita saecula saeculorum. Amen.

Hierauf wird unter einem langen Gebete das Feuer unter dem Kessel angemacht, und so lange unterhalten, bis das Wasser zu sieden anfängt. Die liturgischen Schriften enthalten besondere Vorschriften und Vorsichtsmaßregeln, wonach dem Verdachte des Betrugs oder artis diabolicae vorgebeugt werden soll. Vergl. den Ordo XII. bei Martène p. 484, eben so Ordo VI. p. 474. — Wenn nun der siedende Kessel vom Feuer genommen wurde, so warf der Richter einen Ring oder Stein in denselben, welchen der Inquisit, nachdem er zuvor das Paternoster gebetet und sich mit dem Kreuzeszeichen gesegnet, mit bloßer Hand herausholen mußte. Man nannte dieß in Deutschland den **Kesselgriff** oder **den Kesselfang**. S. Adelungs Glossar. Mon. T. I. p. 318. — Schmidt KG. V. p. 165. Sobald dieß geschehen, wurde die Hand sorgfältig eingewickelt und versiegelt. Erst nachdem drei Nächte vorüber waren, wurde die Entsieglung vorgenommen, und der Inquisit, wenn die Hand unverletzt war, für unschuldig erklärt.

2) **Der Probe des kalten Wassers** wurden gewöhnlich Diebe und Mörder, späterhin am häufigsten Wahrsager, Zauberer, Hexen u. s. w. unterworfen. Daher entstand die Benennung **Hexenbad**. Der Inquisit wurde entkleidet und mit einem Stricke um den Leib, um ihn wieder herauszuziehen, ein, oder auch mehrere Male ins Wasser geworfen, wobei das Untersinken für Beweis der Unschuld, das Schwimmen aber für Beweis der Schuld gehalten wurde.

Das Officium ecclesiast. dabei war im Wesentlichen dasselbe, wie bei der vorigen Probe. Ein jejunium praevium von drei oder mehrern Tagen ward erfordert. Im Ordo III. bei Martène p. 461 wird die Vorbereitung so angegeben: Quicunque judicium aquae frigidae vult facere, Judicium accipiant homines, qui suspectionem habent de ipso latrocinio, aut de ipsa falsitate eorum. Advocati autem illorum infantes, qui mittendi sunt in aquam, cum diligentia custodiant. Item non sit in eis ulla phantasia Diaboli, illorumque corpus diligenter lavent, non solum caput sed etiam pedes. Postea jejunent illi, qui mittendi sunt in aquam XL. diebus. In Ansehung der Missa und Communion ist keine Veränderung. Das Wasser wird ebenfalls exorcisirt. Im Ordo V. bei Martène p. 470 ist die hierher gehörige Formel zu finden.

Da diese Probe nicht in der Kirche vorgenommen werden konnte, so sollten die Priester unter Absingung der Litanei und Besprengung

mit Weihwasser den Inquisiten bis zu dem dazu bestimmten Ort begleiten. Ob die Probe in einem Flusse, See, Teiche und dergleichen geschehen sollte, ist aus den liturgischen Schriften nicht sicher zu bestimmen. Man scheint dazu besondere Wasserbehälter (lacus) gehabt zu haben. Der Ordo III. bei Martène p. 463 sagt: Aqua non sit currens, nec foetens, nec tenebrosa, sed suavis et clarissima. Eine nähere Beschreibung giebt Ordo IV. ibid. p. 467. Ita missa expleta homo praedictus in ecclesia non solum laneis vestibus, verum etiam femoralibus, et accingatur circa renes novo panno linteo, ne pudenda ejus videantur, cooperiaturque ad horam sive tempus pallio, vel cappa propter frigus et sic ad locum aquae cum processione et letania ducatur, donec dicatur agnus Dei, usque miserere nobis.

Lacus autem aquae duodecim pedes mensuratos habeat in profunditate, viginti vero circumquaque in latitudine et usque ad summum aqua impleatur. In tertia vero parte foveae fustes fortissimi cum oleta fortissima ponantur desuper, ad sustinendum videlicet sacerdotem aquam benedicentem, et judices desuper assistentes, et hominem intraturum in aquam cum duobus vel tribus hominibus eum ibidem demittentibus.

Außerdem wird noch erinnert, daß nicht nur der Inquisit, sondern auch die Personen, welche ihn ins Wasser werfen und wieder herausziehen, nüchtern seyn sollen.

IV.

Feuerproben.

Die allgemeine Benennung war: Judicium ignis, judicium igneum s. ignitum, probatio per ignem, examen ferri candentis u. a. Folgende Arten dieser Proben werden unterschieden:

1) **Die bloße Hand mußte eine bestimmte Zeit ins Feuer gehalten werden**, ungefähr auf die Art, wie es die alte Geschichte von C. Mucius Scaevola (Liv. hist. lib. II. c. 12.) erzählt. Blieb sie unversehrt, so war die Unschuld erwiesen. In den ripuarischen Gesetzen, Tit. XXX. §. 1. XXXI. §. 25., wird davon gehandelt; aber von einer Concurrenz der Geistlichen findet man nirgends etwas erwähnt.

2) **Der Inquisit mußte mit bloßem Hemde durch einen brennenden Holzstoß gehen**, und, wenn er für unschuldig gehalten seyn wollte, von den Flammen unverletzt bleiben. Eine solche Probe bestand im Jahre 1057 der florentinische Mönch Peter (welcher davon den Namen Petrus igneus erhielt), um seinen Ordensbruder von dem Vorwurfe einer ungerechten Klage wider ihren Bischof zu befreien. Diese Probe wurde vom Volke erzwungen. Schröckhs KG. Thl. 23. p. 53—55. Eine Beschreibung der Procedur bei dieser Probe steht bei Martène Tom. III. p. 458—59. — In dem Processe des berühmten Dominikaners Hieron. Savonarola sollte im Jahre 1498 ebenfalls eine solche Feuerprobe, welcher sich beide streitende Mönchsparteien unterwerfen sollten, Statt finden, und zwar

nach der ausdrücklichen Erklärung, daß, obgleich die Kirchengesetze dergleichen Proben zu verbieten schienen, in einem außerordentlichen Falle, von einem solchen Mittel, die Wahrheit zu erfahren, Gebrauch gemacht werden dürfe. Der Tag dazu war schon angesetzt (der 7. April 1498), der Staatsrath versammelt und das Feuer angezündet. Aber beide Parteien machten Ausflüchte wegen des Crucifixes und der geweiheten Hostie, und so unterblieb dieses Gottesurtheil zum großen Mißfallen des Volks, welches seinen ganzen Unwillen auf Savonarola warf, den es für den Schuldigen erklärte. Die ganze Procedur wird von Schröckh KG. ausführlich beschrieben. Andere Fälle wirklich abgelegter Proben dieser Art hat Grimm p. 912 angeführt.

III) **Die Probe des glühenden Eisens** (ferri candentis), welche Grimm p. 913 ff. nach den verschiedenen Gewohnheiten der Franken, Sachsen, Friesen u. a. beschreibt, war von doppelter Art.

1) Eine im Feuer geglühte Eisenmasse von bestimmter Schwere (1 bis 3 Pfund Gewicht) mußte mit bloßen Händen bis an einen gewissen Punct getragen werden. Auch dafür findet sich ein officium eccles. bei Martène Ordo VII. p. 475—76, welche mit dem judicio aquae ferventis übereinstimmt und nur in einigen Stücken abweicht. In den meisten Schriften ist diese Art gemeint, wenn vom judicio ferri candentis und judicio ignis die Rede ist.

2) Der Inquisit mußte mit bloßen Füßen über eine bestimmte Anzahl glühender Pflugschaaren schreiten. Man nannte dieß judicium vomerum ignitorum, oder auch examen pedale, und es wird dasselbe auch in Martène Ordo VIII. p. 477 und XV. p. 490 erwähnt. Die Vomeres werden in der Regel zu 9, zuweilen zu 6, oder auch wohl zu 12 angegeben. Bei Ehebruch und Mord pflegte man auf diese Probe zu erkennen. Conc. Mogunt. sub Rabano c. 24. u. a.

V.

Das Kreuzurtheil.

Ueber das judicium crucis sind die Meinungen verschieden. Das Wahrscheinlichste ist, daß es eine Art von Wettkampf zweier streitenden Personen oder Parteien war, wer am längsten mit ausgebreiteten Armen vor einem Kreuze stehen konnte, ohne sich zu bewegen oder die Arme sinken zu lassen. Bei verwickelten Streitigkeiten über Besitz, Eigenthum, Grenzen u. s. w. scheint man diese Kreuzprobe am häufigsten angewandt zu haben. Als eine Entscheidung zwischen uneinigen Eheleuten erlaubt diese Probe das Conc. Vermer. a. 751. c. 17., aber blos in dem allgemeinen Ausdrucke: Exeant ad crucem.

Wenn dieses Gottesurtheil, wie Grimm p. 927 vermuthet, ursprünglich **heidnisch** war und unter Handaufhebung und wahrscheinlich Anrufung heidnischer Götter begangen wurde, so begreift man um so eher die wiederholten kaiserlichen Verordnungen Ludwigs des Frommen und Lothar's I., welche die Abstellung befahlen. Sancitum est, ut nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat, ne Christi passio, quae glorificata est, cujuslibet temeritate

contemtui habeatur. Auch ist es wohl daher und wegen der Aehnlichkeit mit dem Zweikampfe zu erklären, daß man in den liturgischen Büchern keine Spur eines offic. eccles. findet.

VI.
Gottesurtheile durch Zweikampf.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Kirche zu keiner Zeit die barbarische Sitte des Zweikampfs, welcher in den Kirchengesetzen außer den Namen Monomachia und Duellum, auch den Namen judicium pugnae et campi und judicium sanguinis (wobei die alte Regel gilt: ecclesia non sitit sanguinem) führt, gebilligt oder gestattet hat. Das canonische Recht Decret. P. II. c. II. qu. 5. erklärt sich ganz bestimmt dagegen. Andere Verordnungen sprechen die Mißbilligung viel härter und bestimmter aus. Das Decret. des Conc. Trident. Sess. 25. c. 19. beruft sich auf die alten Kirchengesetze und kann als die Quintessenz derselben betrachtet werden.

Da wir uns hier weder mit einer Geschichte des Duells überhaupt, noch mit einer Darstellung der im Mittelalter so gewöhnlichen, gerichtlichen Zweikämpfe zu beschäftigen haben, so begnügen wir uns mit einigen Bemerkungen über das Verhältniß der Kirche und der Geistlichen zu dieser Nationalsitte.

Obgleich es nicht an Beispielen fehlt, daß einzelne Geistliche und Mönche, wie an andern Gottesurtheilen, so auch an den gerichtlichen Zweikämpfen, ungeachtet aller Verbote, einen thätigen und persönlichen Antheil nahmen (denn da das Duell hauptsächlich als ein Vorrecht der Freien und Edeln galt, so scheinen ehrgeizige Bischöfe und Prälaten, welche in andern Stücken den Rang der höhern Stände hatten, sich auch dieses angeblichen Standesvorrechts bedient zu haben), so verdienen diese Ausnahmen doch weniger Aufmerksamkeit, als die Sitte, daß die Geistlichen in den Fällen, wo sie für ihre Person oder die Ehre ihres Standes und Ordens kämpfen sollten, einen Stellvertreter stellen durften. Dergleichen Stellvertreter wurden Campiones, zuweilen auch Pugiles genannt und waren anfangs blos zur Vertheidigung der Rechte der Weiber, Unmündigen und Schwachen bestimmt. Mit diesen wurden die Geistlichen in eine Kategorie gesetzt und ihnen gestattet, ihre Sache durch Stellvertreter ausfechten zu lassen. Die Decretal. Greg. l. V. tit. XIV. de Clericis pugnantibus in Duello enthält zwei Verordnungen von Alexander III. und Cölestin III. Die erste verbietet den Geistlichen den Zweikampf schlechthin, das zweite Gesetz untersagt auch selbst die beliebte Stellvertretung. Nach Decretal. Greg. lib. V. tit. 35. c. 1. sollen der Kirchengüter wegen überhaupt keine Duelle gestattet werden. Die Geschichte aber lehrt, daß dieses Verbot häufig übertreten wurde.

In den liturgischen Büchern findet man keine Spur von irgend einer kirchlichen Theilnahme an diesem Gottesurtheile. Denn die zuweilen erwähnte benedictio armorum, gladii, vexillorum u. s. w. bezieht sich nicht auf den Privat- oder gerichtlichen Zweikampf, sondern auf die Waffenweihe der für Vaterland, Religion und Kirche streitenden Krieger.

VII.

Das Bahrgericht.

Auf dieses Gottesurtheil wurde erkannt, wenn bei einer verübten Mordthat viel Verdacht gegen ein oder mehrere Individuen vorhanden war. Man legte den Ermordeten auf die Bahre (daher die Benennung judicium feretri), und befahl dem vermeintlichen Mörder, daß er mit seiner Hand die Wunden oder den Nabel des Entseelten berühre und dabei gewisse Formeln ausspreche. Wenn nun aus den Wunden Blut oder Schaum floß, so hielt man dieß für einen Beweis der Schuld und fing sogleich die Specialuntersuchung an. Oft aber genügte es auch schon, wenn der Todte die Gesichtsfarbe wechselte oder die Wunde zu zittern anfing. Es wird bemerkt, daß viele Verbrecher in diesen Fällen sich sogleich des Mordes schuldig bekannt hätten. — Nach Grimm p. 930—31 gedenkt zwar kein altes Gesetz dieser Prüfung; sie beruht aber auf einem alten Volksglauben, den schon die altdeutschen Gedichte (Nibelungen 984—86 und Iwein 1355—64) erwähnen. Außer Deutschland war dieses Gericht, welches auch judicium sanguinis (vom Bluten der Wunden) genannt wurde, besonders in England und Schottland gebräuchlich. Eine nähere Beschreibung giebt Christ. Knittels Tractat von des Bahrrechts Natur, Eigenschaften, Art u. s. w. 1691. — J. G. Schottelii Tractat von unterschiedlichen Rechten in Deutschland. 1649. p. 84—101. — Von einem kirchlichen Antheile an diesem Gottesurtheile findet man keine Spur.

VIII.

Die Probe des geweihten Bissens.

Wenn gleich, wie Majer (Geschichte der Ordalien p. 67 ff.) und Grimm (Rechts-Alterthümer p. 932) annehmen, das judicium offae zuweilen mit der Abendmahlsprobe verwechselt seyn mag, so ward doch in der Regel ein Unterschied gemacht. Aber auch Schmidts Vermuthung (KG. V. 169): „Die Probe mit einem geweihten Bissen Brod „war in England bei den niedern Geistlichen gewöhnlich und gesetzlich „bestätigt: — die Priester reinigten sich dagegen durch das Abend„mahl" — dürfte nicht richtig seyn. Denn es wird immer als ein allgemeines Verfahren angegeben, daß man den eines Diebstahls Verdächtigen, ein Stück Brod oder Käse, welches zuvor benedicirt worden, zu essen gab, in der Ueberzeugung, daß der Schuldige nicht vermögend seyn werde, dasselbe hinunter zu schlucken und bei sich zu behalten. Daß diese Probe unter besonderer Concurrenz der Geistlichen Statt gefunden habe und gleichsam eine kirchliche Handlung gewesen sei, kann man schon daraus schließen, daß sich bei Martène Tom. III. p. 477 ff. ein dreifaches officium ecclesiae dafür findet. Beispiele der Anwendung dieser Probe, unter andern auch von einem Grafen Godwin, der gleich nach Verschluckung des geweihten Bissens gestorben seyn soll, hat Du Fresne (Glossar. s. v. cornsuaed) gesammelt. Die Redensart, „daß mir der Bissen im Halse stecken bleibe," welche noch im gemei-

nen Leben üblich ist, soll von diesem Ordale herstammen. S. Chr. L. Lieberkühn Diss. de offa judiciali Anglo-Saxonum. Hal. 1771.

IX.

Der Gottesfriede.

Unter dem Namen Pax Dei oder Treuga oder Treua (Trevia, Treva, Trevé), welches man mit dem deutschen Worte Treue für gleich hält, entstand im 11. Jahrhunderte in Frankreich, England und Deutschland eine von der Kirche ausgehende Anstalt, welche den wohlthätigen Zweck hatte, das Faustrecht zu beschränken und mit den Gottesurtheilen schon dadurch in Verbindung gesetzt wurde, daß diejenigen, welche eines Friedensbruchs verdächtig waren, sich durch ein Gottesgericht reinigen mußten. Man nannte dieß de Treuga (pace Dei se expurgare). Wer desselben überwiesen wurde, ward mit der Excommunication bestraft. Das Conc. Tulugiense um 1045 bei Petr. Marca de concord. sacerdot. l. IV. c. 14. Tom. II. p. 279 verordnet: Si quis autem intra hanc praedictam Trevam Domini aliquod malum alicui fecerit, in duplum ei componat et postea per judicium aquae frigidae Trevam Domini in sede S. Eulaliae emendet.

Auch mit dem schon viel ältern Asylrechte der Kirchen ward die Treuga Dei in enge Verbindung gesetzt und die Asylfreiheit (vorzugsweise pax Dei genannt) wurde nicht blos auf den Altar und das Innere der Kirchen beschränkt.

Man bestimmte Anfangs für den Gottesfrieden die letzten Tage jeder Woche. Außerdem die ganze Advents- und Fastenzeit, so wie alle besondere Feste, z. B. Marientage und dergleichen. Aber man sah sich bald zu Restrictionen genöthigt und für jede Woche nur die Zeit vom Sonnabend Abend bis Montag früh festzusetzen. Die noch jetzt nicht ungewöhnlichen Sonnabends-Vespern und Montags-Frühbetstunden scheinen noch aus dieser Zeit herzustammen.

Obgleich aber die meisten Beschlüsse der Synoden nicht nur die päpstliche Confirmation (unter andern eine feierliche von Urban II. im Jahre 1093 und 1095), sondern auch die landesherrliche Billigung und Unterstützung erhielten, so konnte dieser Gottesfriede sich dennoch nicht lange behaupten. Im 12. und 13. Jahrhunderte bildeten sich unter dem Namen Confratriae und Confraternitates religiöse Privatgesellschaften, deren Zweck die Aufrechthaltung des Gottesfriedens war und zum Theil erreicht wurde. In Deutschland ward erst durch den von Maximilian I. im Jahre 1495 eingeführten allgemeinen ewigen Landfrieden dem Faustrechte und den Gottesurtheilen eine dauerhafte Grenze gesetzt. Henke's KG. Thl. 3. p. 9.

Einige, seltener erwähnte Gottesurtheile übergehen wir hier und verweisen auf Augusti's Denkwürdigkeiten 10. Bd. p. 302. — Grimm l. l. p. 932 und Blunt über den Ursprung rel. Ceremonien und Gebräuche der röm. kathol. Kirche 1826. p. 84—85.

III) Verhältniß der Kirche zu den Gottesurtheilen. — Man hat, um dieß Verhältniß zu bestimmen, zwei gleich unrichtige Urtheile zu vermeiden: 1) daß die Gottesurtheile erst

eine Erscheinung und ein Product des Mittelalters seien, und 2) daß sie als ein neues Institut aus der Kirche hervorgegangen wären, um den Einfluß des geistlichen Standes zu vermehren und der Hierarchie als eine Stütze zu dienen. Das Unrichtige der erstern Ansicht haben wir bereits gezeigt, und dargethan, daß Gottesurtheile schon vor der christlichen Zeit gewöhnlich gewesen seien. Die zweite Behauptung würde nur durch die oben erwähnte heilige Loosung gerechtfertigt werden können. Bei dieser nämlich läßt sich theils ein kirchlicher Ursprung, theils eine Billigung und Empfehlung durch die Kirche nachweisen, obgleich auch hierbei der vor- und außerchristliche Gebrauch als eine Restriction angesehen werden kann. Aber gerade dieses Punctes erwähnen die meisten Schriftsteller gar nicht; und die Behauptung, daß die Berufung auf ein Gottesurtheil eine Erfindung der Geistlichen sei, verliert dadurch noch mehr an Wahrheit.

Die bessern Schriftsteller, wenn sie sich auch nur im Allgemeinen mit den Ordalien beschäftigen, haben doch richtig anerkannt, theils, daß sie schon vor dem 8. Jahrhunderte vorhanden waren, theils, daß die Kirche sie nicht erfand und empfahl, sondern nur duldete, um den Aberglauben der Zeit und die National-Vorurtheile so viel als möglich zu zügeln. Schon Schröckh KG. Thl. 23. p. 236 ff. führt ein Beispiel aus dem 6. Jahrhunderte aus **Gregor. Turon. de mirac. l. II. c. 19.** an, und räumt ein, daß die Päpste in der Regel bis ins 13. Jahrhundert die Gottesurtheile gemißbilligt und untersagt hätten. In Gieselers Lehrbuch der KG. II. Bd. 1. Abtheil. 2. Ausg. p. 269 heißt es: „Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts fingen die Geistlichen, der „Rohheit des Zeitalters nachgebend, an, das in der deutschen Rechts„pflege eben so alte als wichtige **Ordale**, welches sie bis dahin meist „übersehen, zum Theil gar gemißbilligt hatten, unter ihre Aufsicht zu „ziehen und entzogen durch milde Handhabung desselben dem Aberglau„ben gewiß manche Opfer." — Man kann damit auch folgende Aeußerung in Fr. von Raumers Geschichte der Hohenstaufen Thl. V. p. 270 vergleichen. „Mit noch größerem Eifer, als gegen den Beweis „durch Kampf, erklärten sich die Päpste gegen Gottesurtheile (**Innoc.** „**ep. V. 107. XI. 46. XIV. 138.**) und straften die Priester, welche „dabei hülfreiche Hand geleistet hatten. Allein sie konnten ihren Wil„len nur in den geistlichen Gerichten durchsetzen, und wir finden wäh„rend des 12. und 13. Jahrhunderts noch manches Beispiel, daß „Geistliche durch ihre Theilnahme den Gottesurtheilen höhere Feierlich„keit gaben." (**Würdtwein nov. Subs. VII. 90. X. 11. Monum. Boic. V. 238.**) — Gewiß mußte schon beim Kampfe mancher Unschuldige leiden, noch weniger können die Gottesurtheile, sofern man nicht für jedes ein Wunder annehmen will, für ein taugliches Beweismittel gelten und mit Recht hat die Kirche zur Verwerfung falscher Wunder hingewirkt. — Vergl. Thl. VI. p. 150.: „Von den Gottesurtheilen, „welche die Laien vertheidigten und anwanden, während die Kirche und „besonders die größten Päpste, auf alle Weise widersprachen und sie aus „allen geistlichen Gerichten verbannten."

Was nun diese Männer, die Geschichte des Mittelalters darstellend, gut zeigen, daß die Kirche in Beziehung auf die Ordalien dem Geiste der Zeit habe nachgeben müssen, dieß läßt sich auch zum Theil

aus der Natur der Sache darthun. Sollte wohl die Kirche, wenn ihr die Frage vorgelegt wurde: ob Gottesurtheile überhaupt möglich seien, diese geradezu verneinen? Wenn sie dieß aber nicht konnte, ohne den Glauben an die fortwährende Wunderwirkung, wovon doch so vieles in der Kirche abhing, aufzugeben, so mußte sie natürlich in Verlegenheit kommen, wenn von ihr eine nähere Erklärung und eine genaue Bestimmung der Fälle, wo die Wunderwirkung angenommen und wo sie verworfen und geleugnet werden sollte, forderte. Jedes Gottesurtheil mußte, wenn nicht Täuschung oder Betrug vorauszusetzen war, als eine in keinem natürlichen Zusammenhange und Causalnexus stehende Handlung, oder als eine menschliche Einsicht und Kraft übersteigendes Wunder angenommen werden. Wie sollte man aber das Leugnen der Wunder in einem Zeitalter erwarten oder fordern, wo alles auf den Wunderglauben gebaut war?

Wir führen dieß nicht in der Absicht an, um die Gottesurtheile, deren verderblicher Einfluß zu offenbar ist, als daß es erst einer besondern Beweisführung bedürfte, in Schutz zu nehmen, sondern blos um zu verhüten, daß man der Kirche des Mittelalters nicht mehr Schuld aufbürde, als sie wirklich hat, und daß man nicht Forderungen an sie mache, welchen sie unter jenen Umständen und Verhältnissen schwerlich ganz genügen konnte. Es blieb ihr kaum etwas Anderes übrig, als sich der bürgerlichen Gesetzgebung des Staats anzuschließen oder vielmehr sich derselben zu unterwerfen.

Will man sich belehren, wie die Päpste im Mittelalter größtentheils den Ordalien nicht günstig waren, wie aber berühmte Erzbischöfe sich bald dafür, bald dagegen erklärten und oft selbst in Conflict mit der weltlichen Regierung geriethen, so findet man dieß gut gezeigt bei Augusti in dessen Denkwürdigkeiten p. 260 ff. Sein Gewährsmann ist besonders Grimm in der oben angeführten gründlichen Schrift.

IV) **Schlußbemerkungen.** — Diese mögen sich zuvörderst beschäftigen a) mit der Grundidee der Ordalien, dem leichten Mißbrauche derselben, so wie mit dem Bestreben neuerer Gelehrten, ihnen eine möglichst milde Seite abzugewinnen. b) Mit der Frage, wie man die Nachrichten zu beurtheilen habe, daß das in den Ordalien Geforderte wirklich geleistet worden sei, ob es gleich nach physischen Gesetzen unmöglich scheint. c) Allmähliges Aufhören der Ordalien in der christlichen Welt, ihr Fortbestehen aber bei nicht christlichen Völkern selbst bis auf den heutigen Tag.

a) Alle Ordalien beruhen auf dem Glauben, daß Gott die Wahrheit enthüllen, die Unschuldigen beschützen, den Schuldigen bestrafen werde. Wie wahr nun auch dieser Glaube an sich seyn mag, sobald man alles auf dem Wege gewöhnlicher Wirkungsgesetze von Seiten Gottes und der Menschen erwartet, so verhält es sich doch bei den Ordalien ganz anders. Hier wird ein Glaube an eine gerechte und heilige Vorsicht vorausgesetzt, der alle Augenblicke, für jeden einzelnen Fall Wunder thut. Ein solcher Vorsehungsglaube ist aber weder in der Schrift gegründet, noch kann sich mit ihm die gebildete Vernunft befreunden. Daher ist auch diese Grundidee rein heidnisch, und es läßt sich daraus der bessere sittliche Instinct der meisten Päpste und hochgestellter Geistlichen gegen die Ordalien einigermaßen erklären. Je

mehr sich das Licht der Wissenschaften verbreitete, desto mehr mußte auch der Wahn bei den Ordalien hervortreten. Schade, daß sie durch nichts anderes, als zunächst durch die Tortur ersetzt wurden. Wie mancher Unschuldige mußte ein Opfer dieses Wahnes werden, da man ihn einer solchen Probe unterwarf, bei welcher er nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge immer als schuldig erscheinen mußte. Da das Gelingen oder Mißlingen der Ordalien, einzelne Zufälle abgerechnet, immer von denen abhing, welche die Vorbereitungen zu diesen Proben trafen, so war dadurch dem Betruge und der Tücke ein weites Feld geöffnet. Auch wurde dadurch weit über die Gebühr gestraft, da der Ausgang einer solchen Probe an sich schon oft mit bedeutenden Schmerzen verbunden war und den Verlust der Gesundheit des Leibes herbeiführte, indem er nachher noch den Lohn für seine Schuld zu empfangen hatte; ja, es trat zuweilen eine dreifache Strafe ein, weil nach einigen Rechten der Frevel, welcher dadurch verübt wurde, daß er sich auf das Zeugniß der Gottheit zu berufen gewagt hatte, noch besonders bestraft wurde.

Grimm und einige andere neuere Gelehrte, die sich geschichtlich mit den Ordalien beschäftigten, haben alles versucht, denselben eine mildere Ansicht abzugewinnen. Sie stellten darum die Vermuthung auf, daß Gottesurtheile nur selten Statt gefunden hätten. Allein dieß kann theils nur auf gewisse spätere Zeitalter, theils nur auf die Freien (ingenuos, liberos) bezogen werden. Die Leibeigenen und Diener wurden häufig, theils für sich selbst, theils als Stellvertreter ihrer Herrschaften diesen Urtheilen unterworfen, und es zeigte sich auch hierbei die Verwandtschaft mit dem römischen Torturgesetze, welches die quaestio in servos in caput Domini erlaubte. Daß die Ordalien sonst häufig gewesen seyn müssen, kann man schon aus den kirchlich-liturgischen Verordnungen ersehen, welche darüber vorhanden sind. Martène (de antiq. ritib. eccles.) hat unter der Rubrik de variis judiciis s. probationibus ad detegenda occulta seu dubia crimina 15 verschiedene Ordines ad faciendum judicium mitgetheilt. Ueber den Zeitpunct, wo das Officium judicii divini abgeschafft worden sei, fehlt es an sicherer Auskunft. Die meisten liturgischen Schriftsteller sagen blos, daß dieses officium abgeschafft sei, ohne etwas über den terminus a quo zu bemerken. Es scheint, daß die Abschaffung nicht durch ein besonderes Gesetz, sondern durch eine allmählige Condescendenz zu dem Geiste und Geschmacke des Zeitalters erfolgt sei.

Der Milderungsgrund, daß die Gottesurtheile selten angewendet worden seien, dürfte demnach nicht von großem Gewichte seyn. Nur so viel läßt sich mit Gewißheit behaupten, daß daraus, daß die Kirche die Gottesurtheile unter ihre Aufsicht und Leitung stellte und sich auf jeden Fall eine Concurrenz dabei vorbehielt, mehr Vortheil, als Nachtheil entstand. Es ist wenigstens bemerkenswerth, daß diejenigen Arten des Gottesgerichtes, wobei die Kirche mitwirkte, immer mehr gemildert und zuletzt ganz abgeschafft wurden. Dagegen war es nicht möglich, den Zweikampf, welchen die Kirche zu allen Zeiten mißbilligte und mit der Excommunication bedrohte, auszurotten. — Eine in Beziehung auf die Ordalien nicht uninteressante Frage ist,

b) wie man die Erzählungen zu beurtheilen

habe, daß das in den Ordalien Geforderte wirklich geleistet worden sei, ob es gleich nach physischen Gesetzen unmöglich scheint? Sehr viele Fälle erzählt z. B. die Geschichte von dem glücklichen Ausgange der Feuer- und Wasserprobe. Es wäre gewiß unhistorisch, sie alle zu verwerfen. Wenn aber hier ein glücklicher Ausgang oft Statt gefunden hat, wie ist dieß zu erklären? Bekannt ist die Idee Montesquieu's (Esprit des loix l. XXVIII. c. 17.), der durch die harte Haut der Germanen das Räthsel lösen will. „Wir Männer, sagt bei dieser Gelegenheit Wilda (im Art. „Ordalien bei Ersch und Gruber) können uns die harte Haut der alten „Deutschen schon gefallen lassen; ob aber unsre Frauen damit zufrieden „seyn würden, ihre Vorgängerinnen eben so feuerfest sich vorzustellen, „wollen wir dahin gestellt seyn lassen. Die Frauen aber waren es, die „gerade am häufigsten einer solchen Probe sich unterwerfen mußten, wäh„rend die Männer zu dem Schwerte griffen." Allein könnte Montesquieu's Urtheil nicht selbst in Absicht auf die Frauen Wahrscheinlichkeit behalten, wenn man erwägt, daß nach alten Berichten die Last der Geschäfte bei den Germanen vorzugsweise auf den Frauen lag, die Männer hingegen, ihre Waffenübungen abgerechnet, mehr in Müßiggang lebten.

Wiarda (Anmerkk. zu Asagab. 2. Abschn. §. 28.) meint, das Eisen sei bei diesen Proben so glühend, das Wasser so siedend nicht gewesen, wie wir es uns wohl denken. Er führt sogar eine Stelle aus dem altfriesischen Landrechte an: die Knecht drage dat hete yseren van ter vonten (Taufstein) to dem Altaer. Dat glogente yseren is verboden. — Die Stelle steht indeß unter so vielen andern vereinzelt und räthselhaft; sonst wird immer ausdrücklich gesagt, daß das Eisen ganz glühend, das Wasser recht siedend seyn soll. Dessen ungeachtet möchten wir Wiarda's Meinung nicht unbedingt verwerfen. Mancher glückliche Ausgang einer solchen Probe mochte dadurch bewirkt worden seyn, daß die Priester, welche das Ganze leiteten, die in einiger Entfernung stehenden, im Gebete versunkenen Zeugen zu täuschen wußten, indem man das Eisen oder Wasser nur scheinbar zu einem so hohen Grade erhitzte, oder wenn dieß geschehen war, doch wieder künstlich eine rasche Abkühlung bewirkte, ehe die Probe vor sich ging. Nach einigen Anordnungen über die Ordalien sehen wir, daß der Kessel eine Zeit lang, ehe der Beklagte hineingriff, vom Feuer genommen wurde, eben so das Eisen, ehe man es demselben darreichte. Wir sind über dieses alles so im Allgemeinen unterrichtet, daß hier ein weites Feld für Möglichkeiten und Vermuthungen bleibt. Andere Gelehrte haben gemeint, daß man noch auf andere Weise den Beklagten in gewissen Fällen gegen die fast unvermeidlich scheinenden Folgen einer solchen Gottesprobe zu schützen und ein scheinbares Wunder zu wirken gewußt habe. Man kann ihnen beistimmen, ohne daß man die vorher gehende Ansicht gerade zu verwerfen braucht; denn nach Beschaffenheit der Umstände mag man sich bald auf diese, bald auf jene Weise zu helfen gesucht haben, wenn man es nicht für räthlich fand, die Sache ihren Gang gehen zu lassen. Daß man im Mittelalter Mittel gekannt habe, sich gegen Brandschäden zu schützen, dürfte kaum bezweifelt werden. Trotula, ein Arzt der salertinanischen Schule, theilt ein Recept mit,

Sustinet omne judicium aquae et ignis. Eben so Albertus Magnus: Si vis in manu tua portare ignem, ut non offendat, accipe calcem dissolutam cum aqua fabarum calida et aliquantulum magrancalis et aliquantulum malvavisci et permisce illud cum eo bene et deinde line. — Auch Schmidt in seiner KG. Thl. 5. p. 173 bemerkt: Auffallen muß es, so viele Beispiele erzählt zu finden, daß die Feuerprobe glücklich bestanden worden sei. Unstreitig muß man Mittel gekannt haben, um die Haut gegen den Brand zu sichern. (Nach Hermbstädt's Bulletin des Neuen und Wissenswürd. Thl. 10. p. 280 bestehen diese Mittel in Alaun, Schwefelsäure und Seife.) Das Volk schrieb den unerwartet glücklichen Ausgang eines Ordales, es sei eines Kampfes oder anderer Probe, wenn der Beklagte nach der gemeinen Meinung schuldig war, den Teufels- und Hexenkünsten zu. Daß dadurch der Schuldige sich auch gegen die gefährlichsten Proben sicher stellen könne, bezweifelte man nicht. Daher machen auch die vorgeschriebenen Formeln, mit welchen man den Teufel aus dem Feuer oder Wasser, dessen man sich bedienen wollte, austreiben sollte, einen wesentlichen Bestandtheil der alten Gottesurtheils-Ritualien aus. In einer derselben heißt es unter andern: Et si ex hoc scelere culpabilis fuerit et per aliquod maleficium aut per herbas aut per diabolicas incantationes hanc peccati sui culpam occultare voluerit vel tuam innocentiam contaminare vel violare posse se crediderit, magnifica tua dextra hoc malum evacuet et omnem veritatem demonstret. Wir machen am Schlusse dieses Artikels noch aufmerksam auf das

c) **allmählige Aufhören der Ordalien unter den germanischen Volksstämmen auf ihr Fortbestehen bei nicht christlichen Völkern selbst bis auf den heutigen Tag.** Ein Zeitpunct des Untergangs der Ordalien in den germanischen Staaten überhaupt, oder auch nur in einzelnen Ländern, läßt sich um so weniger angeben, als die gesetzlichen Aufhebungen der Ordalien doch nicht immer das wirkliche Verschwinden derselben zur Folge hatten. Im Allgemeinen kann man sagen, daß seit dem 14ten Jahrhundert die Ordalien seltener wurden und im 15ten fingen sie an durch den zunehmenden Gebrauch des canonischen Rechts, welches zur Ablehnung des Verdachtes andere Mittel, besonders den Reinigungseid, einführte, noch mehr aber durch den allgemein verbreiteten Gebrauch des römischen Rechtes nach und nach zu erlöschen. Nur des Bahrrechtes bediente man sich im 16. Jahrhundert und selbst noch im 18. Jahrhundert sogar bis auf die neueste Zeit herab. (Dieß findet man gut nachgewiesen in dem oben angeführten Art. Ordalien in der allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber p. 490.) Der fortdauernde Glaube an Zauberei erhielt in Hexenprocessen die Probe des kalten Wassers. Die vermeintlichen Hexen wurden auf das Wasser gelegt, und wenn sie schwammen, für überführt erklärt. Ja es wurde bei denselben außer dieser Probe, die man das **Hexenbad** nannte, und die im 17. Jahrhunderte in Preußen, in den benachbarten Gegenden selbst noch in der ersten Hälfte des 18. angetroffen wird, zuweilen auf die **Hexenwage** erkannt. Man wog sie nämlich und erklärte sie, wenn sie ein ungewöhnlich leichtes Gewicht hatten, für

schuldig. Diese Thorheiten hörten allmählig auf, als es Thomasius gelungen war, den Glauben an Hexen fast ganz zu verbannen. Als eine Seltenheit verdient erwähnt zu werden, daß noch 1728 zu Szegedin in Ungarn eine Wägung mehrerer Hexen vorgenommen wurde. Demnach ist, diese wenigen, jetzt ebenfalls erloschenen Ordalien abgerechnet, das Ende des 15ten und der Anfang des 16. Jahrhunderts als der letzte Zeitpunct des Ordalienunfugs in Europa festzusetzen. Doch an ihre Stelle führte das römische Recht, wie wir bereits bemerkt haben, ein eben so abscheuliches Beweismittel in peinlichen Processen, nämlich die Folter, ein.

Noch jetzt findet man die Ordalien bei vielen außereuropäischen Völkern. So halten die Senegambier in Afrika den wegen Verbrechen verdächtigen Personen ein glühendes Eisen an die Zunge; einige Neger auf der Küste von Guinea geben denselben Kräuter und Rinden von gewisser Art in die Hände, und glauben, daß die Schuldigen sich daran verbrennen. Die Einwohner von Siam und Pegu haben die Probe des kalten Wassers. Die Tschuwaschen und Ostiaken im asiatischen Rußland verbinden das Gottesurtheil des geweihten Bissens mit dem Eide; die Chinesen haben die Feuer- und Wasserprobe. Die meisten Ordalien aber sind bei den Hindus, im indischen Archipelagus, in Kongo u. a. O.

8.

Ordination.

I. Ursprung, Bedeutung und Alter dieses Gebrauchs. **II.** Wer die Ordination zu verrichten hatte, wann und wo sie gewöhnlich vollzogen wurde. **III.** Personen, welchen das christliche Alterthum die Ordination verweigerte oder welche es dazu befähigt hielt. **IV.** Gezwungene und wiederholte Ordination. **V.** Ordinationshandlung selbst, dabei übliche Formulare und nach und nach eingeführte Gebräuche. **VI.** Einfluß der Reformation auf die Ordinationsfeierlichkeit. **VII.** Fortdauer derselben in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Allgemeine Werke. Bingh. Origin. zerstreut an mehrern Stellen, die wir bei den betreffenden Fällen besonders anführen werden. Schöne's Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche 1. Thl. p. 182 ff. 2. Thl. p. 312 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 9. Bd. p. 338 ff. — Binterims Denkwürdigkeiten der christl. kathol. Kirche 1. Bd. 1. Thl. p. 257—455. 2. Thl. p. 121 ff.

Speciellere Schriften. A) Römische Kirche. Jo. Morini Commentarius historic. ac dogmatic. de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiq. et recent. Latinos, Graecos, Syros etc. P. I. II. III. Paris 1655. Bruxell. 1689.; nebst mehrern hierher gehörigen Schriften. Antwerp. und Amsterd. 1695. Fol. — De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae usu. Autore M. Francisco Hallier sacrae theol. Paris. Doct. et Professore socio Sorbonico. Lutet. Paris. Sumptib. Sebastiani Cramoisy, typogr. regii 1636. Fol. 2. Tom. ed. 3. Rom. 1749. 3 Vol. Fol. (verbreitet sich sehr ausführlich über die Ordinationsfeierlichkeit; ist aber voll von historischen Unrichtigkeiten und römischen Vorurtheilen). — Natalis Alexander dissert. VI. de septem diaconor. electione in seiner Hist. ecclesiast. Tom. I. p. 123. seqq. (Die dogmatischen Schriften über das Sakrament der Ordination können wir wohl billig übergehen.)

B) Protestantische Kirche. Antonii v. Dale dissertationes IX. antiquitatib. quin et marmorib. cum Romanis, tum potis-

simum Graecis illustrandis inservientes, cum figuris aeneis. Amstelodami 1702. (Es wird gezeigt, wie viel aus dem vorchristlichen Alterthume auch in Beziehung auf die Ordination in die christliche Kirche übergegangen sei.) — **Ge. D. Ziegra de inauguratione et consecratione sacerdotum Hebr. Viteb. 1682. — Chr. Zoega de unctione sacerdotis summi. Lips. 1689. — Jo. Hülsemann de ministro consecrationis sacerdotalis. Lips. 1658.** (eine kurze akademische Schrift). — Historie der Ordination der Kirchendiener. In Unschuld. Nachricht. Jahrg. 1705. p. 838 ff. — **G. Ch. Götze diss. de conformitate ecclesiae apostolicae et evangelico-lutheranae in constituendis ministris. Lips. 1724. 4. — H. Scholliner de magistratuum ecclesiae origine et creatione. 1757. 4. — Forbiger de munerib. ecclesiast. aetate Apostolor. Dis. I. Lipsiae 1776.**

I) **Ursprung, Bedeutung und Alter dieses Gebrauchs.** — Im Allgemeinen läßt sich der Ursprung dieser Sitte aus dem Umstande erklären, daß bereits im vorchristlichen Alterthume feierliche Weihen zu wichtigen Aemtern gewöhnlich waren, wozu sich die Belege in den Staatsverfassungen Griechenlands und Roms finden. Allein das Vorhandenseyn dieser Feierlichkeit läßt eine noch nähere Erklärung zu, nämlich aus dem jüdischen Alterthume. Schon die Bücher Mosis erwähnen eine gewisse Vorbereitung zu dem Priesterthume, und 4 B. Mos. 3, 3. heißt es ausdrücklich: „Das sind „die Namen der Söhne Aarons, die zu Priestern gesalbt waren und „ihre Hände gefüllt zum Priesterthume." Daher haben auch gründliche Forscher der jüdischen Alterthümer diesen Umstand gut beleuchtet, wie z. B. **Selden de synedr. hebr. l. II. c. 7.** und **Vitringa de synagog. vet. l. III. P. I. c. 13.** — Wenn also die Apostel mit gewissen einfachen Feierlichkeiten zu einem christlichen Lehramte weihten, so thaten sie dieß nach herkömmlicher Sitte unter ihren Volksgenossen. Es war also die sogenannte Ordination ein rein apostolischer Gebrauch und bestand **in der Sitte, Jemanden nach vorhergegangenem Fasten, Beten und Händeauflegen zu einem kirchlichen besonders aber zu einem Lehramte feierlich zu weihen.** Viele haben zwar versucht, diesen Gebrauch von Jesu selbst abzuleiten. Allein genau genommen that Jesus weiter nichts bei der Annahme seiner Schüler, als daß er den Ruf an sie ergehen ließ, sie möchten ihm nachfolgen, ohne daß er ihnen eine besondere Weihe während seines Wandelns auf Erden ertheilte. Einige berufen sich auf Jo. 20, 22., wo von Jesu erzählt wird, er habe seine Jünger mit besondern feierlichen Worten angeblasen; allein dieß scheint nur eine Vorbereitung auf den Empfang des heiligen Geistes gewesen zu seyn; denn die eigentliche Weihe empfingen die Apostel erst nach seiner Himmelfahrt, am Pfingstfeste. Auch die Wahl des Matthias, um den Judas Ischariot zu ersetzen, wurde ohne eine besondere Einrichtung vorgenommen. Deutlicher aber tritt dieser Gebrauch hervor **Act. 6, 1—7. 8, 15—17. 13, 3 seqq. 14, 23.** — Ueberhaupt finden wir in der ganzen Apostelgeschichte, daß die Apostel nur solchen Personen die Hände auflegten, welche sie für fähig und würdig hielten die Ausbreitung der Lehre durch Wort und That zu befördern. Denn daß die Auflegung der Hände keine bloße Bestä-

tigung der Taufe war, wie Manche behaupten wollen, sehen wir aus dem Beispiele des Simon zu Samaria, welcher zwar die Taufe, nicht aber die Händeauflegung empfangen hatte, welche er für schnödes Geld kaufen wollte. Auch der Schatzmeister aus dem Mohrenlande, durch Philippus getauft und belehrt, erhielt nicht das Auflegen der Hände. Anders verhält es sich aber mit Barnabas und Saulus nach der bereits Act. 13, 3. angeführten Stelle, die wahrscheinlich, obgleich geraume Zeit nach ihrer Taufe, feierlich von den Aposteln geweiht wurden. Eben so Act. 14, 23., wo gesagt wird, daß Paulus und Barnabas in Antiochien durch Auflegung der Hände Presbyter anstellten, nachdem sie zuvor fasteten und über sie beteten. In dieser Einfachheit scheint die christliche Lehrerweihe bis auf die Zeiten Constantins des Großen fortgedauert zu haben. Was die lateinische Benennung Ordinatio betrifft, so kommt sie schon bei Tertullian de praescript. haeret. c. 41. vor; jedoch kann dieß Wort aus Profanscribenten nur erst durch eine Uebertragung und Veränderung des Sprachgebrauchs abgeleitet werden, indem es bei den Römern nie von Priestern, sondern nur von Magistratspersonen gebraucht wird (vergl. Ernesti ad Sueton. vit. Vespas. c. 28.)

II) **Wer die Ordination zu verrichten hatte, wo und wann sie gewöhnlich vollzogen wurde.** — Auf die erste Frage läßt sich im Allgemeinen die Antwort geben, daß vorzugsweise der Bischof zu ordiniren hatte. Dieser Umstand ist auch leicht erklärbar. Die ersten Bischöfe waren wohl meistens von den Aposteln eingesetzt, und früh hatte man sich gewöhnt, sie als Nachfolger der unmittelbaren Schüler Jesu anzusehen. Ja glaubte man doch selbst sehr häufig, daß die Bischöfe, wie die Apostel, nicht nur außerordentliche Geistesgaben empfangen hätten, sondern daß sie diese auch Andern mittheilen könnten. Wie natürlich war es darum, daß man gerade die Bischöfe mit dem Geschäfte des Ordinirens beauftragte. Was nun aber schon um der Natur der Sache willen als höchst wahrscheinlich angenommen werden muß, dieß bestätigen auch Kirchenverordnungen und Zeugnisse der Kirchenväter. Zu den erstern gehören Conc. Nicaen. (a. 325.) c. 19. — Antiochen. (341.) c. 9. Chalcedonens. (a. 451.) c. 2. — Carthag. III. (a. 392.) c. 45. — IV. (a. 399.) c. 8. — Aber auch die Kirchenväter bezeugen dieses. Epiph. haeres. 75. n. 4. T. I. p. 908. führt es als eine Ungereimtheit des Arius an, daß er die Presbyter und Bischöfe einander gleichstellen wollte. Ja auch durch Synodalbeschlüsse wurde die von einem Presbyter verrichtete Ordination für ungültig erklärt. Conc. Sardic. (347.) c. 19. — Conc. Hispal. II. (a. 619.) c. 5. Athanas. contr. Arium p. 732—784. und öfterer. Wenn daher keine andern Gründe vorhanden wären, womit sich z. B. in der protestantischen Kirche die Sitte rechtfertigen ließe, daß nicht immer Geistliche von höherem Range die Ordination verrichteten; so würde das Berufen auf das christliche Alterthum hier seines Zweckes verfehlen. Man scheint daher jenen gelehrten Episkopalen, wie Bingham, Dodwell, Pearson, Unrecht zu thun, wenn man ihnen Einseitigkeit in dieser Beziehung von Seiten der Presbyterianer und anderer Protestanten vorwirft. Die Praxis der alten Kirche spricht im Allgemeinen für die festgehaltene Observanz.

Eine andere Frage jedoch ist, ob der oben angeführte Grund, warum den Bischöfen die Ordination ausschließend übertragen wurde, auch in spätern Zeiten bei veränderten Ansichten, noch so zwingend seyn konnte.

Anlangend den Ort, wo die Ordination verrichtet wurde, so gilt auch hier im Allgemeinen, daß es nur der gemeinschaftliche Versammlungsplatz der Christen, die Kirche, war. Daher bildete sich schon früh der Grundsatz: **Ecclesia unicus ordinationis locus.** Selbst die Ausnahmen, die man dafür anführt, dienen zum Beweise dieses Grundsatzes; denn sie werden mit großer Mißbilligung erwähnt. S. **Socrates hist. eccles. l. IV. c. 29.** Von den Zeiten, als sich der Klerus in die **ordines superiores** und **inferiores** zu scheiden anfing, wurde es allmählig üblich, nur die erstern am Altare und im Chore, die letztern aber außerhalb desselben und in der Sakristei zu ordiniren, wobei jedoch immer die Kirche der gesetzliche Ort der Ordination blieb. Damit hängt aber noch die Observanz zusammen, daß jeder zu Ordinirende für seinen Sprengel und in demselben geweiht wurde. Vorzugsweise galt auch dieß wieder von dem Bischofe, obgleich auch dieselbe Norm für Presbyter und Diaconen angenommen wurde. **Ne vage quis ordinetur,** war darum hier die **formula solemnis.** In Beziehung auf die Verordnungen des **Conc. Nicaen.** wird noch bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche die Regel beobachtet, daß die Bischöfe in ihren Metropolitan- oder Kathedralkirchen die Ordination empfangen. Daraus läßt sich auch in mehrern protestantischen Ländern die Observanz erklären, daß die Ordination nicht immer in der Pfarrkirche des Ortes, sondern in der Kirche, an welcher der Ordinaotr angestellt ist, gehalten wird.

Was nun die Zeit der Ordination betrifft, so hat **Bingh. Antiquitt. Tom. II. p. 177 seqq.** gründlich gezeigt, daß in den ersten vier Jahrhunderten keine Spur einer fest bestimmten Zeit zum Ordiniren vorkommt, sondern man verrichtete diesen Weihegebrauch dann, wenn ihn kirchliche Bedürfnisse forderten. Dasselbe findet auch in Beziehung des Ordinationstages Statt. Auch von diesem zeigt Bingham, daß bis ins 4. Jahrhundert jeder Wochentag dazu gewählt werden konnte. Mag man auch später hin und wieder den Sonntag besonders dazu schicklich gefunden haben, so ist dieß doch nicht als allgemeine Observanz anzusehen. Daraus lassen sich auch die verschiedenen Angaben des Ordinationstages erklären. Bald spricht man von dem Sonnabende, bald vom Sonntage und andern Wochentagen. Nach Renaudot (**Coll. Liturg. Orient. Tom. I. p. 415**) ist bei den Orientalen der regelmäßige Ordinationstermin der Sonntag, **Thomassin. discipl. P. II. l. 1. c. 87. Tom. IV. p. 532** heißt es dagegen: **In Oriente nulla certa sunt ordinationum tempora etiam nunc. Quilibet dominicus dies vel festus dominicis aequandus, ordinationi apud Graecos dicatur, sicuti usus erat.** — In Beziehung auf die Tageszeit und Stunde, wird bald der Morgen, bald der Abend angegeben, je nachdem die Abendmahlsfeier, welche immer genau mit der Ordination verbunden war, begangen wurde. Jedoch scheint Bingham mehr die Morgenzeit als Observanz für das Ordiniren anzunehmen; indem er unter andern erzählt, dem Novatian sei es zum Vorwurfe gemacht worden, daß er *ὥρᾳ δεκάτῃ*, **h. e. quarta pomeridiana,** und zwar von hominibus

temulentis et crapula oppressis sei ordinirt worden. S. Euseb. hist. eccles. l. VI. c. 48. Uebrigens läßt es sich nicht verkennen, daß im Ganzen genommen die Nachrichten über die Zeit der Ordination abwärts vom 4. Jahrhundert sparsam, ungenügend und wenig übereinstimmend sind, weshalb auch Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 410 ff. einiges Licht über diese dunkeln Puncte zu verbreiten sucht. Er nimmt an, daß die hohen Festvigilien als die alten fixirten Ordinationstermine anzusehen seien. Die alte Kirche hat es geliebt, nicht nur die Eucharistie, sondern auch die Taufe mit der Ordination in Verbindung zu setzen, und die Benennung dies natalis, von der Bischofsweihe gebraucht, sprechen diese Beziehung deutlich aus. Besonders kommt hier das Sabbatum magnum oder die Ostervigilie in Betracht. In der That spricht auch Leo der Große in der 81. Epistel ganz deutlich davon, indem es dort heißt: Quod a patribus novimus esse servatum a vobis quoque volumus custodiri, ut non passim diebus omnibus sacerdotalis vel levitica ordinatio celebretur, sed post diem Sabbati ejusque noctis, quae in prima Sabbati lucescit, exordia deligantur. — Auch für Pfingsten finden sich ähnliche Winke. Später, als man die Ueberladung der Vigilien mit gottesdienstlichen Handlungen vermeiden wollte, oder als die Feier derselben schon in Abnahme kam, scheint man die jejunia quatuor temporum zu Ordinationsterminen bestimmt zu haben. S. Thomassin. P. II. L. II. c. 12. Tom. V. p. 64. — Aus dieser Conjectur würde sich ergeben, daß man früher die feierlichen Vigilien, später die Zeit der quatuor jenuniorum temporum zu Ordinationsterminen bestimmt habe. Wie es aber komme, daß man jetzt besonders die Bischofsweihen an einem Aposteltage (eine gewiß nicht unschickliche Wahl des Tages) vornehme, daß man sich namentlich in der römischen Kirche selten mehr an die ehemaligen Quatembertermine bindet, und daß Bischöfe zu jeder Zeit die ordines majores und minores ertheilen, davon gesteht auch Augusti keinen hinlänglichen Grund angeben zu können.

III) Personen, welchen das christliche Alterthum die Ordination verweigerte oder welche es dazu befähigt hielt. — Welch einen hohen Begriff die aufblühende christliche Kirche gleich Anfangs von der Würde eines Klerikers besonders in den höhern Abstufungen hatte, können wir unter andern auch aus den Vorsichtsmaßregeln beurtheilen, die man zu nehmen pflegte, ehe Jemand ordinirt wurde. Bingh. Antiquit. l. III. c. 3. hat das dahin Gehörige auf einen dreifachen Gesichtspunct zurückgeführt. Er behauptet nämlich, daß dabei in Betrachtung komme 1) ratio fidei, 2) ratio morum et 3) ratio externi status et conditionis ordinandorum. Da es aber noch einfacher scheint, das Negative und Positive zu nennen, was von der Ordination ausschloß oder dazu befähigte, so wollen auch wir diese Ordnung befolgen. Jedoch können wir hier kürzer seyn, indem derselbe Gegenstand in dem Artikel Klerus, in der Abtheilung Nr. VI., überschrieben: „Befolgte Grundsätze vor und nach der Wahl „der Kleriker," ausführlich abgehandelt haben: Nur um das Nöthige auch hier leicht überblicken zu können, wollen wir uns einer gedrängten Kürze befleißigen.

Negativ betrachtet verweigerte man die Ordination 1) den Wei-

dern; 2) den Katechumenen; 3) den Neophyten; 4) den Energumenen und Büßenden; 5) denen, welche auch nach der Taufe noch fortfuhren, ein lasterhaftes Leben zu führen; 6) den sogenannten Clinicis; 7) den Sclaven; 8) den Verstümmelten und besonders Eunuchen; 9) den Bigamis; 10) den von Ketzern Getauften; 11) den Advokaten; 12) Manchen, die zu gewissen bürgerlichen Aemtern verpflichtet waren und unter dem Namen der Curialen oder Decurionen bekannt sind u. s. w. Man vergl. den Artikel Klerus Nr. VI. — Bingh. Antiquitt. l. III. c. 3. — Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 361 ff. In folgenden Denkversen sind die meisten der jetzt genannten Fälle berücksichtigt.

Aleo, venator, miles, caupo, aulicus, erro;
Mercator, lanius, pincerna, tabellio, tutor;
Curator, sponsor, conductor, conciliator [proxeneta.]
Patronus causae; procuratorve forensis.
In causa judex civili, vel capitali,
Clericus esse nequit, Canones nisi transgrediantur.

Was nun die positiven Eigenschaften anbelangt, die man als befähigend zur Ordination voraussetzte, so sind es folgende: 1) Ein bestimmtes Lebensalter, actas canonica; 2) eine strenge Prüfung vor der Ordination; 3) ein allmähliges Aufsteigen von niedern zu höhern Graden, besonders von den Zeiten an, wo man ordines inferiores und superiores zu unterscheiden anfing; daher die besondern Kirchenverordnungen über die gradatio, Stufenfolge, und die interstitia, Zwischenräume; 4) jeder Geistliche soll für eine bestimmte Stelle ordinirt werden; 5) die Forderung, daß jeder in der Diöces, in welcher er ordinirt wurde, bleibe, und in keine andere übergehe, auch nicht mehr als ein Amt bekleide; 6) die Tonsur (s. den Artikel Tonsur). Auch über diese positiven Regeln bei der Ordination eines Klerikers ist weitläuftiger gehandelt worden im Artikel Klerus Nr. VI.

IV) Gezwungene und wiederholte Ordination. — Wie frühzeitig man auch schon die Erscheinung in der Kirche wahrnimmt, daß man sich von allen Seiten zum Klerus drängte, so fehlt es doch besonders im Laufe der ersten vier bis fünf Jahrhunderte nicht an Beispielen, daß einzelne Männer, besonders zum Episkopate mit Gewalt gezwungen werden mußten. Bingh. l. l. l. IV. c. 7. p. 189 führt die Beispiele eines Paulinus, Cyprianus, Gregorius Thaumaturgus, Evagrius und Ambrosius u. a. an. Das Volk nämlich, welches damals den lebhaftesten Antheil an den Bischofswahlen nahm, war oft mit solcher Liebe und solchem Vertrauen gegen einzelne Individuen erfüllt, daß man seinem Wunsche, diese zu Bischöfen zu erwählen, nachgeben mußte, wenn auch Manches dabei nicht in gehöriger Ordnung war. Forschen wir nun nach den Gründen dieser Erscheinung, so liegen sie zunächst wohl in jenem bessern Sinne, der das apostolische Wort beherzigte: „Wer ein Bischofsamt sucht, begehrt etwas Wichtiges." Die Bischöfe jener Zeit nämlich gehörten wenigstens einem großen Theile nach zu den edelsten Gliedern der Christengemeinden, man mag nun ihre wissenschaftliche Bildung oder ihren sittlichen Character würdigen. Auch konnte die Furcht vor den Verfolgungen, wo gewöhnlich die Bischöfe am meisten zu dulden hatten, mitwirken. Ob

aber nicht auch eine gewisse geheuchelte fromme Demuth dabei mit thätig war, wie so oft in der spätern Zeit, darüber kann der Geschichtsschreiber nur Vermuthungen, nicht aber Gewißheit aussprechen. — Ueber die **wiederholte Ordination** findet jedoch eine verschiedene Praxis Statt. War nämlich Jemand von einem ketzerischen und schismatischen Bischofe ordinirt worden, so hielt es die rechtgläubige Partei für nöthig, diesen noch einmal zu ordiniren, wenn er sich an ihre Kirchengemeinschaft anschloß. So mußten die Bischöfe und Presbyter, die von dem schismatischen Bischofe Meletius ordinirt worden waren, auf Befehl der nicänischen Kirchenversammlung von Neuem ordinirt werden. Doch gab es auch Ausnahmen. So schreibt **Augustinus contr. Parm. l. II. c. 13.**: „Es wäre die Ordination der Donatisten „rechtmäßig gewesen, und sie selbst hätten als Kleriker der Kirche in „jeder amtlichen Stellung dienen können, wenn sie wieder zur Einig„keit derselben zurückgekehrt wären." — Was nun aber von Schismatikern galt, das galt auch von denen, die von sogenannten Ketzern ordinirt worden waren. Die griechische Kirche hielt streng auf diese Maßregel, und im 3. Jahrhunderte war es durchgängige Praxis, weder die Taufe noch die Ordination der Ketzer für gültig zu halten. Jedoch fanden auch hier Ausnahmen Statt, wovon unter mehrern andern Beispielen nur Folgendes angeführt werden mag. Anisius, Bischof zu Thessalonich, nahm nebst seinen Provinzialbischöfen diejenigen auf, die Bonosius, ein ketzerischer Bischof in Macedonien, ordinirt hatte, um dadurch die Partei des letztern zu schwächen. Man findet darin bei dieser Gelegenheit ein gewisses kluges Bequemen der rechtgläubigen Kirche. Sie verwarf bald die Ordination der Ketzer, bald ließ sie dieselbe gelten, je nachdem es dem gemeinen Besten der Kirche zuträglich schien oder nicht. S. Blackmore's christl. Alterth. 1. Thl. p. 264 ff.

V) **Ordinationshandlung selbst, dabei übliche Formulare und nach und nach eingeführte Gebräuche.** — Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß auch abgesehen von der spätern Nebenidee eines Sakraments, die Ordination doch früh schon als ein ausgezeichneter kirchlicher Gebrauch galt. Dieß ergiebt sich unter andern auch aus dem angelegentlichen Bemühen liturgischer Schriftsteller, das dabei übliche äußere Ritual sorgfältig zu beschreiben. Die älteste Schilderung der Ordinationsfeierlichkeit befindet sich in den **Constitut. Apost. l. VIII. c. 4.** und 5. Im Auszuge in deutscher Uebersetzung hat das dort aufgezeichnete Ritual und die Gebetsformulare Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 440 ff. mitgetheilt. Man wird dem Ganzen wegen seiner Einfachheit und Zweckmäßigkeit nicht leicht seinen Beifall versagen können. Die Ordinationshandlung aber genauer zu beschreiben, wie sie sich in der Folge immer mehr erweiterte und ausbildete, würde allzuviel Raum einnehmen. Wir begnügen uns darum außer dem, was früher erwähnt worden ist, hier nur die Schriften anzuführen, wo man sich in der lateinischen wie in der griechischen Kirche über diesen Gegenstand näher belehren kann. In der römischen Kirche gehört hierher das oben angeführte Werk: **Morinus de sacris ecclesiae ordinationibus.** (Diese Schrift ist unter andern auch darum merkwürdig, weil der Verfasser in derselben die verschiedenen Ansichten der Scholastiker über die Sakramente und

namentlich über den character indelebilis nachweist.) Edm. Martène de sacris eccl. ritibus l. 1. P. II. Edit. Rotomag. 1700. p. 337—595. Es sind 23 Ordines; davon enthalten Ord. 1—18. die abendländischen und Ordo 19—23. die griechischen und orientalischen Rituale. Eusebius Renaudot Liturgiar. Oriental. collectio Tom. I. Paris 1716. p. 467 seqq. enthält den bei Morinus und Renaudot fehlenden alexandrinischen Ordinationsritus.

Daß man es bei einer Feierlichkeit, die so hoch geachtet wurde, wie die Ordination, nicht an mancherlei Gebräuchen wird haben fehlen lassen, läßt sich schon von selbst erwarten. In der That ging ihr auch schon eine gewisse ernste Vorbereitung vorher, die besonders in Gebet, Bußübung und Fasten bestand. Wir haben in dem Artikel Klerus, wo von den Erfordernissen zum geistlichen Stande weitläuftiger die Rede ist, einer theils wissenschaftlichen, theils sittlichen Prüfung Erwähnung gethan. Auch die Tonsur (s. den Artikel) kann in der römischen Kirche als Vorbereitung auf die ordines minores angesehen werden. Besonders ertönt schon aus früherer Zeit, z. B. aus dem Zeitalter Leo des Großen, eines Gelasius, das Gebot, daß die Geistlichen sollten jejunia jejunantibus ordinirt werden. Ja in den Zeiten, wo das Mönchsleben schon mehr ausgebildet war, pflegten sich besonders die Bischöfe den Tag und die Nacht vor ihrer Ordination in einem Kloster vorzubereiten. Wenn wir jetzt noch Einiges von den Ordinationsgebräuchen anführen, so wollen wir auch hier keine erschöpfende Beschreibung geben, sondern nur Einiges, und zwar allgemein Uebliches, anführen. Dahin dürfte zunächst gehören

a) das Auflegen der Hände. Da dieser Gebrauch unmittelbar aus dem apostolischen Zeitalter abstammt, so darf man sich nicht wundern, wenn man mit einer gewissen Allgemeinheit dafür sprach. Nannte man doch deshalb die ganze Handlung χειροθεσία und χειροτονία, und brauchte sie Anfangs ganz synonym mit ordinatio. In der Folge aber unterschieden die alten kirchlichen Schriftsteller zwischen beiden so, daß χειροθεσία von der gewöhnlichen Handauflegung bei andern religiösen Feierlichkeiten, z. B. bei der Taufe, Confirmation u. s. w., gebraucht wurde, dagegen χειροτονία von der Ordinatio proprie sic dicta. S. Suiceri thesaur. Tom. II. p. 1517. Es fehlt nicht an Zeugnissen, daß eine Ordination ohne Handauflegen, wo nicht für ungültig, doch wenigstens für etwas Ungewöhnliches gehalten wurde. Daher konnte Bellarmin de sacr. Ord. l. 1. c. 9. wohl sagen: Manus impositionem ad essentiam S. ordinis pertinere. Auch hielt man besondere Bestimmungen für nöthig, wie diese manuum impositio una et simplex oder duplex, triplex u. s. w. seyn sollte, wie damit das Signum crucis zu verbinden sei. Es sollte nie ein bloßes signum ohne Worte und Formeln seyn, damit es nach der Regel des Augustinus gehe: Accedit verbum ad elementum (s. signum) et fit sacramentum.

b) Die Salbung. Wie offen auch Schriftsteller aus der römischen Kirche gestehen und protestantische Theologen gründlich bewiesen haben, daß sich von der sogenannten unctio keine Spur bis zum 9. Jahrhundert finde, ja, daß sie in der orientalischen Kirche niemals gewöhnlich gewesen sei; so hat doch der neueste Bearbeiter der christli-

chen Archäologie in der römischen Kirche Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 1. Bd. 1. Thl. p. 477—89 das Alter dieses Gebrauchs etwas höher hinauf zu stellen gesucht. Allein theils wird auch durch diese Deduction. Binterim's für das höher hinaufzusetzende Alter dieses Gebrauchs nicht viel gewonnen, theils gesteht er selbst, daß er in seinem dictum probans, worauf er sich beruft, eine gewaltsame Veränderung der Leseart vornehmen müsse, woraus die unsichere Basis der ganzen Untersuchung hervorgeht. Es dürfte daher die Vermuthung protestantischer Archäologen vieles für sich haben, daß der Ursprung dieser Sitte besonders in das Zeitalter Gregor des Großen falle, wo so vieles aus der levitischen Verfassung herüber genommen und mit der christlichen Liturgie verbunden wurde. Seit dem 9. Jahrhunderte finden wir in der lateinischen Kirche die Salbung des Bischofs und Presbyters eingeführt, und zwar mit dem Unterschiede, daß der Bischof an Haupt und Händen, der Presbyter aber blos an beiden Händen gesalbt wurde.

c) **Kreuzeszeichen und der Friedenskuß.** Beides findet sich auch bei andern religiösen Feierlichkeiten, jedoch wird es bei der Ordination besonders hervorgehoben. Man s. Chrysostom. hom. 55. in Mth. Dionys. Areopag. de hier. eccl. c. 5. Uebrigens herrschte von jeher über die Zeitmomente, wann, und über die Zahl, wie oft diese Kreuze zu machen seien, Verschiedenheit in der orientalischen und occidentalischen Kirche. Schon die Constitut. Apost. l. VIII. c. 5. erwähnen, daß der Neugeweihte vom Consecrator umarmt wurde und den Bruderkuß erhielt.

d) **Uebergabe der heiligen Kleinodien, Geräthe und Kleider.** Da wir von jeder Abstufung des Klerus eigene Artikel gegeben haben, so ist auch dort jedesmal erwähnt worden, was beim Episkopate, Presbyteriate, Diaconate u. s. w. nach und nach in Beziehung auf den oben angeführten Punct üblich geworden ist. Hier sei nur noch so viel erinnert, daß auch dieser Gebrauch seinen A. T. Ursprung nicht verleugnen könne, und daß er sich im Gregorianischen Zeitalter besonders ausbildete.

VI) Einfluß der Reformation auf die Ordinationsfeierlichkeit. — Erwägt man die Grundsätze der Reformatoren von der christlichen Freiheit, besonders in Absicht auf das Kirchenceremoniel, erinnert man sich an ihre abweichenden Ansichten des zeither üblich gewesenen Begriffes eines Sakraments; so kann man schon daraus auf einige Veränderungen schließen, die nun nothwendig auch in Absicht auf die Ordinationsfeierlichkeit eintreten mußten. Wir wollen die Divergenzpuncte zwischen der griechisch- und römisch-katholischen Kirche (weil beide hier ziemlich zusammenstimmen) und der protestantischen Kirche in dieser Beziehung, wenigstens in einigen Puncten, nachweisen.

1) Die römische Kirche nennt die Priesterweihe nicht nur ein Sakrament (in dem ihr eigenthümlichen Sinne), sondern behauptet auch von ihr, daß durch sie besondere Gnadengaben und ein character indelebilis mitgetheilt werde, weshalb sie auch als wesentlich nothwendig zu betrachten sei. — Luther hingegen erklärte anfangs die Ordination gar nicht für nothwendig, und unverhohlen hatte er in seinen

frühern Schriften (z. B. an den Adel der deutschen Nation) die Behauptung aufgestellt, daß durch die Taufe alle Christen zu Priestern geweiht worden wären, und daß das Sakrament der Weihe blos eine Erfindung des Papstes sei. Da er jedoch die Mißbräuche wahrnahm, welche Schwärmer und Fanatiker besonders mit der christlichen Freiheit auch in Beziehung auf das Lehramt trieben, so überzeugte auch er sich davon, wie nöthig es sei, einen christlichen Lehrstand beizubehalten, ihm aber die Gestalt zu geben, die dem Geiste des Evangeliums angemessen und der Einfachheit der ältern christlichen Kirche ähnlich wäre. Mit dieser gewonnenen Ueberzeugung mußte sich aber auch die Ansicht bilden, daß eine besondere Berufung und feierliche Einweihung zum christlichen Lehramte, wenn auch nicht im Sinne und Geiste der römischen Kirche, doch höchst zweckmäßig und nothwendig sei. Diese Ansicht ging darum auch in die symbolischen Bücher der lutherischen und reformirten Kirche über. S. Apolog. A. C. Art. VII. p. 204. Art. Schmalcald. P. III. art. 10. p. 334. Conf. Helvet. I. (a. 1536.) art. XVIII. p. 55—56 und öfterer. Als ein nützlicher und erbaulicher Gebrauch, der in der Einfachheit der alten Kirche beizubehalten sei, hat man darum ziemlich allgemein die Ordination unter den Protestanten betrachtet. Es kommen deshalb auch wenig Beispiele von der entgegengesetzten Ansicht vor, wovon Flügge in seiner Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Thl. II. p. 255 eins anführt. Ein gewisser Fredericus in Pommern in der Mitte des 16. Jahrhunderts hatte, ohne ordinirt zu seyn, sein Amt angetreten. Er wurde deshalb abgesetzt, welches Verfahren auch nach der Entscheidung der Wittenberger Theologen (1555) gebilligt und der Umstand besonders hervorgehoben wurde, daß eine gute Kirchenordnung die Ordination nothwendig voraussetze. Bei dieser Gelegenheit sagt Flügge: „Dieß „scheint auch der einzige Streit über die Ordination gewesen zu seyn. „Die lutherische Kirche hat sie als kirchlichen Gebrauch beibehalten, und „nur den Aberglauben davon entfernt, den die katholische Kirche damit verbunden hatte. Sie betrachtet sie als eine feierliche Handlung, wodurch „den berufenen Predigern das Recht ertheilt wird, ihr Amt zu verwal„ten. Ist nun auch nach den bemerkten Grundsätzen die protestantische „Kirche weit entfernt, mit der Ordination die Ertheilung besonderer „Gnadengaben, eine potestas spiritualis ex opere operato und den „character indelebilis, anzunehmen; so will sie doch dieselbe nicht als „einen bloßen Gebrauch angesehen wissen. In den alten Kirchenordnun„gen und Agenden wird bei derselben von einer besondern Wirkung „des heiligen Geistes gesprochen, weshalb auch hier der Gesang vorzugs„weise gewöhnlich war: Komm heiliger Geist. Diese Ansicht scheint „sich auch dadurch in der Praxis zu bestätigen, daß die in der prote„stantischen Kirche übliche öffentliche Degradation eines Predigers in „peinlichen Fällen zwar einerseits zum Beweise dient, der character „indelebilis werde verworfen; andererseits aber auch dafür spricht, daß „man die Ordination nicht für einen blos willkührlichen Gebrauch an„gesehen wissen will."

2) In der römisch- wie in der griechisch-katholischen Kirche wird bei jeder Abstufung zum Klerikate die Ordination ertheilt, so daß es eben so viele Ordinationen als Stufen und Classen des geistlichen

Standes giebt. — Zwar ist in Ansehung der sogenannten ordinum inferiorum eine Gesammtfeier in der römischen Kirche zuweilen üblich, jedoch wird die Priester- und Diaconatsweihe immer als ein besonderer Actus angesehen und die Bischofsweihe gilt als die höchste und feierlichste. Jedoch macht die Consecration des Patriarchen und des römischen Papstes, welche nicht zur Bischofsweihe gerechnet werden, noch einen Unterschied. — Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche aber ist für alle geistliche Würden nur eine Ordination, indem sie von den Abstufungen ihrer Geistlichkeit behauptet, daß sie nicht gradus jurisdictionis, auctoritatis secularis etc., sondern gradus boni et necessarii ordinis seien. Ja die liberale Ansicht, namentlich der lutherischen Kirche, geht hier so weit, daß sie die Behauptung aufstellt: einer, der als Geistlicher von der katholischen oder reformirten Kirche zu den Lutheranern übertrete und unter diesen wieder ein kirchliches Lehramt verwalte, könne, wenn er von einem römischen Bischofe oder reformirten Geistlichen ordinirt worden sei, es entweder bei der ersten Ordination bewenden lassen, oder sich aufs Neue nach lutherischem Ritus ordiniren lassen. Cfr. Deylingii Prudent. pastoral. p. 210. Leipz. 1768. — Von diesem allgemeinen Grundsatze in der protestantischen Kirche machen jedoch zwei Observanzen eine Ausnahme, nämlich die Bischofswahl, wo in evangelisch-christlichen Staaten das Episkopat noch gewöhnlich ist, und die eigenthümliche Ansicht von der Ordination in der englisch-bischöflichen Kirche. Die Lutheraner in Schweden und Dänemark sehen die Bischofsweihe für einen besondern Act an, der auch bei dem wieder vollzogen wird, welcher schon zuvor als Geistlicher ordinirt worden war, desgleichen die böhmischen und mährischen Brüder, so wie die Zinzendorfische Brüdergemeinde. Die seit 1816 ernannten evangelischen Bischöfe in der preußischen Monarchie haben bis jetzt noch keine kirchliche Weihe empfangen. Die hohe bischöfliche Kirche in England nimmt eine dreifache Ordination an, zum Diaconate, zum Presbyteriate und zum Episkopate. Es hat nicht an Stimmen in dieser Kirche gefehlt, jedoch immer mit Widerspruch, die der Bischofsweihe eben die Wirksamkeit zuschreiben, wie in der römischen Kirche. Auch hier sprach man von einer höhern geheimnißvollen Gabe, von einem character indelebilis, welche durch die Bischofsweihe ertheilt würden.

3) In der orientalischen und römischen Kirche wird nur die Ordination als gültig angesehen, die von einem Bischofe oder in dessen besonderm Auftrage (z. B. durch Suffragan- oder Weihbischöfe und auch durch andere Stellvertreter) ertheilt worden ist. In der protestantischen Kirche hingegen findet im Allgemeinen der Grundsatz Statt, daß jeder rite ordinatus auch Andere rite ordiniren könne. Bei denjenigen Protestanten, die das Episkopat nicht haben, ordiniren daher bald nach bloßem Herkommen, bald nach gesetzlichen Vorschriften (Ziegler de Superint. c. 14.) Generalsuperintendenten, Superintendenten, Hauptpastoren, und selbst im nöthigen Falle Diaconen. Besonders hielt es die reformirte Kirche ihrer Presbyterialverfassung gemäß, nicht einen besondern Werth darauf zu setzen, daß Geistliche von höherem Range ausschließend ordinirten.

4) Die äußere Feierlichkeit betreffend, ist nicht zu leugnen, daß

die römische Bischofsweihe allerdings etwas Imponirendes habe. Allein, genau genommen, dreht sich doch nur alles um Ansichten und Vorrechte, die weder aus dem christlichen Alterthume noch aus der Bibel gerechtfertigt werden können. Ein von der Hierarchie erzeugter Aberglaube spricht sich unverkennbar aus, wenn man auf die Liturgie achtet, wie sie noch jetzt bei Bischofsweihen vorgeschrieben ist. Auch ist das Feierliche dabei gleichsam erschöpft, während die niedern ordines in dieser Hinsicht nur flüchtig und mechanisch behandelt werden. Weniger überladend, und dabei doch auch gewiß erhebend und erbaulich, sind die Gebräuche bei der Ordination unter den Protestanten; sie nähern sich wieder der Einfachheit in der apostolischen und ersten christlichen Kirche und sind ungefähr folgende: Der Candidat wird gewöhnlich an dem Orte, wo das Consistorium ist, und zwar am häufigsten, an einem Wochentage ordinirt. Das Hauptgeschäft verrichtet gewöhnlich dabei der nach dem Herkommen bestimmte Ordinator, indem er entweder in einem für diesen Zweck abgefaßten Formulare, oder auch in besonders ausgearbeiteter freien Rede den Neuerwählten an seine Pflicht erinnert und ihm dann die Hand auf das Haupt legt. Diesem folgen mehrere Geistliche nach, bei dieser Handlung Assistenten genannt, welche ebenfalls die Hand auf das Haupt des Ordinanden legen und ihm entweder einzeln, oder im Namen aller einen Glücks- und Segenswunsch zurufen. Alsdann communicirt der so feierlich geweihte Prediger öffentlich und die ganze Handlung wird mit Gesang und Gebet geendigt. So scheint sich im Allgemeinen die Ordinationsfeierlichkeit in der lutherischen Kirche wohl nicht sehr unterschieden zu haben.

VII) Fortdauer dieser Feierlichkeit in der heutigen christlichen Welt. — In allen den bekannten Kirchensystemen, deren Verfassung sich vollkommener ausgebildet hat, finden wir gesetzliche Vorschriften zur Ausübung der Ordinationsfeierlichkeit. Dahin gehört in der römischen Kirche Conc. Trident. Sess. XIV. c. 3. — Die Liturgien in der griechischen Kirche schreiben nicht minder die Formen für die verschiedenen Kleriker-Abstufungen vor, wovon man die Belege findet in einer neuern Schrift. S. Joseph Schmitt's Darstellung der morgenländisch-griechisch-russischen Kirche. Mainz 1826. — In der Episkopalkirche in England gehören hierher das Book of common prayer, und auch eine neuere Schrift über die Nationalkirche in Schottland, von Gamberg erzählt, wie sich dort der Actus der Weihe zu einem geistlichen Amte gestaltet. Nicht minder fehlt es an gesetzlichen Vorschriften dazu in den ältern und neuern Agenden der lutherischen Kirchen, wie z. B. auch die neuste, preußische Agende beweist. In mehrern deutschen Ländern und Städten, z. B. in Sachsen, Hannover, Braunschweig, Hessen, Holstein, Hamburg u. s. w., so wie in der nordischen lutherischen Kirche Norwegens, Dänemarks und Schwedens, wurde die Ordination immer als eine ausgezeichnete Feierlichkeit betrachtet. Ja man hat auch in solchen Gegenden der lutherischen Kirche, wo noch die Ordination inter privatos parietes, in der Sakristei, in der Wohnung des Ordinators u. s. w. geschah, diesen Uebelständen abzuhelfen gesucht. Von den Fortschritten, die unsre Zeit in dieser Hinsicht gemacht hat, mögen unter andern

auch die vielen neuen, zweckmäßigen Ordinationsformulare zeugen, wie sie sich theils in den bessern Kirchenordnungen, theils in homiletischen Magazinen niedergelegt finden. Ja auch an einzelnen, trefflichen Gelegenheitsreden, die Ordination betreffend, fehlt es so wenig, daß ihr hier wohl der Vorzug vor allen andern zugestanden werden muß. Ueberhaupt macht man die Erfahrung, daß in der ganzen christlichen Zeitdauer nicht nur die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit eines bestimmten Lehr- und Predigtamtes, sondern auch eine feierliche Einweihung und Verpflichtung dazu anerkannt wurde. Es bleiben also nur als Gegner der Ordination übrig die Anabaptisten, die Quäker und einige andere kleine Secten, die den Grundsatz aufstellen, daß es zum Lehren keines besondern Standes und keiner eigenthümlichen Sendung und Einweihung bedürfe.

9.

Orgeln in den Kirchen.

I. Ein musikalisches Instrument unter dem Namen Organon war schon früh bei den Alten bekannt. II. Späterer, ungewisser Anfangspunct des kirchlichen Orgelgebrauchs. III. Verschiedene Urtheile über die Zulässigkeit desselben. IV. Schicksale des kirchlichen Orgelgebrauchs durch die Reformation und in unsern Tagen.

Monographien. Fr. Blanchini dissert. de tribus generib. instrumentor. musicae veterum organicae. Rom. 1742. (In drei Abschnitten. Der erste handelt von den Blasinstrumenten der Alten, der zweite von den Saiten-Instrumenten und der dritte von Instrumenten, welche geschlagen werden.) — G. C. Müllers historisch-philosophisches Sendschreiben von Orgeln, ihrem Ursprunge und Gebrauche in der Kirche Gottes. Dresden 1748. — Chrysanders histor. Nachr. von Kirchenorgeln. Rinteln 1755. 8. — J. Ulrich Sponsels Orgelhistorie. Nürnberg 1771. 8. — D. B. de Celles Geschichte der Orgeln. Aus dem Franz. übers. Berlin 1793. — J. W. Fischers Geschichte und Beschreibung der großen Orgel in Breslau. Ebend. 1821.

Allgemeinere Werke. Bingh. Origin. Vol. III. p. 275. — Baumgartens Erläuterungen rc. p. 395. — Hospin. de origine et progressu etc. templor. l. I. c. 11. de origine Organor. Musicor. in templis, quae Germani dicunt Orgeln. — F. G. Walchii compend. antiquit. ecclesiast. p. 455. c. XIX. de instrumento musico, speciatim de organis musicis. — Schöne's Geschichtsforsch. Thl. 3. p. 212 und 213. — Augusti's Denkwürdigkeiten 11. Bd. p. 423 ff. — Rheinwalds kirchl. Archäologie p. 265. — F. Keßler der musikalische Kirchendienst. Iserlohn 1832. 8. Vergl. Allgem. Literaturzeit. 1834. I. p. 363. — Allgem. Kirchenzeit. 1834. Nr. 128. — Sonst enthalten auch die meisten der oben p. 105. angeführten Schriften über Kirchenmusik Notizen über die Orgel.

1) **Ein musikalisches Instrument, Organon genannt, war schon früh bei den Alten bekannt.** — Das vieldeutige Wort ὄργανον kommt bei den Alten überhaupt für

musikalische Instrumente vor, welches Augustin ausdrücklich bei der Erklärung des 56. Psalms bemerkt, indem er sagt: „Alle musikalische Instrumente werden organa genannt, nicht allein die großen, „welche durch Bälge getreten werden, sondern auch jedes andere, welches einen Ton von sich giebt." — Im engern Sinne aber bezeichnete man damit ein Instrument, das aus einer Reihe Pfeifen besteht, denen auf irgend eine Art durch Wasser- oder Windbewegung Töne abgewonnen wurden. Früh schon erwähnen römische und griechische Dichter eine gewisse Art von Orgeln, welche als Pan's Erfindung gepriesen werden, und gewöhnlich aus sieben Schilfröhren (calami) oder Metallpfeifen bestanden. Später wurden die sogenannten Wasserorgeln (organa hydraulica) gewählt. Ihr Erfinder soll Ctesibius aus Alexandrien, ein Zeitgenosse des Ptolemäus Evergetes, gewesen seyn. S. Plin. hist. nat. l. VII. c. 37. Es geschieht ihrer hin und wieder in den römischen Autoren Erwähnung. So erzählt Sueton. in vita Neronis von diesem Kaiser: Aliquam diei partem per organa hydraulica novi et ignoti generis circumduxit. Nach Tertull. de anim. c. 14. ist das organum hydraulicum eine ungeheure Erfindung (portentissima munificentia) des Archimedes. Sie müssen im Occidente lange üblich und beliebt, und nach Suet. vit. Ner. c. 14. auch während der Schauspiele gewöhnlich gewesen seyn. Auch von den sogenannten Windorgeln spricht bereits das Alterthum. In Afrika und Spanien waren sie schon im 5. und 6. Jahrhundert gewöhnlich, wie die gleich anfangs angeführte Stelle des Augustin zu Psalm 56. zeigt. — Jedoch müssen von dieser Zeit an die Orgeln im Abendlande wieder ungewöhnlich geworden seyn; denn es wird als ein besonders merkwürdiger Umstand angeführt, daß der griechische Kaiser Constantin Copronymus im Jahre 757, nach Andern im Jahre 766, durch seinen Gesandten dem fränkischen Könige Pipin dem Kleinen, während dessen Aufenthaltes zu Compiegne, ein Geschenk machte, wie Sigbertus ad a. 766 und die Annales Metenses Tom. III. a. 755 melden. Diese Orgel scheint jedoch mehr eine Haus- und Concertorgel gewesen zu seyn, wie sie in Constantinopel gewöhnlich waren. Dagegen war die Orgel, womit der Kaiser Michael Karl den Großen beschenkte, in der Kirche zu Aachen aufgestellt, welches das erste Beispiel dieser Art ist. Eine Beschreibung davon hat der Monachus Sangallensis de Car. M. l. II. c. 10. (vgl. Canisii thesaur. monum. V. III. p. 74) gegeben, worin er unter andern sagt, daß aus den groben und großen Pfeifen sich eine Donnerstimme, aus den kleinen aber die Geschwätzigkeit der Lyra vernehmen ließe. Eine poetische Schilderung dieser Orgel findet man bei Walafried Strabo de ornatu ecclesiae Aquisgran. Uebrigens tritt auch bei den Orgeln der Fall ein, wie bei mehrern andern Erfindungen, die in das Alterthum hinaufreichen, daß man Spuren davon in einer frühern Zeit findet, die aber nach Jahrhunderten sich erst wieder finden. Denkt man auch nur an die Einfälle der Barbaren in das Römerreich, wodurch Kunst und Wissenschaft so sehr in Verfall geriethen, so läßt sich schon daraus diese Erscheinung im Allgemeinen erklären.

II) Späterer, ungewisser Anfangspunct des kirchlichen Orgelgebrauchs. — So viel ist als ausgemachte Wahrheit anzunehmen, daß in den ersten Jahrhunderten nach

Christus bis auf Karl den Großen in vielen Gegenden Kirchenorgeln völlig ungewöhnlich und an einzelnen Orten nur selten gebräuchlich waren. In der Dunkelheit, die auf der frühern Geschichte des kirchlichen Orgelgebrauchs ruht, tritt nur so viel mit einiger Klarheit hervor, daß er vom 8. Jahrhundert begann und im 12. Jahrhundert völlig allgemein wurde, daß dieß besonders in Deutschland der Fall war, wo auch die berühmtesten und meisten Orgelkünstler lebten. Wir theilen im Auszuge mit, was darüber die oben angeführte kleine Schrift: Fischers Geschichte und Beschreibung der großen Orgel in Breslau rc., weil es uns seiner Natur und Beschaffenheit nach am wahrscheinlichsten dünkt und auch mit andern darüber verglichenen Nachrichten am besten übereinstimmt. S. 26 ff. sagt er: „In München „soll die erste große Orgel gewesen seyn. Vom 10. Jahrhundert an „verbreiteten sich die Orgeln in den Hauptkirchen der bischöflichen Residenzen und in den Klosterkirchen Deutschlands. — Nach vielen alten „Urkunden geht die Erfindung solcher Orgeln, wie wir sie etwa bis „zum 17. Jahrhundert hatten, nicht über 1320 hinaus. — Ein „venetianischer Patrizier, Marinus Manutus (Sanudo), mit dem „Beinamen Torsallus, ließ im Jahre 1312 die erste große Orgel bauen „und in die Kirche des heiligen Raphael setzen. Der Erbauer war ein „Deutscher. — Im Jahre 1471 oder 1480 vermehrte man die Zahl „der Pfeifen und führte das Pedal und den Unterschied der Register „ein. Der Erfinder, Bernhard, Hoforganist des Dogen zu Venedig, „war ebenfalls ein Deutscher. — Bis zu Ende des 15. Jahrhunderts „befanden sich im Münster zu Straßburg, in der Domkirche zu Halberstadt, in der Ulrichs- und Barfüßerkirche zu Augsburg und in „der Blasiuskirche zu Braunschweig die ersten großen Orgeln. Im „16. Jahrhundert folgten die Verbesserungen schnell auf einander. — „Im Jahre 1580 befand sich zu Stendal eine Orgel, welche, auf dem „Manual-Clavier 48 und im Pedal 26 Claves mit offenen und gedeckten Stimmen, auch schon Zungenwerke hatte. So war aber ein „halbes Jahrtausend erforderlich, um die Orgelbaukunst auf die Stufe „der Vollkommenheit zu erheben, auf welcher sie jetzt steht. Welche „Zeitdauer mußte sie durchlaufen, ehe sie solche Meisterwerke liefern „konnte, wie London, Straßburg, Görlitz und Breslau aufweisen „können, und ehe für die Peterskirche in Rom eine Orgel gebaut „werden konnte, die 100 Stimmen hat!"

Außer Deutschland zeichnete sich besonders England in der Orgelbaukunst aus, ja es scheint, daß hier auch früher colossale Orgeln erbaut wurden. Nach allen Nachrichten aber von der Bauart und dem Aufstellen jener Orgeln ergiebt sich, daß, ehe man es zu der spätern Vollkommenheit gebracht hatte, dieses Instrument sowohl in seiner Zusammensetzung, als auch in seiner Behandlung großen Schwierigkeiten unterworfen war. Anfangs waren die Orgeln so unvollkommen, daß man einen vollständigen Accord nicht darauf greifen, noch viel weniger einen Choral darauf spielen konnte. Der ganze Nutzen bestand darin, daß man beim Absingen eines Chorals mit der Hand eine Taste, die zwei Zoll breit und ziemlich dick war, niederschlug, um den Ton des Liedes festzuhalten. Denn die ersten Werke hatten nicht leicht mehr als zehn Tasten, welche so breit und schwer zu bewegen waren, daß

daher wahrscheinlich die Redensart entstanden ist: **Die Orgel schlagen.** Mit der Zeit wurden die Tasten schmäler und man schob auch zwischen die diatonischen Töne die Semitonia ein. Auch der linken Hand gab man durch Verfertigung eines neuen Klavieres Beschäftigung. Den jetzigen Grad von Vollkommenheit konnte jedoch die Orgel nicht eher erreichen, als bis im 17. Jahrhundert von **Christ. Förner** die Windprobe erfunden worden war, durch welche bei allen Bälgen ein völlig gleicher Druck des Windes erreicht werden kann. Vergl. Sponsels Orgelhistorie. Nürnberg 1771, und Antony's geschichtliche Darstellung der Entstehung und Vervollkommnung der Orgelwerke. Münster 1832.

III) Verschiedenes Urtheil über die Zulässigkeit des kirchlichen Orgelgebrauchs. — Es ist merkwürdig, daß die Orgel als musikalisches Instrument wie im Allgemeinen, so im Einzelnen früh schon Widerspruch fand. — Die orientalisch-griechische Kirche hat die Orgel zu allen Zeiten verschmäht, und sie nur aufs Theater und ins Concert verwiesen, weshalb sich aber auch hier der Kirchengesang nie so ausbildete, wie in der abendländischen Kirche. Einzelne berühmte Männer in der damaligen Zeit scheinen mit Unrecht der Orgelverachtung angeklagt zu werden, in Wahrheit aber gilt es von dem schottischen Cistercienserabt Aelredus oder Ealredus im 12. Jahrhundert, welcher in seiner Specula caritatis l. II. c. 23. sich unter andern so äußert: Unde cessantibus jam typis et figuris, unde in ecclesia tot organa, tot cymbalae? Ad quid, rogo, terribilis ille follium flatus, tonitrui potius fragorem quam vocis exprimens suavitatem? Ad quid illa vocis contractio et infractio? Hic succinit, ille discinit, alter medias quasdam notas dividit et incidit. — Betrachtet man aber diese Stelle genauer und im Zusammenhange, so wird doch auch hier mehr der Mißbrauch als der nützliche Gebrauch der Orgel getadelt. Dieß gilt auch von den Verhandlungen des Tridentiner Concils. Einige Mitglieder hielten die Mißbräuche für so groß, daß sie lieber auf gänzliche Entfernung der Orgel aus der Kirche, wenigstens in der Messe, antrugen. Zwar ging dieser Vorschlag nicht durch; aber er veranlaßte doch folgende gewiß zweckmäßige Verordnung Sess. XXII. c. 9. p. 163: Ab ecclesiis vero musicas eas, ubi sive organo sive cantu lascivum aut impurum aliquid miscetur, item seculares omnes actiones, vana atque adeo profana colloquia, deambulationes, strepitus, clamores arceant, ut domus Dei vere domus orationis esse videatur ac dici possit. Dieß Decret ward vom Papste Benedict XIV. im Jahre 1749 aufs neue eingeschärft. Auch in protestantischen Kirchenordnungen fehlt es nicht an Vorschriften über zweckmäßiges Orgelspiel und Warnungen vor Mißbrauch. S. Hanauische Kirchenordnung 1659. — Je mehr sich aber die Orgeln vervollkommneten und den Kirchengesang immer mehr ausbilden halfen, haben auch Dichter der frühern und der gegenwärtigen Zeit in Lobpreisung der Orgel gewetteifert. An die Orgel knüpfte sich auch die neuere Legende von der heiligen Cäcilie als Orgelerfinderin und Patronin des Gesanges, deren Gedächtnißtag den 22. November gefeiert wird. Dieser Tag wird zu London durch ein großes Musikfest, so wie auch auf ähnliche Art in manchen Klöstern

unter dem Namen des Cäcilienfestes begangen. Allein historische Wahrheit fehlt dieser Legende ganz und gar, wenn man die Chronologie berücksichtigt; denn der Märtyrertod der heiligen Cäcilie fällt in die Regierung des Kaisers Alexander Severus, mithin in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts, wo vom kirchlichen Gebrauche der Orgeln noch gar nicht die Rede war. Sehr richtig sagt darum Fischer in der angeführten Schrift p. 6. „Cäcilie hat die Orgel nicht erfunden, nicht „gespielt, nicht geliebt, denn sie hat sie gar nicht gekannt." Uebrigens finden wir treffliche Oden auf die Orgel von Dichtern aus der römischen und aus der protestantischen Kirche. Wie bekannt sind hier die Namen eines Pope, Zachariä, Ramler, Herder, E. Schulze, Chateaubriand, v. Wessenberg u. a. — Wir können uns nicht enthalten des letztern schönes Gedicht auf die Orgel hier mitzutheilen.

Wunderschön im hochgewölbten Dom
Schwebst du, wie ein Sternenchor am Himmel.
Deiner Töne feierlichem Strom
Weichet ehrfurchtsvoll das Erdgetümmel,
Ueber die Gemeinde fleußt er hin,
Läutert, stärkt und adelt ihren Sinn.

In der frommen Einfalt schwaches Lied,
Tönst du Kraft die Herzen zu durchdringen.
Dem Gesang, von Liebe sanft entglüht,
Giebst du Flügel sich zu Gott zu schwingen.
Tempel und Gemeinde schwebt empor,
Mitzusingen scheint der Engelchor.

Mit der Allgewalt der Harmonien
Leitest du, wie Bäche die Gefühle,
Haß und Neid erlöschen, Sorgen fliehn,
Staubbewohner stehn verklärt am Ziele;
Sünder füllst du mit der Wehmuth Schmerz;
Wenn du jubelst, jubelt jedes Herz.

Heiliger dem Herzen wird das Fest,
Wird der Trauertag durch deine Klänge.
Hier am Brautaltar wie Frühlingswest,
Wie im Hain der Nachtigall Gesänge,
Künden sie, gleich Donner und Orkan,
Dort am Grab, den Sieg des Geistes an.

IV) **Schicksale des kirchlichen Orgelgebrauchs durch die Reformation und in unsern Tagen.** — Wir haben oben gezeigt, daß beim Beginn der Reformation die Orgeln schon weit in der abendländischen Kirche verbreitet waren. Luther, bei seiner Vorliebe für Musik und für den Kirchengesang, konnte anfänglich kein Feind derselben seyn, daher auch in den Kirchen, die später an die Lutheraner übergingen, die Orgeln nicht nur beibehalten, sondern auch in den neuerbauten lutherischen Kirchen mit großer Sachkenntniß erbaut und angebracht wurden. Dieses herrliche Attribut der Kirchen behielt also die lutherische Kirche mit der römisch-katholischen gemeinschaftlich. Die großen, zum Theil weltberühmten Kirchen in der katholischen Christenheit ermangeln auch eines gewissen Orgelluxus nicht. In der Peterskirche zu Rom giebt es nicht nur mehrere Orgeln, sondern unter diesen auch vielleicht die größte; denn sie hat 100 Stimmen. Die berühmte Kirche im Escurial in Spanien hat außer ihrer

anderweitigen verschwenderischen Pracht, auch 8 Orgeln. — Anders verhielt es sich mit der reformirten Kirche, die ihrem Grundsatze gemäß, in ihren Kirchengebäuden die höchste Einfachheit zu erstreben, sich eben nicht günstig für die Orgel erklärte. In diesem Geiste sind auch die Worte geschrieben in dem oben angeführten Werke von Hospinian C. XI. de origine organor. musicor. in templis p. 74, wenn er sagt: Organorum usus adversatur doctrinae Apostolorum; 1 Cor. 14. De hoc nihil jam dicam, quod turpia et obscoena saepe sono organorum exprimuntur, ut carnis potius voluptati, quam aedificationi spiritus serviant. Vidi ego aliquoties magna cum admiratione plurimos e templis exeuntes, quam primum dulcis organorum sonus cessasset. — Noch stärker erklärt sich gegen die Orgeln Erasmus in seinen annotat. ad 1 Cor. 14., wo er, nachdem das vermeintlich Unanständige der Orgeln von ihm gerügt worden ist, mit den Worten schließt: Praestaret itaque multorum doctrina et pietate celebrium virorum judicio organa haec auferri ex templis. Gewissermaßen hat sich dieser Orgelhaß in der reformirten Kirche erhalten, wenn man etwa einige Gemeinden in Deutschland und in der Schweiz ausnimmt. Noch mehr aber ist dieß der Fall bei den Puritanern und Presbyterianern in England und Schottland, so wie bei allen den kleinern Parteien, die den öffentlichen Gottesdienst geringschätzen. Hier findet man eher alles in den Kirchen, als eine Orgel. — Ganz anders verhält es sich dagegen in der römisch-katholischen und lutherischen Kirche. Hier ist die Orgel beim Gottesdienste im hohen Ansehen und Orgelkünstler und Orgelspieler von berühmten Namen reichen bis auf die neuesten Zeiten herab. Ja die kleinste Dorfkirche bestrebt sich ein solches Instrument zu besitzen, und daher mag es auch kommen, daß der Kirchengesang bei den Lutheranern den höchsten Grad von Vollkommenheit erreicht hat.

10.

Ostiarien

im frühern und spätern christlichen Kultus, besonders des Abendlandes.

I. Begriff, Name und Anfangspunct dieses kirchlichen Amtes. II. Nicht unwichtige Geschäfte der Ostiarien, besonders während der Arcandisciplin. III. Aufhören dieses kirchlichen Amtes in der griechisch-katholischen und Fortdauer desselben in der römisch-katholischen Kirche.

Literatur. Bingh. Antiquitt. eccles. l. III. c. 1. oder Vol. II. p. 35—38. — Baumgartens Erl. der christl. Alterth. p. 132—34. — Augusti's Denkwürdigkk. 11. Bd. p. 238—39 (verhältnißmäßig wenig). — Schöne's Geschichtsforschungen Thl. III. p. 109 f. — Binterims Denkwürdigkeiten Bd. 1. Thl. 1. p. 308 ff. — Suiceri thesaur. unter dem Worte *Θυρωρός*.

1) Begriff, Name und Anfangspunct dieses kirchlichen Amtes. — Ostiarien nannte man in der christlichen Kirche diejenigen Individuen, welche die Kirchthüren auf- und zuzuschließen hatten, und dafür sorgen mußten, daß überhaupt alles beobachtet wurde, was zur Zeit, wo sich der Gottesdienst in die Missa Catechumenorum und Fidelium schied, nöthig war, um gute äußere Ordnung vor und in den Kirchen zu erhalten. In der frühesten hart bedrückten Kirche waren sie vielleicht die vom Bischofe gewählten Vertrauten, welche den übrigen Gläubigen den Ort und die Zeit der gottesdienstlichen Versammlungen im Geheimen ankündigen mußten, die Thüren öffneten und zuschlossen. Die Bischöfe mögen sich ihrer zu verschiedenen Verrichtungen bedient haben, weswegen sie auch zuweilen Cursores genannt werden, wie Baronius ad a. 51. n. 12. aus dem Briefe des Ignatius an den Bischof Polycarp beweist. — Was nun früher die Noth eingeführt hatte, das wurde nachher ein besonderes kirchliches Amt und ein Ordo. Nach Eusebius Kirchengeschichte VI. c. 13. gedenkt ihrer Cornelius, Bischof zu Rom († 257). Es würde also als Anfangspunct dieses kirchlichen Amtes das dritte Jahrhundert anzunehmen seyn. Tertullian und Cyprian erwähnen desselben noch nicht, wohl aber Epiphanius in der Schrift: Expositio fidei n. XXI.,

das Conc. Laod. (a. 361) can. 24. und das vierte Conc. Carthag. (a. 399) spricht von diesem kirchlichen Amte als von einem, das in der Kirche schon lange bestanden habe. Diese Thürhüter werden in der Kirchensprache des Occidents und Orients Ostiarii, Janitores, *Πυλωροί*, *θυρωροί*, genannt. Justin. Novell. III. 1. thut ihrer auch Erwähnung. In größerer Zahl mögen sie jedoch in der griechischen Kirche zur Zeit ihres Bestehens angestellt gewesen seyn; denn Theodor. Studit. (ep. 34. Fol. 346. edit. Sismond.) erwähnt einen Hebdomadarius Ostiariorum. In dem Euchologium wird dem Ostiar das Amt beigelegt, den Stab des Bischofs zu tragen. Ostiarii baculum Pontifici praeferunt (Goar. Fol. 225.).

II) **Nicht unwichtige Geschäfte der Ostiarien, besonders während der Arcandisciplin.** — Es ist nicht unwahrscheinlich, sagt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 11. p. 239, daß man die von David für die Stiftshütte angeordneten Thürhüter für den Dienst der christlichen *σκηνή* herübergenommen habe. Dann ginge der Ursprung noch über das apostolische Zeitalter hinaus. Bei der Arcandisciplin war das Amt eines *πυλωρός* oder *θυρωρός*, wie in den heidnischen Mysterien, von keiner geringen Wichtigkeit, und daher wäre auch das große Ansehen dieses Amtes in der alten Kirche zu erklären, so wie der Umstand, daß die orientalische Kirche ungefähr um die Zeit, wo die Arcandisciplin aufhörte, dieß Amt wieder abschaffte. In dieser Zeitperiode hatten die Ostiarien nicht nur die Kirchen auf- und zuzuschließen, sondern auch die verschiedenen Abstufungen der Christen, als Catechumenen, Büßende, Energumenen, so zu beaufsichtigen, daß sie ihren bestimmten Platz in den gottesdienstlichen Versammlungen erhielten und zu der festgesetzten Zeit dieselben wieder verließen. Bingham jedoch l. l. p. 37 macht dagegen die doppelte Ausstellung, daß eine solche Aufsicht gar nicht nöthig gewesen sei, indem in der africanischen Kirche und auch anderwärts Catechumenen, Büßende, Häretiker, Juden und Heiden an der Missa Catechumenorum hätten Antheil nehmen dürfen; es habe also einer solchen ängstlichen Beaufsichtigung nicht beburft. Uebrigens sei auch das, was hier den Ostiarien zugeschrieben werde, anderwärts ganz deutlich den Diaconen aufgetragen gewesen. Allein dagegen läßt sich erwiedern, daß, so lange noch ein Unterschied zwischen der Missa Catechumenorum und Fidelium Statt fand, auch Personen vorhanden seyn mußten, die Unbefugte und Nichtberechtigte von den kirchlichen Mysterien zurückhielten. Auch fiel das Ostiariat in die Zeit, wo die Diaconen vornehmer wurden und manche von ihnen früher verrichteten Dienste neu geschaffenen, niedern Kirchendienern überließen. Man vergleiche den Artikel Diaconus, wo wir dieses Umstandes Erwähnung gethan haben. Auch hat dieß Baumgarten l. l. sehr gut hervorgehoben. Die Ordination der Ostiarien, welche das Conc. Carthag. IV. c. 9. beschreibt, ist nicht viel verschieden von der, wie sie noch jetzt in der römischen Kirche Statt findet und wie wir sie bald weiter unten schildern werden.

III) **Aufhören dieses kirchlichen Amtes in der griechisch-katholischen Kirche und Fortdauer desselben in der römisch-katholischen Kirche.** — Nach dem im Jahre 592 im Trullo zu Constantinopel gehaltenen Concil

hörten die *Θυρωροί* in der griechischen Kirche auf. Auch dieser Umstand spricht wieder für die obige Behauptung, daß besonders die Ostiarien zur Zeit der Arcandisciplin von besonderer Wichtigkeit waren; denn gerade gegen das Ende des 6. Jahrhunderts hörte der Unterschied der **Missa Catechumenorum** und **Fidelium** auf. Vergl. den Artikel **Disciplina arcani.** Uebrigens gingen im griechischen Kirchensysteme die frühern Verrichtungen der Ostiarien auf die Subdiaconen über (s. den Artikel Subdiaconen.)

Anders verhielt es sich hier im Abendlande. Bekanntlich schieden sich in beiden Kirchensystemen des Morgen- und des Abendlandes die **ordines majores** und **minores** aus, wie wir im Artikel Klerus gezeigt haben. Im Abendlande rechnete man zu der untersten Stufe der **Ordinum minorum** das Ostiariat, wie dieß auch noch jetzt üblich ist. Als die Mysterienform aufhörte, mußten sich auch die Geschäfte der Ostiarien ändern. In späterer Zeit war ihr Amt, die Kirchen und Altäre an den Festtagen zu zieren, Obhut über die Kirchhöfe und Gräber zu halten, am grünen Donnerstage die nöthigen Vorkehrungen zur Segnung und Weihe des Chrisams zu treffen u. dergl. m.

Die Weihe der Ostiare geschieht auf folgende Art: Der Archidiacon ruft zuerst alle zu Weihenden herbei, dann verliest der Notar die Namen derselben, und nachdem alle niedergekniet, giebt der Bischof folgende Erklärung: **Suscepturi filii carissimi officium Ostiariorum, videte, quae in domo Dei agere debeatis etc.** — Hierauf reicht er jedem Einzelnen die Kirchenschlüssel dar, welche jeder mit der Hand unter dem Gebete: **Sic agite etc.** berührt. Nach diesem Acte führt der Archidiacon (oder Ceremoniar) solche zur Kirchthüre und läßt sie daselbst zu- und aufschließen, auch reicht er ihnen ein Glöckchen zum Läuten und Berühren hin, und führt sie dann zum Bischofe wieder zurück. Nachdem sie vor demselben niedergekniet sind, spricht dieser mit der Inful und gegen die Weihcandidaten gewendet: **Deum patrem omnipotentem etc.** Nach diesem Gebete legt der Bischof die Inful wieder ab, und betet in der Richtung gegen den Altar: **Oremus, flectamus genua, Levate.** Hierauf wendet er sich zu den Geweiheten, welche knien, und spricht ohne Inful: **Domine, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, bene†dicere, dignare hos famulos tuos etc.**

Uebrigens ist noch zu bemerken, daß zwar der Ostiarien-Ordo der geringste unter den kleinern Weihen ist, jedoch immer ehrenvoller, als das jetzige Küsteramt, welches darum mit dem Ostiariate nicht verwechselt werden darf. Der Ostiarius gehört im wahren Sinne zum Klerus, der Küster aber ist nur ein Diener der Geistlichen. Vergl. was im Artikel Klerus Bd. 3. über die niedern Weihen der römischen Kirche Nr. 2. p. 7 ff. gesagt worden ist.

11.

Palmsonntag, Palmfest.

I. Bedeutung und Alter dieses Tages. II. Verschiedene Namen desselben. III. Eigenthümliche Gewohnheiten und Feierlichkeiten am Palmsonntage. IV. Wie dieser Tag noch jetzt in der christlichen Kirche gefeiert werde.

Literatur. **Jo. Frider. Mayer Ecloga historico-theologica de dominica Palmar. Gryphiswaldiae 1706. 4. — Hospinian. l. l. p. 55. — Joach. Hildebrandi de diebus fest. libellus p. 64. — Andreas Schmidii histor. festor. et dominic. p. 113.** — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer rc. p. 358 — Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie 2. Bd. p. 44 ff. — Schöne Geschichtsforschungen 3. Thl. p. 262.

I) Bedeutung und Alter dieses Tages. — Der Sonntag Palmarum sollte an den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem und an die Verherrlichung desselben vor seinem Leiden erinnern. Es darf nicht befremden, wenn die Christen auch das Aeußere jenes feierlichen Einzugs Jesu nachahmten, und durch Palm- oder andere grüne Zweige diesen Tag besonders auszeichneten, wenn man erwägt, daß es im jüdischen wie im heidnischen Kultus nicht an sprechenden Analogien fehlte. Wer müßte hier nicht unwillkührlich an die **Lulabin** (לוּלָבִין) oder *Βαϊοφορία* bei den Juden nicht nur am Laubhüttenfeste, sondern auch am Feste der Tempelweihe, des Pascha's u. a. denken? S. 2 Macc. 10, 6. 7. 1 Macc. 13, 51. Apoc. 17, 9. **Joseph. Archaeol. XIII. 13. 6. III. 10. 4.** Josephus braucht die Ausdrücke *ξυλοφορία*, *θυρσοὺς ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων*. Mit dieser *ξυλοφορία* hat man von jeher die athenienſiſche *ὀσχοφορία* verglichen. Vergl. **Hugo Grotius ad Mt 21.** und Paulus Commentar 3. Thl. p. 138—39, wo noch bemerkt wird, daß, nach der Volkssitte betrachtet, **Hosanna** mit unserm **Vivat** analog ist.

Was das Alter dieses Tages betrifft, so zeigt sich hier eine große Verschiedenheit zwischen der griechischen und lateinischen Kirche. Die erstere hat den Palmsonntag schon entschieden im 4. Jahrhundert (nach **Assemanni Bibliotheca Orient. Tom. I. p. 23 seqq.** fing die Feier dieses Tages im Orient erst 498 an), und zwar als Fest (*ἑορτή*) auf eine ausgezeichnete Weise gefeiert, wie dieß das Beispiel des Epiphanius beweist. Auch kommen in den griechischen Kirchenvätern sehr

häufige Beziehungen und Anspielungen auf dieses Fest vor, wenn sie auch nicht besonders davon handeln. Bemerkenswerth ist auch die Sorgfalt, womit die Griechen das Palmfest von der großen Woche abzusondern und diese erst mit dem darauf folgenden Montage anzufangen pflegen. Dieß geschieht besonders deswegen, damit an diesem Tage auf keinen Fall gefastet werde.

Wenn dagegen Hildebrand de diebus festis p. 64 in Beziehung auf die lateinische Kirche sagt: **Post Epiphanium ejus meminit Maximus Taurinensis, qui circa med. sec. V. editis homiliis claruit**; so beruht diese Behauptung auf einem Irrthume. Unter den Homilien des Maximus, Bischofs zu Turin, befindet sich allerdings eine, welche den Titel hat: **Dominica in ramis Palmarum**. Allein sie handelt nichts weniger als vom Palmfeste, sondern ist eine gewöhnliche ascetische Betrachtung über Psalm 22. Mein Gott, mein Gott ꝛc. Der Titel ist von einer spätern Hand ganz dem Inhalte der Homilie zuwider beigefügt worden. Vergl. Hospinian l. l. p. 55. — Augusti's Denkwürdigkeiten ꝛc. 2. Thl. p. 45 f. Weder bei Leo, noch Augustin, noch Chrysologus, noch Cäsar von Arles ist eine Homilie oder Erwähnung dieses Tages anzutreffen. In den ersten sechs Jahrhunderten fehlen darum Spuren von diesem Feste in der lateinischen Kirche und außer einigen Andeutungen in Ambrosius Briefen unter andern im 33. Briefe **ad Uxorem**, ist **Beda Venerabilis** der erste Homilet, welcher diese Materie abhandelt. Im Zeitalter Carls des Großen ist der Palmsonntag schon allgemein eingeführt. Dennoch ist es auch in den spätern Zeiten Kirchenstyl geblieben, nicht **festum Palmarum**, sondern lieber **Dominica Palmarum**, zuweilen auch **in palmis, in ramis palmar.** und **olivar.** zu schreiben. Hieraus ergiebt sich von selbst, was von der Behauptung des **Polydor. Vergil.** (**de rerum invent. l. VI. c. 8.**) zu halten sei, welcher die Feier dieses Tages von einer wirklich apostolischen Einsetzung ableitet.

II) **Verschiedene Namen des Palmsonntags.** — Dahin gehören

1) **Dominica Osanna** oder **Hosianna**. **Hildebrand de dieb. festis p. 65—66** giebt davon folgende Erklärung: Diese Benennung ist hergenommen aus dem 118. Psalm, welcher bei den Juden am Laubhüttenfeste abgesungen wurde. An jedem der sieben Tage, wo dieß Fest gefeiert wurde, hatte man einen eigenen **hymnus**, welcher **Hosianna** genannt wurde, weil sich jeder Vers mit diesem Worte schloß, etwa wie in unsern alten Kirchenliedern **Halleluja** oder *κύριε ἐλέησον*. Auch die Juden pflegten an diesem Tage Palm-, Oliven-, Myrten- oder Weidenzweige in den Händen zu halten, und nannten solche Zweigbüschel wieder **Hosianna**, weil sie, so oft das Wort **Hosianna** im Hymnus vorkam, diese Büschel zu schwingen und zu bewegen pflegten. Wie leicht und natürlich diese Sitte aus dem Judenthume in die christliche Kirche übergehen konnte, ergiebt sich von selbst.

2) **Pascha floridum, les Pâques fleuries, Dominica florum**, der grüne Sonntag, der Blumentag — alles entsprechend der **Dominica palmarum, in ramis palmarum, olivarum arborum, gestationis ramorum**, *τὰ βαΐα, βαϊφόρος ἑορτή, ὀσχοφορία* (s. **Dresser** und **Jo. Fasold Graecor. vet.** *ἱερολογία* **p. 186.**).

3) **Dominica Competentium**, sowohl in Beziehung auf die Taufe der Catechumenen, welche an diesem Tage das Symbolum mitgetheilt erhielten, als auf die Absolution von Kirchenstrafen.

4) **Dominica indulgentiae** und **indulgentiarum** mit Beziehung auf die Loslassung der Gefangenen, Erlaß der Schulden, Absolution der Büßenden u. s. w., welche an diesem Tage angekündigt ward. Vergl. de dom. Palmar. p. 8, woher wohl auch die Benennung *εὐαγγελισμός* entstand.

5) **Dominica capitilavii** als Vorbereitung auf die Ostertaufen (s. Pamelius ad Tertull. de baptismo); auch als Reinigung aller vom Schmuz der Fasten, nach Alcuin, Rhabanus Maurus u. a. S. Mayer l. l. p. 6.

6) Bei den Griechen war auch der Name: Sonntag des Lazarus gebräuchlich, dessen Auferstehung den Tag zuvor gefeiert wurde.

III) **Eigenthümliche Gewohnheiten und Feierlichkeiten am Palmsonntage.** — Dahin gehören

a) **die Sitte am griechischen Kaiserhofe an diesem Tage goldene Münzen und andere Geschenke auszutheilen**, und diese erhielten, wie das Fest selbst, den Namen *Baïa*, d. h. Geschenke am Palmfeste. Dieselbe Sitte herrschte auch bei den Patriarchen zu Constantinopel. S. Luitprandi rerum ab Europae imperatoribus et regibus gestarum l. VI. c. 5. Hildebrand l. l. p. 65. Mayer de dom. Palmar. p. 7. Nach Nicetas H. E. III. 2. und Casali de ritib. Christianor. p. 315, wurden an diesem Tage von den griechischen Kaisern arme Mädchen ausgestattet. Erwähnung verdienen auch in dieser Beziehung

b) **die Palmprozessionen**, welche in vielen antiquarischen Schriften schon von Gregor dem Großen abgeleitet werden (s. unter andern Hildebrand a. a. O. p. 64). Allein in den Schriften Gregors findet sich weder eine Homilie, noch sonst ein Zeugniß darüber; es sind daher wohl diese Prozessionen mehr in das Mittelalter herabzusetzen. Auf eine frühere Zeit derselben läßt sich auch daraus nicht schließen, weil sie später in Palästina, auf dem classischen Boden des Christenthums bei den römisch-katholischen Christen dortiger Gegend gewöhnlich waren. Francisc. Quaresme (welcher im Anfange des 17. Jahrhunderts als Commissar. apostol. in Palästina war) giebt in seinem Buche: Elucidationes terrae sanctae Tom. II. l. 4. c. 11. p. 333 seqq., eine Beschreibung der dortigen Palmprozessionen. Allein sowohl aus dieser Schrift, als auch aus Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient 2. Thl. p. 50 ff. und Thl. 6. p. 280 ff. ergiebt sich, daß die Franciscaner oder Minoriten, welche viele Jahre das berühmteste Etablissement in Jerusalem und Palästina hatten, ihre europäischen Institute auf den Boden des heiligen Landes zu verpflanzen suchten. Nach der zuletzt angeführten Stelle aus Paul. Samml. rc. erzählt der Reisende, Stephan Schulz, welcher am 7. April 1754 das St. Salvatorskloster zu Jerusalem besuchte, daß er diese Prozessionen nicht mehr gefunden, und auf sein Befremden die Antwort darüber erhalten habe: „Wegen des Gespöttes der Griechen, und wegen vieler daher entstandener Unruhen seien diese Prozessionen bereits seit etlichen Jahren „unterblieben."

c) In das Mittelalter gehört nicht minder der Aufzug mit dem sogenannten Palmesel. Vier Knaben mit Chorröcken zogen einen hölzernen geschnitzten Esel, worauf ein Geistlicher in besonderer Kleidung saß, welcher die Person Jesu vorstellen mußte. Dabei lautete man mit den Glocken, das rex gloriae wurde angestimmt, und dem, der auf dem Esel saß, mit Palmzweigen allerlei Ehrenbezeugungen gemacht. Diese Sitte, wie sie im Schooße der Kirche selbst oft getadelt wurde, erregte besonders auch bei den Türken einen großen Widerwillen gegen die Christen. Daher sagt Hildebrand de dieb. festis p. 65, von einer solchen Palmesel-Prozession: Fama est, fuisse Cracoviae aliquando Turcicos legatos, qui cum spectassent, sublatis manibus clamaverint: Quam impii estis, vos Christiani, qui asinum adoratis! Eine ähnliche Beschuldigung der Türken gegen die Christen führt Mich. Serveto in seiner berüchtigten Schrift de Trinit. err. edit. 1551. l. 1. p. 12 an. Man könnte leicht versucht werden, den Grund dieser Gewohnheit aus den ersten Jahrhunderten abzuleiten, wenn man an den alten Vorwurf der Onolatria, welche die Heiden den Christen machten, und woher die letzten auch den Schimpfnamen Asinarii erhielten. Allein Tertullian giebt eine so genügende Erklärung davon, Apologet. c. 16., daß man von dieser Vermuthung abstehen muß. Er zeigt nämlich, wie damals oft die Christen von den Heiden mit den Juden verwechselt wurden. Von den letztern hatte Cornelius Tacitus, und vor ihm noch Posidonius und Apollonius fälschlich vorgegeben, daß sie einen goldenen Eselskopf im Tempel zu Jerusalem verehrt hätten, weil unter Moses Anführung durch Hülfe der Esel Wasserquellen in der Wüste entdeckt worden wären. Uebrigens hat diese Sitte der Dichter Neogeorgius (oder Kirchmeier geboren zu Straubingen 1511, † 1578) in seinem Regno Papistico l. IV. mit scharfer Laune geschildert.

IV) **Wie dieser Tag noch jetzt in der christlichen Kirche gefeiert wird.** — Das Festliche, was die griechische Kirche schon früh diesem Sonntage gab (vergl. Nr. I. dieses Artikels), hat sie auch in der neuesten Zeit gewissermaßen beibehalten. Dieß sieht man unter andern daraus, daß am Palmsonntage nicht die gemeine Liturgie des Chrysostomus, sondern die des heiligen Basilius gewöhnlich ist, deren sich bekanntlich die griechische Kirche nur an ausgezeichneten Festtagen bedient. S. Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 3. Thl. p. 227. — Schmid historia festor. et dominicar. p. 113, sagt mit Hinweisung auf Leo Allatius: Etiam Graeci hunc diem celebrant magnae pompae apparatu ramis olivarum palmisque in cruces et alias formas confectis.

Was die römische Kirche betrifft, so ist wohl neuerlich in den meisten katholischen Ländern die anstößige Sitte des Palmesels abgeschafft worden. Dagegen ist hier aus dem Alterthume beibehalten worden die Palmweihe und die Palmprozession, wovon zwei neuere Schriftsteller aus dieser Kirche folgende Nachricht ertheilen: „An diesem „Tage fängt der Gottesdienst mit der Weihung der Palm- oder Oli„venzweige an, oder wo diese seltener sind, bedient man sich anderer „um diese Zeit grünender Zweige. Die zu weihenden Zweige werden „vom Priester dreimal mit Weihwasser besprengt und dreimal beräu-

„chert. Nach vollendeter Palmweihe geht der Erste vom Klerus zum „Altar und giebt dem Priester einen geweihten Palmzweig in die Hand. „Hierauf wendet sich der Priester vor dem Altar gegen das Volk und „theilt die Palmzweige aus, nämlich zuerst dem Geistlichen, der ihm „den Palmzweig reichte, dann dem Diacon und Subdiacon, ferner „den übrigen Geistlichen nach ihrer Rangordnung, endlich dem ge„sammten Volke. Alle beugen bei dieser Feierlichkeit das rechte Knie, „küssen den Palmzweig und die Hand des Priesters (mit Ausnahme „der Prälaten). — Hierauf folgt unmittelbar die Prozession. Der „Priester legt Weihrauch in das Rauchfaß. Der Diacon wendet sich „zum Volke und spricht: Lasset uns in Frieden wandeln! Der Chor „antwortet: Im Namen Christi. Amen. — Der Akoluthus mit dem „rauchenden Gefäße geht voraus, ihm folgt der Subdiacon in seinem „gewöhnlichen Ornate, der das Kreuz (in der Mitte von beiden Ako„luthen mit brennenden Kerzen) trägt; dann der Klerus, endlich der „Priester mit dem Diacon zur Linken. Das gesammte anwesende Volk „begleitet ebenfalls die Prozession. Alle tragen Palmzweige in Hän„den. — Das Kreuz ist mit einem blauen Velum bedeckt. Während „der Prozession singt der Chor wenigstens einige der vorgeschriebenen „Antiphonen. Wenn die Prozession zur Kirche zurückkommt, so gehen „einige Sänger in die Kirche hinein, die Thüre aber wird geschlossen, „zur Erinnerung, daß uns Menschen der Himmel durch die Sünde „Adams verschlossen worden sei. Nachdem der Priester dreimal an die „Thüre gestoßen hat, öffnet sich dieselbe wieder, womit angedeutet wer„den soll, daß der Himmel durch den Tod Jesu wieder eröffnet wor„den sei." S. die heilige Charwoche nach dem Ritus der römisch-katholischen Kirche, zweite rechtmäßige Auflage. München 1818. p. 81 ff. in den untergesetzten Noten. In diesem Buche findet man nicht nur die oben mitgetheilten historischen Notizen, sondern auch die an diesem Tage gewöhnlichen Gebete, Antiphonen und Gesänge. Der übliche Hymnus gloria, laus et honor etc. soll von Theulphus, Bischof von Orleans, im 9. Seculo, verfertigt worden seyn. — Franz Grundmayr's liturgisches Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche, unter dem Artikel Palmsonntag.

In der protestantischen Kirche ist der Palmsonntag durch nichts wesentlich von den andern Sonntagen unterschieden. Sie hat die evangelische Pericope mit der griechischen und römischen Kirche gemein. An einigen Orten hat man die Confirmationsfeierlichkeit auf den Palmsonntag verlegt, und hin und wieder haben sich im protestantischen Deutschland, z. B. in Thüringen, ein und das andere Volksspiel, wie das Laufen nach dem Brautbett u. a., erhalten. Auch endigt sich wenigstens sehr häufig in der deutsch-protestantischen Kirche das tempus clausum während der Fastenzeit mit dem Palmsonntage, und die Aufgebote nehmen mit diesem Tage wieder ihren Anfang. Augusti's Denkwürdigkeiten 2. Thl. p. 56 ff.

12.

Papalsystem,

oder kirchliche Monokratie im Abendlande, erkämpft durch die Bischöfe in Rom.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Gründung und Wachsthum der päpstlichen Monokratie im Abendlande 11 Jahrhunderte hindurch. III. Höchster Culminationspunct der päpstlichen Macht im 12. und 13. Jahrhunderte und wichtiger Einfluß derselben auf kirchliche, wie auf weltliche Angelegenheiten. IV. Allmähliges Sinken der päpstlichen Macht vom 13. Jahrhunderte und meistens ungünstige Schicksale derselben bis auf unsere Tage. V. Vergleichender Rückblick auf die morgenländische Schwesterkirche und ihren gegenwärtigen Zustand. VI. Eine Stimme aus der römisch-katholischen Kirche selbst, welche Ansicht man noch jetzt in derselben von dem Papste zu hegen pflegt.

Literatur. Man findet in Walchs Biblioth. theol. Vol. III. p. 519—38, in Ersch Lit. der Theol. 2. Ausg. Nr. 1967 —76, in Winers theol. Literat. 3. Ausg. Abschn. 17. 5. 6., und in Stäudlin's Geschichte und Literatur der KG., die vielen zur Gesch. des Papstth. gehörigen Schriften. Wir bemerken hier nur folgende: Unparteiische Historie des Papstthums u. s. w. von einer Gesellschaft gelehrter Männer in England, herausgeg. von F. E. Rambach, 2 Theile. Magd. und Leipz. 1766—69. — Jul. Aug. Remers Geschichte des Ursprungs und Wachsthums des Papstthums. Braunschweig 1770. — Gesch. der Entst., des Wachsth. und der Abnahme der päpstl. Universalmonarchie aus dem Ital., mit historischen Anmerkungen. Frankf. a. M. 1795. — Vergl. Tyge Rothe von der Hierarchie und der päpstlichen Gewalt u. s. w. 2 Bände. Copenhagen 1781. (Beide bilden den dritten Theil seines Werkes: Die Wirkungen des Christenthums auf den Zustand der Völker in Europa.) — L. Meisters kurzgefaßte Geschichte der Hierarchie und ihrer heil. Kriege. Zürich 1788. — Die

Hierarchie und ihre Bundesgenossen in Frankreich. Aarau 1823. — Spittlers Gesch. des Papstth., herausgegeb. von Paulus 1826. — L. Ranke die röm. Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrh. Hamb. 1834—36. 3 Thle. 8. — Schröckh Thl. 17. p. 3—79 u. a. m. St.

1) **Einleitende Bemerkungen.** — Genau genommen gehört der Papst auf dem höchsten Culminationspuncte seiner Macht und seines Ansehens, nicht mehr dem christlichen Alterthume, sondern dem Mittelalter an, wo er zu den anziehendsten Erscheinungen gehört, die im Gebiete der Geschichte sich bemerkbar gemacht haben. Allein wir haben im Artikel „kirchliche Verfassungsformen" gezeigt, wie die kirchliche Hierarchie anfangs Demokratie, dann Aristokratie, später Oligarchie und zuletzt im Abendlande Monokratie wurde. Bis zu dieser sich nach und nach ausbildenden Verfassungsform durch die Person des römischen Bischofs kamen wir in jener Untersuchung und versprachen in einem besondern Artikel wenigstens in allgemeinen und gedrängten Umrissen die kirchliche Monokratie im Abendlande nach ihrem Entstehen, ihrem Wachsthume, ihrer erreichten Höhe und ihrem allmähligen Sinken zu schildern, ein Versprechen, das wir auch darum lösen müssen, weil in diesem Handbuche sehr oft in Beziehung darauf gesprochen werden mußte. Der billige Leser wird hier nicht eine in extenso gegebene Geschichte der Päpste erwarten, sondern nur mehr in gedrängter Kürze die Umrisse dieses aufsteigenden und nach und nach wieder verfallenden Baues. Es würde ja ein ganzes Buch erforderlich seyn, wenn wir auch nur die vorzüglichsten Memorabilia Papalia anführen wollten. In die Rubrik „einleitende Bemerkungen" scheint es zu gehören, etwas zu erinnern von dem

1) **Namen des Papstes.** Das Wort Papst (unrichtig Pabst, ist aus παππα oder παππας entstanden und bezeichnet einen Vater. In den ältesten Zeiten nannten die Gemeindeglieder ihren Geistlichen und Seelsorger ihren Vater. Es war also ein Ehrenname. Nicht blos der Erzbischof und Patriarch, sondern auch der Bischof hieß in den ältern Zeiten Vater. Es läßt sich aus der Geschichte nachweisen, daß bis zu Anfange des 6. Jahrhunderts hin Papa der alte gemeinschaftliche Name aller Bischöfe, selbst des zu Constantinopel und nicht der eigene Ehrenname des römischen Bischofs war. Schwerlich ist der dunkle und verworrene Brief des römischen Bischofs Siricius (reg. 384—98), worin sich derselbe Papst Siricius an die Rechtgläubigen nennt, in den Concil. general. Tom. II. p. 1028 seq., und in Schönemanns pontif. Roman. epist. genuinis Vol. I. p. 436 seq. ächt. — Der Bischof zu Ticinum, Ennodius, ein kriechender Schmeichler der römischen Bischöfe, war ums Jahr 510 der erste Schriftsteller, der den römischen Papst vorzugsweise Papa und Dominus Papa nannte (Schröckh Thl. 22. p. 23—24). Außer Cassiodor folgte ihm in geraumer Zeit keiner hierin; in Italien indeß wurde es nach und nach allgemein. Im Jahre 680 jedoch wurde noch der Bischof von Alexandrien auf der sechsten allgemeinen Synode Papa genannt. Seit dem Jahre 660 verlangten indessen die Päpste diesen Titel für sich ausschließend, um das mit ihrer Würde verbundene Ansehen zu erhalten. Papst Gregor VII. hat dieß auch in seinen Dictaten N. 11. bestätigt. Es

kam so weit, daß sowohl die Bischöfe als auch die Kaiser den Papst Papam universalem, Papam totius orbis, und wie der Erzbischof Theotmar von Salzburg im Jahre 901 an Johann IX. schrieb, universalem papam, non unius orbis, sed totius orbis nannten. Nicht lange aber genügte dem Papste das einfache Ehrenwort Papa. Schmeichler nannten ihn bald Pontifex Maximus, Summus, Pater patrum, bald universalis Patriarcha, z. B. Stephanus Metrop. von Larissa im 5. Jahrhundert. Weil die Bischöfe das Ehrenwort: **Heiligkeit**, so wie das Pater beatissimus häufig erhielten und auch Papst Anastasius, den Bischof von Jerusalem, Johannes, in einem Briefe an denselben so titulirte, so kann es gar nicht befremden, wenn sich die Päpste vorzugsweise **Ihre Heiligkeit** nennen ließen. Vergl. Jo. Dieemann de vocis papae aetatibus. Dissert. II. Viteb. 1672. — Schröckh Thl. 17. p. 23. Thl. 19. p. 276. Thl. 22. p. 44, 50, 417. — Schlözers Staatsanzeigen Hft. 19. (1783) p. 265—72. Hier scheint auch der Ort zu seyn, um vorläufig noch etwas zu erinnern

2) **von der päpstlichen Kleidung.** Im dritten Bande dieses Handbuchs, wo wir p. 51 ff. von der Amtstracht der Geistlichen in der römisch-katholischen Kirche gesprochen haben, haben wir die päpstliche Kleidung nicht besonders hervorgehoben, weil sie im Wesentlichen mit dem bischöflichen Amtsornate übereinstimmt. Hier wollen wir nur das Wenige anführen, was auch in dieser Beziehung dem Papste eigenthümlich ist. Lassen wir hier einen Schriftsteller aus der römischen Kirche selbst sprechen. (Joh. Andr. Müllers Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie 4. Bd. p. 171 ff.) „Die päpstliche Kleidung ist von der bischöflichen nicht sehr verschieden; „doch ändert sie sich bisweilen. Das Pallium trägt der Papst zu je„der Zeit und überall, während die Metropoliten sich desselben nur an „bestimmten Festtagen und bei gewissen Kirchenfeierlichkeiten und in „ihren eigenen Diöcesen oder Kirchen bedienen dürfen. — Zu dem „päpstlichen Ornate gehören 1) eine weißseidene Toga; 2) purpurfar„bene Schuhe, worauf ein goldenes Kreuz eingestickt ist; 3) ein Barett „oder eine Kappe, die über die Ohren geht; 4) ein Rochett (Rochetta) „von Carmelin; 5) der Kragen; 6) das Cingulum; 7) die Stola mit „den 3 Kreuzen versehen, welche auf beiden Seiten herabhängt und mit „Edelsteinen verziert ist; 8) der rothe päpstliche Mantel; 9) die Mitra.“

„Die gewöhnliche Kleidung, welche der Papst alle Tage trägt, ist „ein Chorkleid von weißseidenem Stoffe, ein Unterkleid von feinerem „leinenen Zeuge und eine Kappe von rothem Sammt. Die Farbe „ändert sich nach den Festzeiten. An Ostern, Pfingsten und Marien„festen ist dieselbe weiß, im Advent und zur Fastenzeit violet, und „am Charfreitage wie bei den Seelenmessen schwarz.“

II) Gründung und Wachsthum der päpstlichen Monokratie in den ersten 10 christlichen Jahrhunderten. — Ursprünglich nahmen alle einzelne Mitglieder der Gemeinden, wie wir bereits im Artikel „Kirchliche Verfassungsformen“ gezeigt haben, an allen sie betreffenden Angelegenheiten Theil, d. h. jeder gab seine Stimme, wenn Aelteste gewählt, Fehlende von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen oder bisher Büßende wieder aufgenommen werden sollten. (**Demokratische Hierarchie.**) Als aber bald

die Gemeinden einen größern Umfang erhielten, kam die Regierung und Leitung derselben in die Hände ihrer Vorsteher, d. i. der Bischöfe und Aeltesten. Das Zutrauen der Gemeinde zur Geschicklichkeit, Rechtschaffenheit und zum Muthe ihrer Vorsteher ging leicht in eine Unterwerfung über, und ihr Amt gab ihnen ein nicht unbedeutendes Ansehen, wenn sie Geschäftsgewandtheit und Begeisterung für ihren Beruf in den Tagen der Gefahr zeigten. Da es mehrere Presbyter in einer Gemeinde gab, erhob sich bald der erste, gewöhnlich auch der älteste über den zweiten. Daraus, und weil die Presbyter nicht alles bestreiten konnten, erwuchs diejenige Person, welche über dieselben gesetzt wurde, der Bischof. (**Aristokratische Hierarchie.**) Dieser erhob sich als oberster Vorsteher der Gemeinde sowohl über jene, wenn sie gleich im 2. Jahrhundert noch einigen Antheil an den kirchlichen Angelegenheiten behielten, als auch, und mehr noch über die untern Geistlichen und Laien. Das Concil zu Laodicea im Jahre 364 gebot z. B. geradezu diese Unterwerfung der niedern Geistlichen unter die höhern. Der Stadtbischof erhob sich über den Landbischof. Die Bischöfe der Hauptstädte wollten die Oberaufsicht über die Bischöfe kleinerer Städte und auf dem Lande haben und erhielten den Namen Metropoliten. Die Bischöfe der vier ersten Städte des römischen Reichs zu Constantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem und im Abendlande zu Rom, maßten sich über ihre Collegen in andern Städten und auf dem Lande den Oberrang an, und wurden Patriarchen. (**Oligarchische Hierarchie.**) Schon der römische Bischof Victor (in den Jahren 192—202) ambirte eine Herrschaft über fremde, über die asiatischen Gemeinden, die er sämmtlich als häretische in den Bann that. Von Rom aus wurde die Meinung vertheidigt und von Irenäus empfohlen, die Apostel Petrus und Paulus hätten die vorzüglichere Macht der römischen Kirche begründet. Der römische Bischof wird auch im Streite über die Ketzertaufe im Jahre 256 beschuldigt nach Obergewalt über andere Bischöfe gestrebt zu haben; denn Cyprian ließ in diesem Jahre eine Kirchenversammlung zu Karthago halten, auf welcher er in einer Anrede an die Versammlung sich kraftvoll darüber äußerte, daß keiner unter ihnen sich zu einem allgemeinen Bischofe (episc. episcopor.) aufwerfen, daß kein Bischof den andern richten und strafen dürfe und könne. (**Allmählige Vorbereitung zur kirchlichen Monokratie im Abendlande durch den Bischof zu Rom.**) — Die römischen Bischöfe wußten in dem erwähnten Streite, in der Osterstreitigkeit und in den arianischen Zwisten ihr Gutachten und ihre Urtheile allmählig geltend zu machen. Auch die Gewohnheit, ihre Stimmen einzuholen, wurde nach und nach zum Gesetz. Die Schmeicheleien, die man ihnen sagte, bildeten sich zu Glaubensartikeln. Von den vier Patriarchen wollte der römische die erste Stelle um so mehr haben, da der Bischof zu Constantinopel dem römischen an Ehre und Macht gleich, über die Bischöfe zu Rom und Alexandrien erhaben seyn wollte und nur nach ihm auf den Rang Anspruch machte. Dieß wurde ihm auch im Jahre 451 auf dem chalcedonischen Concil verstattet, und sein Rang und gleiche Macht nach dem römischen bestätigt. Deshalb übergab ihm der Kaiser die Diöcesen von Asien, Pontus, Thracien unmittelbar. Die Bischöfe von Ephesus,

Cäsarea, Heraklea verloren dadurch die Rechte höherer Diöcesan-Metropoliten. Sie sollten von ihren Metropoliten, diese aber und alle Bischöfe unter den benachbarten barbarischen Völkern von constantinopolitanischen Patriarchen selbst ordinirt, und die Klagen gegen gewöhnliche Metropoliten beim höhern Metropoliten oder beim Patriarchen zu Constantinopel angebracht werden.

Allein dieser überstrahlende Glanz des letztern war dem römischen Bischofe unausstehlich. Hatte sich doch selbst Hieronymus dem Damasus sowohl persönlich als brieflich unterwürfig bewiesen. Kein Wunder, daß die Anmaßungen immer zunahmen. Wenn der Patriarch zu Constantinopel deshalb seinen erzbischöflichen Sitz für den ersten hielt, weil der Kaiser der ganzen Christenheit in Neu-Rom (Byzanz) seinen Sitz habe, so berief sich Roms Bischof auf die Aeußerung des Erlösers Mt. 16, 18—19. Beide kämpften mit steter Eifersucht um den Primat. Der eben so herrschsüchtige als kühne Bischof von Rom, Leo I., verwarf die Gleichstellung der Rechte und der Macht des Patriarchen zu Constantinopel und des Bischofs zu Rom in dem 20sten Canon des Concils zu Chalcedon im Jahre 451. In der Streitigkeit mit dem Bischofe von Arelate, Hilarius, wirkte er im Jahre 445 bei dem Kaiser Valentinian III. die Verordnung aus: daß nach dem Vorzuge des heiligen Petrus, durch die Würde der Stadt Rom und durch das Ansehen — einer heiligen Synode — der Primat des apostolischen Stuhls befestigt worden sei; es dürfe sich also Niemand erkühnen ohne Genehmigung dieses Stuhles etwas Unerlaubtes vorzunehmen. Denn nur alsdann werde überall der Kirchenfriede beibehalten werden, wenn — die ganze Kirche ihren Regenten anerkenne! — Wie dieses Streben nach Oberrang für die abendländischen Bischöfe dem römischen Bischofe gelang, so neigte sich auch im Kampfe mit den Patriarchen zu Constantinopel das Uebergewicht allmählig auf die Seite des römischen Bischofs. Was dazu beitrug, war theils der Ruhm, den Rom als Hauptstadt der bekannten Erdenwelt Jahrhunderte hindurch behauptet hatte, theils der Rang, den die Gemeinde zu Rom unter allen christlichen Gemeinden behauptet hatte, theils der hohe Reichthum an Besitzungen oder liegenden Gründen, theils die fortgehenden dreisten Attentate der römischen Bischöfe auf Herrschaft, die sich dieselben bei jeder Gelegenheit über die Fürsten anmaßten. Sie wollten in Kirchenangelegenheiten des Orients und Occidents auf Concilien und durch Machtsprüche finaliter entscheiden und alle Kirchenämter besetzen. Mochten die Schwierigkeiten noch so abschreckend seyn, mit aller Beredsamkeit, List und Eifer verfolgten sie ihren Zweck. — Aber auch die Bischöfe zu Constantinopel maßten sich den Titel ökumenischer Bischöfe an. Gegen das Ende des 6. Jahrhunderts beschuldigten deshalb die römischen Bischöfe den Patriarchen Johannes Jejunator, daß er beim Gebrauche dieses Titels herrschsüchtige Absichten hege; und als er sich im Jahre 587 auf einer Kirchenversammlung zu Constantinopel den Titel beilegte, erklärte Roms Bischof, Pelagius II., diese Synode, wenn sie gleich vom Kaiser bestätigt war, für strafbar und excommunicirte den Patriarchen. So dauerten die Streitigkeiten über Namen und Titel zwischen Rom und Constantinopel fast bis ins 10. Jahrhundert fort. Erst im Jahre 1224 boten der griechische Kaiser Basilius II. und sein

Patriarch dem Papste Johannes XIX. den Vergleich an: Die Kirche zu Constantinopel solle in ihrem Kirchsprengel die allgemeine heißen, die römische aber in der ganzen Christenheit diesen Namen führen. — Doch fehlte es fortdauernd weder an Eifersucht noch an Widerspruch.

Im ostfränkischen und angelsächsischen Reiche wurde Roms kirchliches Oberregiment zuerst gegründet. In Deutschland war Bonifaz (Winfried) ein mächtiger Beförderer desselben. Seit dem Jahre 728 machte er sich wiederholt mit einem Eide verbindlich, die deutschen Bischöfe zum Gehorsame gegen den Papst durch Eide zu verpflichten. Nicht minder erhöhten und befestigten Missionen in auswärtige Reiche, das Aufdringen der Kirchensprache und des römischen Rituals die Macht der römischen Bischöfe. Als Pipin der Kleine gegen das Ende des 8. Jahrhunderts einen ansehnlichen Landstrich von Italien zum bleibenden (anfänglich freilich nicht unabhängigen Besitze) dem römischen Bischof Stephan II. gab, stieg sein Ansehen als weltlicher Fürst noch höher. Was unter Carl dem Großen nicht gelang, das glückte unter seinen schwachen Nachfolgern Ludwig dem Frommen und Carl dem Dicken desto mehr. Roms Bischöfe maßten sich schon im 9. Jahrhundert ein vormundschaftliches Recht über die Kaiser an. Die ephemeren Besitzer der italienischen Krone wurden von den Römern und einflußreich von dem Papste erwählt. Dennoch ging es den Päpsten mit Errichtung der kirchlichen Monarchie zu langsam. — Nun aber kamen gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts die erdichteten und verfälschten Decretalen der römischen Bischöfe im Pseudo-Isidor zum Vorschein, in welchen es von den Zeiten der Apostel an, bis zu Anfange des 7. Jahrhunderts in so vielen Urkunden mit Nachdruck eingeschärft wurde, daß der römische Bischof der oberste Herr, der Gesetzgeber und Richter der ganzen Welt sei, ohne dessen Genehmigung weder Synoden und Concile, noch die Metropoliten etwas Gültiges veranstalten könnten. Sie wirkten auf das vortheilhafteste für die Hierarchie. Denn sobald diese Sammlung von Kirchengesetzen als ächt angenommen wurde, und öffentliche Auctorität bekam, wurden auch die Grundsätze, welche die Hierarchie erhoben, in den Gemüthern befestigt, da sich nun die Päpste mit allen ihren Ansprüchen auf vorhandene gesetzliche Bestimmungen berufen konnten. Namentlich machte der stolze Bischof Nicolaus I. im Jahre 857 von ihnen Gebrauch. So ward denn im 9., 10. und 11. Jahrhundert das Streben der Päpste, sich von aller Staatsgewalt unabhängig zu machen und das Supremat über sie zu behaupten, immer sichtbarer. Daraus, so wie aus einigem Andern, was noch im 11. Jahrhundert geschah, läßt sich die außerordentliche Macht der Päpste in den folgenden Jahrhunderten erklären. Gehen wir darum über auf den

III) Höchsten Culminationspunct der päpstlichen Macht im 12. und 13. Jahrhundert, und weisen ihren wichtigen Einfluß nach auf kirchliche, wie auf weltliche Angelegenheiten. — Vor und während des von uns bestimmten Zeitraums bestiegen ausgezeichnete Männer den päpstlichen Stuhl. Gregor VII. (Papst von 1073—85), der an Geist und Kraft alle übertraf und den Plan der Weltherrschaft mit bewundernswürdiger Folgerichtigkeit durchzuführen begann; Urban IV., der

durch Gegenpapst Clemens III. mehrere Male aus Rom vertrieben, dennoch 1088—99 mit vielseitigem Einflusse und seltenem Nachdrucke regierte; Alexander III., der während seiner Regierung 1160—81 zwei Gegenpäpste überlebte und den dritten stürzte, die Könige von England und Schottland zum unbedingten Gehorsam in kirchlichen Sachen brachte, sich vom Kaiser Friedrich I. die Steigbügel halten ließ und die Verfassung der Papstwahl fest bestimmte, und Innocenz III., dessen Regierung 1198—1216 das Papstthum auf den höchsten Gipfel der Macht und Würde brachte. Was die Päpste früherer Jahrhunderte nur in einzelnen Fällen versucht hatten, machten diese großen, ihren Zeitgenossen überlegenen Männer durch dreistes Umsichgreifen und beharrliches Fortschreiten in Einem Geiste zur Regel. Zuvörderst übten sie ihren gewaltigen Einfluß aus

a) **auf den Klerus und die Kirche überhaupt.** Sie knüpften die Geistlichkeit des westlichen und mittlern Europa durch die Einführung einer neuen Eidesformel, durch die Nöthigung zum Cölibat und durch die Investitur, welche den Lehnsverband der Bischöfe mit ihren Fürsten trennen sollte, und unter Innocenz III. in willkührliche Verfügungen über kirchliche Würden und Pfründen ausartete, gleich Vasallen und eigenen Beamten mit unauflöslichen Banden an ihren Stuhl. Sie brachten vermittelst ihrer Legaten und Nuntien das bischöfliche Recht der Entscheidung in kirchlichen und Ehesachen und das ausschließende Heiligsprechungsrecht in ihre Gewalt, und gaben der päpstlichen Würde dadurch das Gewicht der einzigen Weihebehörde in der Welt, von welcher alle geistliche Gewalt und Amtsbefugniß ausgehe. Die gesammte Kirche machten sie sich endlich als einzige ausschreibende Vorsitzer der Concilien und Nationalsynoden, deren Beschlüsse nur durch päpstliche Bestätigung gültig werden sollten, und durch die nach und nach immer kühner vortretende Behauptung der Infallibilität oder der Untrüglichkeit ihrer Aussprüche völlig unterthan, und schufen sich durch den klugen Gebrauch der Mönchs- und besonders der Bettelorden, eine geistliche Miliz, die, weil diesen Orden die Inquisition, das Beicht- und Predigtwesen und der öffentliche Unterricht auf Schulen und Universitäten in die Hände fiel, das geschickteste Werkzeug ihrer Politik und eine der stärksten Stützen ihrer Macht geworden ist. Nicht minder war auch in dieser Periode der Einfluß der Päpste wichtig

b) **auf weltliche Angelegenheiten.** Das Gelingen ihrer unumschränkten, geistlichen Oberherrschaft gab ihnen den Muth auch nach der weltlichen Souverainität zu streben. Doch sind die weltlichen Hoheitsrechte des Papstes viel spätern Ursprungs, als die römischen Hofschriftsteller behaupten wollen. Die Schenkung Constantins des Großen betraf kein Landesgebiet, sondern nur einzelne Gebäude und Güter bei Rom; durch Pipins Schenkung erhielt der Papst nur das dominium utile, d. h. die Nutzung der ihm anvertrauten Ländereien, ward aber dadurch Vasall der fränkischen Könige und dann der deutschen Kaiser, welche die landesherrlichen Rechte über das päpstliche Gebiet ohne Widerspruch ausübten und bis in das 12. Jahrhundert keine Papstwahl ohne ihre Bestätigung gelten ließen. Erst Innocenz III. setzte es durch, daß Rom, die Marken und die mathildischen Erbgüter ihm als souverainen Landesherrn 1198 huldigten, womit auch der letzte

Schatten kaiserlicher Gewalt über Rom und den Papst verschwand. Günstige Gelegenheiten hatten dem römischen Stuhle mehrere Königreiche zinsbar gemacht. England befand sich, seit es christlich war, Polen und Ungarn seit dem 11. Jahrhundert, die Bulgarei und Aragonien seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts, das Königreich beider Sicilien, dessen normännische Könige schon Lehnsträger des Papstes wurden, seit 1265, wo Clemens IV. es aus Haß gegen die Hohenstaufen, dem Hause Anjou gab, in dieser Abhängigkeit; ja selbst der Orient würde unter die römische Herrschaft gekommen seyn, wenn der Erfolg der Kreuzzüge, die ohnehin im Abendlande manche den Päpsten vortheilhafte Umordnung des bürgerlichen Wesens und Privateigenthums veranlaßt hatten, weniger vorübergehend gewesen wären. Innocenz III. durfte Könige, z. B. Johann von England, ab- und einsetzen und alle Welt mit seinen Bannstrahlen bedrohen. Kaiser Otto IV. nannte sich von Gottes und des Papstes Gnaden, die Könige hießen des Papstes Söhne und die Furcht vor den Folgen des Interdicts, das er als Statthalter Christi über ungehorsame Fürsten und ihre Reiche aussprach, die Empörungslust der Vasallen, die schlecht geordnete Verfassung der Staaten und die großen Mängel der Gesetzgebung unterwarfen die Regenten jener Jahrhunderte von selbst der Vormundschaft eines Herrn, dessen Hof die Wiege der neuen Staatsklugheit, dessen Macht und Ansehen durch die Waffen des Geistes, unter dem Schutze der öffentlichen Meinung und des Aberglaubens unwiderstehlich war. Nicht mit Unrecht wurde daher das Papstthum seit jener Zeit eine Universalmonarchie genannt, und die Cardinäle als Räthe, die Legaten in den verschiedenen Reichen der Christenheit als Vicekönige, die Erzbischöfe und Bischöfe als Präfecten und Unterpräfecten, die Pfarrer als Polizei und Rentbeamte, und die geistlichen Orden als das stehende Heer des römischen Oberhirten betrachtet, dessen Wink über mehr denn 300,000 in diesen Abstufungen unter die Völker vertheilte, völlig in sein Interesse verwickelte, unbedingt gehorsame, und durch alle Mittel der Religion und des Fanatismus mächtige Diener gebot. Wie schädlich nun auch das Papalsystem auf das religiöse Leben der Völker einwirkte und freie Geistesentwickelung hinderte, so hatte doch dieses Priesterregiment zur Gewöhnung roher Fürsten und Völker an Gesetzlichkeit und christliche Sitten wohlthätig beigetragen, um in einer Zeit, wo Rechte erst entstanden, die Rechtsgründe entlehnen zu können.

IV) Allmähliges Sinken der päpstlichen Macht vom 13. Jahrhundert, und meistens ungünstige Schicksale derselben bis auf unsre Tage. — Frankreich war es, das zuerst mit Erfolg gegen den Papst in die Schranken trat. An Philipp dem Schönen fand Bonifaz, einer der kühnsten und übermüthigsten Päpste, seinen Meister, und seine Nachfolger blieben während der Dauer ihrer Residenz zu Avignon 1307—77 unter französischem Einflusse. Offenbar litt die Selbstständigkeit der Päpste durch den Umstand, daß sie nun an eine bestimmte politische Partei gebunden waren, wenn sie auch die kräftig erworbenen Vorrechte ihres Stuhls noch fortwährend in allen Gegenden der abendländischen Christenheit ausübten. Doch tiefer sank ihr Ansehen, als 1378 neben dem italienischen Papste Urban VI. von den französischen Cardinälen ein Graf von

Genf unter dem Namen Clemens VI. zum Papste gewählt wurde und jeder nicht nur seinen eigenen Einfluß auf die seiner Partei ergebenen Nationen, nämlich der italienische über Italien, Deutschland, England und die nordischen Reiche; der französische über Frankreich, Spanien, Savoyen, Lothringen und Schottland behauptete, sondern auch in eben so unversöhnlichen Nachfolgern fortlebte. Der offene Aemterhandel, die schändlichen Erpressungen und niedere Ränke, worin die meisten dieser Gegenpäpste einander überboten, gaben den Vorläufern der Reformation in England und Böhmen, Wicliffe und Huß, gerechten Grund zu Beschwerden und zu den Forderungen einer Kirchenverbesserung. Zwar gelang es der Kirchenversammlung zu Constanz, das große Schisma durch Absetzung der beiden Gegenpäpste zu endigen; allein der 1417 an ihre Stelle gewählte alleinige Papst Martin V. kam in den Besitz der Rechte und der Macht seiner Vorgänger, ohne die Mißbräuche derselben abzustellen, und selbst die noch deutlichern Reformationsdecrete der Kirchenversammlung zu Basel wurden durch die List und Beharrlichkeit des sich gegen den Willen dieser Concilien behauptenden Eugen IV. aus dem Hause Ursini, der von 1433—47 Papst war, größtentheils unkräftig gemacht. Frankreich gewann er schon 1439 durch die pragmatische Sanction, welche die Freiheiten der gallikanischen Kirche begründete, und durch Unterhandlung mit ihm und seinem Nachfolger, dem als Freund der alten Literatur und Beschützer der gelehrten Flüchtlinge aus Griechenland verdienten Nicolaus V., brachte Aeneas Sylvius als Gesandter Kaiser Friedrich III. 1449 das Wiener Concordat zu Stande. Warum aber darin den Beschwerden der deutschen Nation so wenig abgeholfen und das päpstliche Interesse so sorgfältig wahrgenommen war, merkten die von dem schlauen Unterhändler Aeneas Sylvius zur Annahme überredeten deutschen Fürsten erst dann, als letzterer Cardinal und 1458 unter dem Namen Pius II. selbst Papst wurde. In diesem Concordate hatte der Papst die Bestätigung der Annaten, das Recht die Prälaten zu confirmiren und unter vielen andern Vorbehalten auch die Papstmonate, oder die nicht mehr nach den Erledigungsstellen, sondern nach den Monaten der Erledigung, deren sechs in jedem Jahre ihm vorbehalten waren, mit den Stiftern abwechselnde Verleihung der Pfründen gewonnen. Durch allmählige Ausdehnung dieser an sich schon beträchtlichen Vortheile, die auch andere christliche Reiche unter andern Titeln gewähren mußten, hatten die Päpste es noch im 15. Jahrhundert wieder so weit gebracht, daß ihnen die volle Hälfte der Einkünfte des Occidents unter mancherlei Namen zufloß. Hülfe gegen die Türken war der gewöhnlichste Vorwand, wozu jedoch nur selten etwas von diesen ungeheuern Summen angewendet wurde. Denn theils mußte die Gunst der Parteien in Rom, unter welchen die alten Geschlechter der Colonna und Ursini seit lange her wetteiferten, erkauft werden, theils nahmen die Bedürfnisse der Verwandten so viel weg, daß für daß allgemeine Beste der Christenheit wenig übrig blieb. In der Sorgfalt für seine Familie trieb es kein Papst weiter, als Alexander (1492—1503), dessen Staatskunst der Religion und Moral eben so fremd war, wie sein Leben. Sein Nachfolger Julius II. 1503—13 wandte nicht minder jede Kraft auf politische Händel und den Krieg mit Frankreich, in welchem er sein Heer

ritterlich anführte, aber trotz seiner Kanonen vor Bayard fliehen mußte. Zum Glück für ihn und seinen Nachfolger Leo X. wurde Maximilian durch äußere Umstände, endlich durch seinen Tod gehindert, mit dem Einfalle einer Vereinigung der päpstlichen und der kaiserlichen Krone auf seinem Haupte hervorzutreten.

Durch den Umstand, daß Oestreich, Frankreich und Spanien um die Lombardei und Neapel kämpften, und sich daher wechselsweise um die Freundschaft des Papstes bewarben, hatte dessen politische Bedeutung gegen das Ende des 15. Jahrhunderts von neuem zugenommen, als das nicht mehr zu wehrende Vordringen des Zeitgeistes ein Ereigniß herbeiführte, an welchem Leo's X. Staatskunst scheiterte. Luther, Zwingli und Calvin waren die Herolde, die fast die Hälfte des Occidents vom Papste losrissen. Was frühere Jahrhunderte der Unwissenheit dem Papste zugestanden hatten, bestätigte die tridentinische Kirchenversammlung und die Gesellschaft Jesu (vergl. den Artikel Mönchthum in diesem Bande p. 40 ff.) trat als eine Schutzwehr um seinen Thron, welche die Spuren der Reformation in den katholisch gebliebenen Staaten zu vertilgen, und was in Europa verloren worden war, durch Missionen unter den Heiden zu ersetzen strebten. Doch weder diese neue Stütze, noch die Staatskunst schlauer Päpste, wie Clemens VII., Medici, 1523—34, den des Kaisers General, Karl von Bourbon, 1527 in die Engelsburg trieb, und Paul III., Farnese, 1534—49, der seinem Hause Parma und Piacenza erwarb, noch die mönchische Kirchlichkeit Pauls IV., Caraffa, 1555—59, noch die Mäßigung Pius IV., Medici 1559—66, der sich bis zur Verwilligung des Kelches für die hussitischen Böhmen herabließ; oder die Anmaßung und Härte Pius V. 1566—79, der durch seine, des stolzen Dominikaners und wüthenden Ketzerrichters, der er vorher gewesen, vollkommen würdige Nachtmahlsbulle (In coena Domini) Fürsten und Völker empörte, obgleich seine rauhe Sittenstrenge ihm zur Ehre der Heiligsprechung verhalf; ferner die gemeinnützige Thätigkeit Gregors XIII. 1572—85, welcher der Welt den verbesserten (Gregorianischen) Kalender gab, oder die Regentengröße und Weisheit Sixtus V. 1585—90; das Glück Clemens VIII., Aldebrandini, 1592—1605, der 1597 Ferrara zum Kirchenstaate schlug, noch endlich die Gelehrsamkeit Urbans VIII., Barberini, 1623—44, der Urbino dazu brachte und die Bewegung der Erde um die Sonne von Galilei abschwören ließ, — vermochte das alte Ansehen eines Thrones wieder herzustellen, auf dem in der Regel nicht die Religion, sondern die Politik des Eigennutzes und der Herrschsucht, und im 16. Jahrhundert auch meist der Schwäche und Beschränktheit regierte. Vergebens erneuerte man in Rom die Sprache Gregors VII. und Innocenz III.; auch in katholischen Staaten wurde der Unterschied der kirchlichen Angelegenheiten von den politischen schon deutlich genug begriffen, um die Einschränkungen des päpstlichen Einflusses auf die letztern zu mißbilligen. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wurde kein deutscher Kaiser mehr vom Papste gekrönt; die Fürsten, die ihm seine Politik abgelernt hatten, entzogen sich seiner Vormundschaft, die Nationalkirchen gewannen ihm Freiheiten ab, die er vergebens streitig machte, und der westphälische Friede, den der heilige Stuhl nie anerkannt hatte, gab einer Duldung, die mit den Grund=

lehren des Papismus in gradem Widerspruche steht, eine öffentliche, von allen europäischen Mächten verbürgte Geltung. Unter solchen Umständen konnte nicht mehr von Erweiterung der päpstlichen Macht, sondern nur von Anstalten gegen ihren gänzlichen Verfall die Rede seyn, und der Statthalter Christi der, da er anfing, sich den Knecht der Knechte zu nennen, Herr aller Herren ward, mußte sich nun in die Rolle eines Unterdrückten fügen. Der Jansenismus raubte ihm einen bedeutenden Theil der Niederlande, seine Bullen galten außer dem Kirchenstaate nichts mehr ohne die Genehmigung der Könige, die Abgaben aus fremden Reichen gingen immer sparsamer ein, in Frankreich und bald auch in Deutschland wurde er das Ziel des Witzes, und die würdigen Männer, die den heiligen Stuhl im Laufe des 18. Jahrhunderts zierten, der gelehrte Lambertini 1740—58, und der aufgeklärte Ganganelli 1769—74 mußten die Schuld ihrer Vorfahren büßen, und sich die Achtung, die diese ertrotzt hatten, durch Geduld, Nachgiebigkeit und persönliche Verdienste sich zu erhalten suchen. Schlimmer ging es ihren Nachfolgern. Pius VI. 1775—98 wurde nach bittern Erfahrungen von den Schritten der Aufklärung, gerade als der Tod Josephs II. ihm neue Hoffnungen gab, Zeuge von der Revolution, welche die französische Kirche von ihm losriß und ihn seiner Staaten beraubte. Pius VII. 1800—23 mußte seine persönliche Freiheit und den Besitz des verkleinerten Kirchenstaates durch ein zweideutiges Concordat mit Bonaparte und durch schmähliche Erniedrigungen erkaufen, um 1809 beides zu verlieren.

Er verdankte seine Wiederherstellung im Jahre 1814 nicht seinem gegen Napoleon geschleuderten Bannstrahle, sondern der Verbindung der weltlichen Mächte, unter welchen zwei Ketzer (England, Preußen) und ein Schismatiker (Rußland) sich befanden. Gleichwohl erneuerte er nicht nur die Inquisition, den Jesuiter- und andere geistliche Orden, sondern auch Forderungen und Grundsätze, die den liberalen Ideen und Beschlüssen seiner Befreier entgegen waren. Durch den Cardinal Consalvi protestirte er am 14. Juni 1815 gegen die Wiener Congreßbeschlüsse, welche Avignon, Ferrara und die secularisirten Besitzungen der katholischen Kirche in Deutschland betrafen. Ziemlich deutlich sprach sich in seiner ganzen Regierungsweise die Absicht aus, den Geist des 11. und 12. Jahrhunderts zurückzurufen, und die Hauptmaxime des römischen Hofes, von seinen Behauptungen und Ansprüchen nie das Mindeste aufzugeben, sondern nur die gelegene Zeit abzuwarten. Im gleichen Geiste regierten Pius VII., Nachfolger, Leo XII., Annibale della Genga, 1823—29, Pius VIII., 1829—31, und Gregor XVI., Mauro Capellari, geboren den 18. September 1765 zu Belluno im Gebiete der Republik Venedig, der am 3. Februar 1831 zum Papste erwählt ward. Leo XII. erwählte ihn zum Vorstand des Collegiums der Propaganda und verlieh ihm 1825 die Cardinalswürde. In der vielbewegten Zeit, an dem Tage, wo in Modena ein offener Aufstand erfolgte, der in den folgenden Tagen mit reißender Schnelligkeit um sich griff, auf den päpstlichen Stuhl erhoben, war er keinen Augenblick verlegen um die zu ergreifenden Maßregeln. Umsichtig, sich in die Zeit zu schicken, waren kaum die drohendsten Gefahren beseitigt, als er mit Verordnungen und Bullen hervortrat, welche dem

Geiste der Nachtsmahlbulle verwandte Grundsätze enthielten, und in jeder Wendung die Absicht verriethen, den Geist, der die Reformation hervorgerufen, anzugreifen und jedes Aufstreben der Völker zu benutzen, um die Fürsten zum gemeinsamen Widerstand gegen höhere Geistesentwickelung zu reizen. In dem Augenblicke, wo der Verfasser dieß schreibt (Januar 1838), sah sich die preußische Regierung genöthigt, den widerspenstigen Bischof von Cöln, Freiherrn Droste zu Vischering, gewaltsam von seinem Amte zu entfernen, über welche Maßregel der Papst in einem öffentlichen Schreiben sich sehr bitter erklärt. Noch ist der genannte Erzbischof in gefänglicher Haft, und die Zeit muß lehren, wie dieser Kampf der preußischen Regierung mit dem päpstlichen Stuhle wird ausgekämpft werden.

Der Verfasser kann sich nicht enthalten im Auszuge die originelle und characteristische Schilderung mitzutheilen, die man in Spittlers Geschichte des Papstthums über die Gründung, das Wachsthum und das allmählige Sinken der päpstlichen Monokratie im Abendlande findet. Was wir in allgemeinen Umrissen dargestellt haben, theilt er in sechs Perioden und bezeichnet den Geist jeder einzelnen nach der ihm eigenthümlichen Darstellungsweise also:

Erste Periode. (Vier erste Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung.) Der Papst ist nicht viel mehr, als der Pfarrer, Superintendent der Kirche von Rom. Man sieht noch gar nicht, daß so etwas daraus werden könne, was es nachher ward. Ein Knabe ohne große Hoffnung in dieser Periode, daß er je zum Manne werden würde.

Zweite Periode. (Vom Ende des 4ten bis zum Ende des 8. Jahrhunderts.) Der Knabe wächst allmählig heran. Es glückt ihm hie und da einen der Streiche zu machen, die den künftigen Mann ankündigen; aber ein paarmal leidet er dafür Züchtigungen, daß man glauben sollte, die Lust zu weitern Versuchen würde sich verlieren. Was wäre aus dem armen, bald nachher so trotzigen Bischof geworden? Vielleicht ein Hofcaplan Sr. lombardischen Majestät, wenn sich nicht der Räuber der fränkischen Krone, **Pipin**, seiner angenommen hätte.

Dritte Periode. (Vom 8ten bis zu Ende des 11ten Jahrhunderts.) Indeß die Religionslehre selbst das unkennbarste Gewebe elender Spitzfindigkeiten und abergläubischer Gebräuche wird, erscheint mit dem unerwartet glücklichen Erfolge der Schwärmer aus Mecca. Der Bischof von Rom, weil seine Nebenbuhler durch Muhameds Glück fast ganz entkräftet sind, wächst und steigt ununterbrochen höher, theils unter dem Schutze der Pipinischen Usurpatorsfamilie, theils auch von Zufällen begünstigt, welche nicht das Werk seiner Politik waren. So wie überdieß durch Mönche, Handelsverkehr und Aufklärung genauerer Zusammenhang unter den verschiedenen europäischen Reichen entsteht, bekommt er seine Wirkungssphäre. Nicht an der innern Kraft, blos an den Communicationslinien hatte es ihm bisher gefehlt. Der Papst entschlüpft allmählig dem Ei. — Die Unruhen des fränkischen Reichs begünstigen seine Existenz. Das Unglück der orientalischen Kirche, die unter dem Drucke der Araber und Türken seufzt, verschafft ihm manchen Zuwachs, indeß er außer Italien oft fast angebetet wird, wird er in Italien oft todtgeschlagen, und auch jene Anbetung hat ihre Perioden. Europa war in dieser Zeit ungefähr auf der Stufe der Aufklärung, daß es, ohne den Widerspruch zu fühlen,

den Vicegott manchmal peitschte, wie der Kamtschadale seinen Götzen prügelt, wenn er glaubt, er habe ihn nicht erhört.

Vierte Periode. (Das 12te und 13. Jahrhundert.) Dieß ist die Zeit der vollkommen blühenden Macht des Papstes. Derjenige, welcher in der Mitte dieser Periode regierte, hat dieselbe aufs Höchste gesteigert, Innocenz III.

Fünfte Periode. (Das 14te und 15. Jahrhundert.) Trübselige Zeiten bis auf den Einbruch der großen Reformations=Calamität. Der Papst ist lange Zeit im Dienste des Königs von Frankreich, und es war ein saurer Dienst, den der heilige Vater seinem erstgebornen Sohne thun mußte. Der arme Papst! Er muß sich in dieser Periode auf Geldschneiderei legen, in der That aus Bedürfniß und weil er an ein gutes Leben gewöhnt war. Einen solchen kostbaren Menschen zu erhalten, war im 13. Jahrhundert für Europa theuer genug. Nun kamen ihrer bald zwei, bald ihrer drei auf. Man war genöthigt eine völlige Reduction und Cassation mit ihnen vorzunehmen; aber der, den man endlich für passabel erklärte, besserte sich doch nicht. So lange es blos dem Dogma galt, und das Verderben blos theologisch ist, leiden es die Könige geduldig. Als aber die Päpste zu begierig den Unterthanen das Geld nehmen und als es bald der Päpste mehrere giebt, da fängt man an Versuche zu machen, ob die Fesseln abgeworfen werden können. Johann XXI., Synode von Costnitz.

Sechste Periode. (Von Luther bis auf Joseph II. von 1517—1782.) Ein Augustinermönch zu Wittenberg bringt mit Gottes Hülfe zu Stande, was Kaiser und Könige nicht vermochten. Er verführt dem Papste den größten Theil seiner Unterthanen; aber dieser sichert sich durch tausend krumme, fromme und unfromme Künste der übrigen noch mehr. Die Synode von Trient soll den alten Schaden heilen, aber der Schade selbst wird dadurch nur krebsartiger. Die Franzosen sprechen zwar viel davon, wie sie nicht verbunden wären, dem Papste zu gehorchen; aber es war nur ein Prolog zu ihrer unterthänigen Sclaverei. Seitdem die Jesuiten begraben sind, mag der Papst auch sein Testament machen, und unser jetziger Kaiser Joseph II. hat ihn der Mühe überhoben, den schicklichen Zeitpunct zur Verfertigung desselben festzusetzen.

Bei dieser Gelegenheit kann sich der Verfasser nicht enthalten, Historiker zu warnen, aus den Ereignissen ihrer Zeit Vaticinien auf die Zukunft zu stellen. Hätte Spittler unsre Zeit erlebt, er würde sich überzeugen, daß der Papst noch immer nicht geneigt sei, ein Testament in dem Sinne zu machen, wie Spittler im Zeitalter Josephs meinte, daß es der Papst werde machen müssen. Etwas Aehnliches ist auch Tzschirner, dem geistvollen Fortsetzer der Schröckh'schen Kirchengeschichte, begegnet. Er war ein Zeitgenosse des mächtigen Napoleons und erlebte den Zeitpunct, wo der Papst aus der Reihe weltlicher Fürsten gedrängt und zu einem bloßen Bischofe herabgewürdigt wurde. Er schildert jenes Ereigniß auf folgende, auch der oratorischen Schönheit nicht ermangelnde Art: „So trat der Papst aus der Reihe „europäischer Fürsten heraus und ward genöthigt sich mit der Würde „des ersten Bischofs seiner Kirche zu begnügen. Die Zeit bauete sein „Reich, die Zeit hat es wieder zerstört; denn sie schafft sich, was sie „bedarf und streift veraltete Formen ab, wie ein langgebrauchtes

„Gewand. Das Fundament seines Reichs, der Glaube an die über=
„natürliche Gnadenfülle des Nachfolgers Petri und an seine Gewalt
„zu binden und zu lösen, war längst erschüttert, ein zusammensinken=
„des Gebäude wurde es nur noch von morschen Säulen gestützt, längst
„sah man seinem Falle entgegen. Darum erregte sein endlicher Unter=
„gang nicht Staunen und Verwunderung, noch lebhafte Theilnahme.
„Die Katholiken trauerten nicht, die Protestanten freueten sich nicht,
„Niemand versuchte es, seinen Fall aufzuhalten, und, gewöhnt an den
„Anblick untergehender Reiche, sah man mit Gleichgültigkeit das Un=
„vermeidliche geschehen. Als man aber erfuhr, daß der unglückliche
„Papst unter einer starken Bedeckung von Cavallerie und Gensd'armes
„über Florenz und Turin nach Grenoble im südlichen Frankreich abge=
„führt worden war, da mußte man das Loos derer beklagen, in denen
„die alten Formen untergehen."

Tzschirner selbst erlebte es noch, daß seine historischen Combina=
tionen auf die Zukunft übergetragen, ihn getäuscht hatten. Jedoch
blieb sein Glaube fest, daß das Papstthum mit seinen eigenthümlichen
Grundsätzen im Kampfe mit der fortschreitenden Zeit dennoch unterge=
hen müsse. Unsere Zeit mit dem oben erwähnten Ereignisse des Erz=
bischofs von Cöln giebt dieser Ansicht neues Interesse.

V) Vergleichender Rückblick auf die morgenländische Schwesterkirche und ihren gegenwärtigen Zustand. — Wenn im Abendlande ein glücklicher Umstand nach
dem andern die Macht Roms von Zeit zu Zeit steigerte, wenn selbst
ungünstig scheinende Ereignisse, wie der Einfall roher Barbaren in
Italien, den päpstlichen Einfluß erhöhte und kluge Inhaber des heiligen
Stuhls die Zeitereignisse zu benutzen verstanden; so finden wir von
allem diesen das Gegentheil im Morgenlande. Extensiv verlor die grie=
chisch=orientalische Kirche durch große allgemeine Calamitäten. Zu
ihrem Gebiete gehörten bis in das 7. Jahrhundert außer Ostillyrien,
dem eigentlichen Griechenlande mit Morea und dem Archipel, Klein=
asien, Syrien mit Palästina, Arabien, Aegypten und zahlreiche Ge=
meinden in Mesopotamien und Persien. Allein durch die Eroberungen
Muhameds und seiner Nachfolger verlor sie seit 630 fast alle ihre Pro=
vinzen in Asien und Afrika und selbst in Europa wurde die Zahl ihrer
Anhänger durch die Türken im 15. Jahrhundert beträchtlich vermindert.
Es bildete sich durch den mit Feuer und Schwert verbreiteten Islam
gegen frühere Jahrhunderte gerechnet gleichsam eine neue christlich=
kirchliche Geographie und Statistik. Es war daher nur eine theilweise
Entschädigung, daß der griechischen Kirche mehrere slavische Völkerschaf=
ten, und besonders die Russen, zufielen, welche der Großfürst Wladi=
mir der Heilige 988 zur Annahme des griechischen Glaubens nöthigte.

Eben so wenig erhob sich auch intensiv die griechisch=katholische
Kirche, man mag nun dieß Wort auf den besondern Einfluß des Kle=
rus im Staate oder auf die theologische Gelehrsamkeit und religiöse
Verstandes= und Herzensbildung der griechischen Kirchengenossen bezie=
hen. An ehrgeizigem Aufstreben der Patriarchen hat es in frühern
Jahrhunderten zwar auch nicht gefehlt; aber nie erlangten sie den Ein=
fluß, wie der Bischof von Rom. (Vergl. den Artikel Patriarch.) Auch
waren bei den äußern Unfällen, die den Orient erschütterten, die Kir=

chenobern mehr auf das Erhalten des Wenigen beschränkt, als daß sie auf Erweiterung ihres Einflusses hätten denken können. In ein untergeordnetes, ja drückendes Verhältniß gerieth die griechische Kirche durch die türkische Botmäßigkeit und auch die Staatsgewalt in der russisch-griechischen Kirche hat es verstanden, das Ansehen des Klerus für sich unschädlich zu machen. Die höchste kirchliche Würde, die Patriarchenwürde (s. den Artikel Patriarch) in der griechischen Kirche, hob Peter der Große auf, weil sie der Patriarch Nikon (gestorben 1681) angeblich gemißbraucht hatte, indem er unter die nach Adrians Tode 1702 zur Wahl eines neuen Patriarchen versammelten Bischöfe mit den Worten trat: „Ich bin neuer Patriarch!“ und 1721 das ganze Kirchenregiment seines Reichs einem Collegium von Bischöfen und weltlichen Räthen unterwarf, das erst zu Moskau, jetzt zu Petersburg, seinen Sitz hat. Es ist darum auch der politische Einfluß der griechischen Geistlichkeit von dem 7. Jahrhundert abwärts nie bedeutend gewesen, und ist es auch in diesem Augenblicke nicht.

Auch die wissenschaftliche Bildung des Klerus, wie wir mehrmals in diesem Handbuche zu zeigen Gelegenheit hatten, steht auf einer niedern Stufe. In der Dogmatik ist man genau genommen bei Johannes Damascenus geblieben, und der Kultus und das Klosterleben in dieser Kirche hat eine gewisse erstarrte Form angenommen, über welche bei der eingerissenen Unwissenheit des Klerus und des Volks mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit gewacht wird. Der Gottesdienst der griechischen Kirche bleibt fast ganz bei äußern Gebräuchen stehen; Predigt und Katechese machen den geringsten Theil davon aus. In der Türkei predigen nur die höhern Geistlichen und in Rußland war unter dem Zaar Alexei im 17. Jahrhundert das Predigen sogar streng verboten. Die Liturgie besteht übrigens außer der Messe, welche als die Hauptsache betrachtet wird, im Vorlesen von Schriftstellen, Gebeten und Heiligenlegenden, und im Hersagen von Glaubensbekenntnissen oder Sprüchen, welche der Liturg oder Priester anfängt und das Volk im Chor fortsetzt und beendigt. Die Klöster folgen mehrentheils der strengen Regel des heiligen Basilius. Beobachtende Reisende selbst noch in der neuesten Zeit können darum den Mangel der religiösen Volksbildung in der griechischen Kirche nicht traurig genug schildern. Es dürfte übrigens interessant seyn, noch zu vernehmen, wie sich die Ansicht von dem Papstthume in der römisch-katholischen Kirche selbst in unsern Tagen gestaltet hat, nachdem es durch die großen Ereignisse nach dem Sturze Napoleons wieder ins Leben trat. Wir führen daher auch zum Schlusse dieses Artikels an:

VI) Eine Stimme aus der römisch-katholischen Kirche selbst, welche Ansicht man noch jetzt in derselben vom Papste zu hegen pflegt. — Unsre Nachricht darüber ist entlehnt aus dem mehrmals angeführten Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie von Dr. Andreas Müller, Domvikar zu Würzburg. Erschien zu Würzburg 1831 Artikel Papst. — Der Verfasser erklärt sich also:

Papst ist das Oberhaupt der katholischen Kirche, der Mittelpunct der Glaubenseinheit, der Nachfolger des heiligen Petrus, der Stellvertreter

Christi auf Erden und das Organ des gesammten Lehr- und Hirtenamtes in der katholischen Kirche. Ein allgemeines Oberhaupt ist schon nach der Natur und der Verfassung der Kirche nothwendig. Nach der Lehre der Katholiken ist dieß auch, und zwar nicht vermöge blos menschlicher, sondern göttlicher Einrichtung in dem Primate Petri, welchen Jesus diesem Apostel, Mt. 16, 18. und Joh. 21, 15., mit dem Rechte der Nachfolge übertragen hat, wesentlich begründet.

Die Rechte des Papstes zerfallen in **wesentliche** (jura primigenia), welche entweder auf göttlicher Anordnung beruhen, oder mit dem Primate verbunden werden, oder die zur Erreichung des Zwecks desselben — zur Erhaltung der Einheit im Glauben und in der Verfassung nothwendig sind — und in **zufällige** (jura accessoria oder secundaria), die zwar nicht unmittelbar mit dem Primate zusammenhängen, noch vom Anfange an mit demselben verbunden waren, aber doch theils durch einen Zusammenfluß verschiedener Umstände erworben worden sind, theils auf Gewohnheiten, Vorbehalten und Praxis beruhen.

I) Die wesentlichen Rechte des Papstes sind:

1) Das Recht zu fordern, daß alle Kirchen der Christenheit mit ihm als dem Mittelpuncte der Einigkeit in steter Vereinigung stehen und darin bleiben.

2) Das Recht der Oberaufsicht zur Erhaltung der Einigkeit im Glauben, in der Sitten und in der allgemeinen Disciplin. Daher das Recht, auf die Kirchenverfassung und auf die bestehenden Canones und Anordnungen gegründete Vollzugsconstitutionen zu geben, so wie das Recht auf Besorgung der äußern Kirchenangelegenheiten, und auf Ordnung derselben durch Abschließung von Concordaten mit den weltlichen Mächten.

3) Das Recht, von allen Bischöfen und Kirchenvorstehern über die Glaubens- und Sittenlehre, wie über alle auf die Einigkeit der Kirche sich beziehenden Angelegenheiten Berichte abzufordern. Da es eine wesentliche Pflicht des Kirchenoberhauptes ist, für die Erhaltung der Einigkeit der Kirche zu sorgen, so muß dasselbe auch genau den Zustand der Christenheit kennen, um die Hindernisse beseitigen zu können, welche der Kircheneinheit entgegenstehen. Dieses Recht stellte selbst Febronius nicht in Abrede. Beispiele von Relationen der Bischöfe an den Papst kommen schon in den ersten christlichen Jahrhunderten vor. So berichteten die numidischen und afrikanischen Bischöfe (236) über die von ihnen gefaßten Concilienbeschlüsse an Stephan I.; eben so erstatteten die Väter des Concils von Arles (314) an den Papst Sylvester, und jene des Concils von Sardica an den Papst Julius I. Berichte.

4) Das Recht, Legaten und Nuntien zu schicken, welches gleichfalls aus der Obsorge der Kircheneinigkeit fließt. Denn da Relationen nicht immer vollständig genug sind, oder, wenn Parteien entstehen, sogar entstellt seyn können, so wird es oft nöthig, Legaten in die Provinzen abzuschicken, um die obwaltenden kirchlichen Angelegenheiten im Namen des Papstes an Ort und Stelle besorgen oder ordnen zu lassen.

5) Das Recht, allgemeine Concilien zusammen zu berufen, auf

denselben den Vorsitz zu führen, dann deren Beschlüsse zu bestätigen, so wie auch selbige zu promulgiren und zu exequiren.

6) Das Recht, bei entstandenen Glaubensstreitigkeiten provisorische, dogmatische Entscheidungen zu geben. Hier können nämlich nicht sogleich Concilien zusammen berufen werden; es kann daher das Kirchenoberhaupt in Nothfällen, um die Glaubenseinigkeit zu erhalten, innerhalb der durch die heilige Schrift, Tradition und allgemein anerkannten Kirchensatzungen festgesetzten Grenzen provisorische, allgemeine Decrete erlassen; dogmatische Kraft erhalten aber solche erst dann, wenn die Uebereinstimmung der Kirche hinzugekommen ist. So traf der Papst nach der Säkularisation in Deutschland provisorische Anordnungen, wobei sich derselbe nach der allgemeinen Kirchenlehre und den canonischen Satzungen, oder, wie das baiersche Concordat sich ausdrückt: juxta canones nunc vigentes et praesentem ecclesiae disciplinam sich benahm.

7) Rücksichtlich der Gewähr der Kirchengesetze steht dem Papste vermöge des Primats das Recht zu, zu wachen, daß dieselben in voller Kraft erhalten und befolgt werden. Das Kirchenoberhaupt kann diesemnach die Kirchenvorsteher zur Erfüllung ihrer geistlichen Amtspflichten anhalten und als Custos oder Vindex Canonum rein kirchliche Mittel da anwenden, wo es die Aufrechthaltung der Canonen erfordert. Eine Folge dieses Rechts ist

8) das Devolutionsrecht, vermöge dessen der Papst die Fahrlässigkeit der Kirchenvorsteher in Erfüllung ihrer oberhirtlichen Pflichten, unter Beobachtung der hierarchischen Stufenfolge, ergänzen kann.

9) Das Recht, Jene, welche sich von ihren Kirchenvorstehern in ihrem geistlichen Verhältnisse gekränkt glauben, kirchlich zu schützen; desgleichen das Recht, in reingeistlichen Sachen Appellationen anzunehmen, wonach die Berufung an den Papst in letzter Instanz geht. Jedoch werden meist auf besonderes Ansuchen salvo jure summi Pontificis judices in partibus vom Papste ernannt, welche als päpstliche Bevollmächtigte dieses Recht ausüben.

10) Das Recht, in Befolgung der Kirchengesetze, wenn es die Nothwendigkeit erheischt, oder wenn ein besonderer Nutzen zu erwarten ist, zu dispensiren.

11) Das Recht, die Kirche und Bischöfe bei Verletzung ihrer Rechte zu vertreten.

II) Die zufälligen Rechte des Papstes sind:

1) Das Recht der Bischöfe in Folge des Informativ- und Definitivprozesses zu bestätigen und gültige Postulationen zuzulassen, wie auch die Bevollmächtigung zum Antritte und zur Ausübung des bischöflichen Vorsteheramts zu ertheilen. Dieses Recht übten ehemals die Metropoliten aus, durch Gewohnheit aber wurde es ein päpstliches Reservat.

2) Das Recht, die Cardinäle zu ernennen.

3) Die Bischöfe auf andere Sitze zu versetzen, so wie auf ein geschehenes Ansuchen die Uebersetzungen solcher um eines besondern kirchlichen Nutzens willen zu gestatten.

4) Das Recht, bischöfliche Coadjutoren zu setzen oder auf geschehenen Vorschlag solche zu bestätigen.

5) Die Abdankungen und Resignationen der Bischöfe anzunehmen.

6) Das Recht, erledigte Bisthümer oder Bezirke, wo Gläubige, aber keine Bischöfe sind, durch apostolische Vikare verwalten zu lassen.

7) Das Recht, die Bischöfe nach vorhergegangener Untersuchung, welche in der Regel der Metropolit, und wenn es diesen selbst betrifft, ein anderer vom Papste ernannter Synodalrichter leitet, ihrer Würde zu entsetzen.

8) Das Recht, neue Bisthümer zu errichten oder bestehende zu theilen oder zu vereinigen. Gegenwärtig werden diese Angelegenheiten im Benehmen mit den obersten Staatsbehörden eines jeden Landes beschäftigt.

9) Das Recht, den Bischöfen vor ihrer Consecration den Eid der Treue und des Gehorsams abzufordern.

10) Das Recht der Selig= und Heiligsprechung.

11) Das Recht, von den päpstlichen Vorbehalten zu absolviren.

12) Das Recht, von den Ordensgelübden und dem Cölibate zu entbinden.

13) Das Recht, geistliche Orden einzuführen, zu bestätigen oder aufzuheben. Jedoch kann ebenfalls dieß nur im Einverständnisse mit der Staatsregierung geschehen.

14) Das Recht, den Erzbischöfen oder auch gewissen Bischöfen das Pallium zu verleihen.

15) Das Recht, reservirte Benefizien nur mit landesherrlicher Genehmigung zu vergeben, was aber auch rücksichtlich auswärtiger Kirchenpfründen concordatmäßig zustehen kann.

16) Das Recht, Ablasse zu ertheilen und Annaten und Taxen zu erheben.

17) Das Recht, den Bischöfen die sogenannten Quinquennal-Fakultäten, wie auch ihnen das Recht zu gewissen Dispensationen, Absolutionen und Entscheidungen zu ertheilen.

18) Das Recht, allgemeine kirchliche Festtage anzuordnen, abzuändern oder abzuschaffen.

19) Das Recht, die Reliquien der Heiligen zu prüfen und ihre Aussetzung zu gestatten.

20) Die oberste Leitung der Missionsanstalten. Endlich gehört auch hierher

21) das Recht, gewisse wichtigere Gegenstände, causae majores genannt, sich allein vorzubehalten. — Außerdem hat man auch dem Papste

III) **gewisse Ehrenrechte** zugestanden:

a) den Vorzug der Weihe und den Vorrang vor übrigen Bischöfen und kirchlichen Personen, weß Namens und Standes sie immer seyn mögen;

b) besondere Ehrennamen und Titulaturen; } vgl. darüber die Ein-
c) die päpstliche Kleidung; } leitung zu diesem Art.

d) Zu den besondern Ehrenbezeugungen gehören die Gesandtschaften, welche theils die Regenten sowohl in kirchlichen als auch in politischen Angelegenheiten, da der Papst auch Regent vom Kirchenstaate ist, am päpstlichen Hofe unterhalten, theils dem neuen Papste zur Versicherung ihrer Ergebenheit und Treue zuzusenden pflegen; dann der feierliche Empfang mit Prozessionen vom Klerus und Volke, wie

die Erwähnung seines Namens im Meßcanon und in öffentlichen Gebeten.

IV) **Weitere besondere Rechte des Papstes sind:**

a) Als Patriarch des Occidents übt er über die Kirchen desselben patriarchalische Rechte.

b) Als Exarch oder Primas von Italien hat er über die italienischen Bischöfe die exarchalischen Rechte;

c) als Erzbischof der suburbanischen Provinzen übt er die erzbischöflichen Rechte, und

d) als Bischof von Rom die bischöflichen Rechte über die römische Diöcese aus.

e) Der Papst ist auch vermöge seiner ihm zuständigen Weltlichkeiten und nach seinem eigenen Staatsgebiete Regent, und es stehen ihm nach dieser Eigenschaft die weltlichen Hoheitsrechte im Kirchenstaate zu.

Die Gewalt des Papstes nach seiner Eigenschaft als Kirchenoberhaupt ist eine geistliche; er bedient sich daher zur Durchsetzung geistlich-kirchlicher Zwecke nur canonischer Strafen.

Während der Erledigung des päpstlichen Stuhls verwalten die Cardinäle den Kirchenstaat in der Art, daß der Ordnung nach täglich drei neue Cardinäle, nämlich ein Cardinal-Bischof, ein Cardinal-Priester und ein Cardinal-Diacon in die Verwaltung eintreten. In die eigentlichen Rechte des Primats, wie in die päpstliche Jurisdiction können sie sich nicht einmischen, weil diese persönlich sind. Nur im höchsten Nothfalle ist eine Ausnahme zulässig.

13.

Parabolanen
in der frühern christlichen Kirche.

Literatur. Bingh. origines eccles. Vol. II. l. III. c. 9. §. 1—4. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer p. 140. — Schmidts Kirchengesch. 3. Thl. p. 73 und 74. — Jo. Christ. Harenberg de parabolanis vet. eccl. christ., quorum in codice Theod. Justinian. contracta injicitur mentio. Brunsvici 1748. 4. Steht auch in den Miscell. Lips. 1750. (Hier werden sehr unwahrscheinlich die Parabolanen für Aerzte gehalten.) Du Fresne glossorium ad Scriptores mediae et infimae latinitatis bei dem Worte parabolani und Suiceri thesaur. eccles. ebenfalls unter dem Worte *παραβολάνοι*.

Zu dem niedern Klerus rechnete man an einigen Orten auch die sogenannten Parabolani, Krankenwärter, deren man sich besonders in Zeiten bediente, wo pestartige Krankheiten herrschten. — Wann sie aufgekommen sind, läßt sich nur vermuthen, nicht aber genau bestimmen. Zuerst werden sie öffentlich erwähnt in den Gesetzen des jüngern Theodosius, doch so, daß man schon ihr früheres Vorhandenseyn daraus abnehmen kann. Wahrscheinlich ist auch ihr Ursprung auf die Zeiten Constantins des Großen zurückzuführen. — Ungezwungen läßt sich der Name von *παράβολος*, audax, temerarius, ableiten, indem dergleichen Krankenwärter Leute seyn mußten, welche bei ihren Verrichtungen die wahrscheinliche Todesgefahr nicht fürchten durften. So erklärt es auch Duaren. de Minist. et Benefic. l. 1. c. 19. Parabolani ideo fortassis dicebantur, quia *παράβαλον ἔργον* tractabant, i. e. rem periculi et discriminis plenam. Auch die Pestärzte hießen parabolani oder parabolarii. Damit stimmt nicht minder der Sprachgebrauch bei Profanscribenten überein, welche das Wort *παράβολος* von denjenigen brauchten, die, wenn keine Missethäter vorhanden waren, bei öffentlichen Schauspielen mit wilden Thieren kämpften, und dazu besonders erkauft und genährt wurden. Socr. h. e. l. 7. c. 22, Analog ist es in diesem Sinne dem lateinischen bestiarius. Mit Rücksicht auf diesen Sprachgebrauch erklären auch Manche Phil. 2, 30. — Als Kleriker werden sie besonders in Alexandrien erwähnt, wo sie aus den niedern Volksclassen erwählt wurden. Die Bischöfe und die übrigen Lehrer bedienten sich ihrer bei Pestkrankheiten, um die Armen und Kranken der Kirche zu verpflegen. Aus dem ephesinischen Concil

449 erhellt, daß auch zu Ephesus dergleichen Parabolanen vorhanden waren. Einige Beispiele zeigten jedoch, daß sie als dem Klerus angehörig und wahrscheinlich genau mit dem Interesse der Bischöfe verbunden, sehr gefährlich für die bürgerliche Ruhe werden konnten. Bei den Streitigkeiten, die in Alexandrien zwischen dem Bischofe Cyrillus und dem kaiserlichen Gesandten Orestes sich entspannen, machten sie sich sehr berüchtigt, so wie auch auf der Räubersynode zu Ephesus. Daher hatte schon Theodosius im Jahre 416 ein Gesetz gegen sie erlassen, worin verordnet wurde, daß sie nicht mehr zu den Klerikern gerechnet werden sollten, ihre Zahl solle auf 500 beschränkt seyn und man solle nicht reiche Leute, sondern nur arme dazu nehmen. In einem spätern Gesetze vom Jahre 418 wurde ihre Anzahl auf 600 festgesetzt, und ihre Wahl dem Bischofe überlassen; auch wurden sie angewiesen, seinen Befehlen zu gehorchen. Cod. Theodos. l. 16. tit. 2. de episc. leg. 42 seqq., auch hernach im Codice Justinianco l. 1. tit. 3. de episcop. leg. 18. Ihre Spur verliert sich jedoch bald wieder, und in der Folgezeit möchten etwa eine, wiewohl entfernte, Aehnlichkeit mit ihnen haben die sogenannten Pestgesellschaften, die ihre eigenen Prediger, Aerzte, Leichenbestatter und dergleichen hatten.

14.

Patriarch.

I. Name und Begriff. II. Wann und durch welche Veranlassung sich die Patriarchenwürde gebildet habe. III. Vorrechte und Amtspflichten der Patriarchen. IV. Orte, wo sich die Patriarchenwürde in ausgezeichnetem Ansehen erhielt. V. Von den Patriarchen unabhängige Bischöfe. VI. In wiefern diese kirchliche Würde noch jetzt in der christlichen Welt übrig sei.

Literatur. J. Morini Exercitatt. eccl. et bibl. (Diss. I. de Patriarch. et Primat. origg.). Paris 1669. Fol. — Thomassin Vetus et nova disciplina I, 7—20. — J. Guil. Janus de originibus patriarcharum christianorum diss. 2. Viteb. 1718. 4. — Bingham Origg. eccles. Vol. 1. lib. 2. c. 17. — Zieglers Versuch einer pragmat. Gesch. der kirchl. Verfassungsformen in den fünf ersten Jahrh. p. 164 ff. — Gesch. der kirchl. Gesellschaftsverf. von Planck 1. Bd. 3. Periode Cap. 7. und 8. — Eisenschmidts Geschichte der Kirchendiener p. 60. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche 3. Thl. — Schmidts KG. 3. Thl. — King Gebr. und Ceremonien der griech. Kirche p. 407 ff. — Stäudlins kirchl. Geographie und Statistik. 2. Thl. p. 594. — Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 11. p. 127. 149—51.

I) Name und Begriff. — Der Name ist aus dem Judenthume entlehnt, aber unter den Christen in den ersten Jahrhunderten noch nicht üblich gewesen. Salmasius de primatu c. IV. p. 43. behauptet zwar, der alexandrinische Bischof sei schon zu Hadrians Zeiten Patriarch genannt worden. Aber wenn man die Stelle näher betrachtet, auf die er sich beruft; so sieht man, daß von dem jüdischen Patriarchen die Rede ist, welcher zuweilen auch seinen Sitz zu Alexandrien hatte. Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hörte die hohepriesterliche Würde unter den Juden auf, dafür aber hatten sie Oberaufseher oder Obervorsteher zu Babylon, Alexandrien und vielleicht noch in einigen Hauptstädten des Orients, welche den Namen Patriarchen führten, und von dem Kaiser in ihrem Amte bestätigt wurden. In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts aber hörte dieser Titel und diese Würde unter den Juden auf, ging aber auf die Montanisten über, welche diese Benennung für ihre obersten Kleriker annahmen,

Hieron. ep. 54. Bald darauf gefiel aber dieser Titel auch den Rechtgläubigen so sehr, daß sich ihre Bischöfe wechselsweise selbst so nannten. So nennt Gregor von Nazianz die Bischöfe, welche unter der Regierung des Constantius verfolgt worden waren, Patriarchen. Auch in einer Trauerrede auf seinen Vater, der nur Bischof in der kleinen Stadt Nazianz gewesen war, bedient er sich desselben Ausdrucks. Desgl. Socrates hist. eccles. V. 8. — Was jedoch eine längere Zeit als willkührlicher Sprachgebrauch gegolten hatte, wurde später durch gesetzliche Autorität von einigen Primärbischöfen vorzugsweise und im engern Sinne gebraucht. Auf diese Weise ist das Wort Patriarch zuerst gebraucht worden auf der Synode zu Chalcedon 451. Act. III. p. 295. Aus Sokrates Kirchengeschichte, welcher um das Jahr 440 schrieb, lernt man, daß sich innerhalb des Zeitraums von 70 Jahren vom Conc. Constant. a. 381 bis zum Conc. Chalced. a. 451 dieser Sprachgebrauch im engern Sinne also bildete.

II) **Wann und warum sich die Patriarchenwürde gebildet habe?** — Auch hier haben Baronius und andere Schriftsteller seiner Kirche die Behauptung gewagt, daß die Patriarchen selbst aus der apostolischen Kirche abzuleiten seien. Allein dafür läßt sich kein historischer Beweis führen, wenn man die unächten Briefe der ersten Päpste ausnimmt. Einige nehmen die Zeit vor, Andere unmittelbar nach dem nicänischen Concil an. Allein vielleicht ist auch hier das Wahre ausgemittelt, wenn man zugiebt, daß die Patriarchenwürde der Sache nach schon früher bestanden habe, daß aber die gesetzliche Bestätigung in spätern Kirchenversammlungen zu suchen sei, und zwar allmählig vom Concil. Nicaen. bis Chalcedon. 451; denn auf den in diesem Zeitraume gehaltenen Synoden finden wir die meisten Bestimmungen, angehend die Patriarchen in der christlichen Kirche.

Was nun die Ursachen der gesteigerten Metropolitanwürde in einzelnen Individuen betrifft; so kann man außer dem Hange jener Zeit, den Klerus immer vornehmer und glänzender zu gestalten, auf den Umstand aufmerksam machen:

1) Daß alle die spätern sogenannten Patriarchen schon in frühern Zeiten größere Auszeichnung vor den übrigen Metropoliten genossen, die theils in der Berühmtheit ihrer Wohnorte, theils in dem größern Umfange ihres Sprengels einen Grund hatten. Dieß gilt namentlich von den drei Bischöfen zu Rom, Alexandrien und Antiochien. Den ersten erkennen schon zu Ende des dritten Jahrhunderts die Bischöfe der 10 Provinzen, die man Suburbicarias nennt, den zweiten die 6 Provinzen, in welche Aegypten eingetheilt war, und den dritten die 15 Provinzen, die den sogenannten Orient ausmachten, als ihren Metropoliten an. Als größere Metropoliten betrachtet sie darum auch die Synode von Nicäa, und der dahin gehörige sechste Canon beweist wenigstens so viel, daß es sich mit diesen drei großen Bischöfen ganz anders verhalte, als mit den übrigen Metropoliten. Auch ist nicht zu übersehen, daß schon die Synode von Arles 314 den sehr bezeichnenden Namen majores dioecesium episcopi von ihnen braucht, und daß sie auch hin und wieder Exarchi, Archiepiscopi genannt worden sind.

2) Auch das damals in der Kirche nicht zu verkennende Streben,

die Einrichtungen der weltlichen Obrigkeit nachzuahmen, trug unstreitig zur Ausbildung der Patriarchate bei. So hatte Constantin der Große die Eintheilung des römischen Reichs eingeführt, daß er vier praefectos praetorio verordnete und denselben große Districte anvertraute, die wieder ihre besondere Diöcesen unter sich begriffen. Daher wurde dieß auch von den Bischöfen derjenigen Orte nachgeahmt, wo diese praefecti praetorio ihren Sitz hatten. Doch läßt sich daraus nicht einzig und allein die Entstehung der Patriarchate erklären, wenn man in Erwägung zieht, was Ziegler und Planck dagegen erinnern. Mehr noch trug gewiß dazu bei

3) die geflissentliche Erhöhung des Bischofs von Constantinopel. Die morgenländischen Kaiser, bestrebt, ihre Residenz zur Hauptstadt der Welt zu erheben, suchten auch den hier lebenden Bischöfen einen besondern Vorrang zu verschaffen. Besonders gilt dieß vom Kaiser Justinian Cod. Just. I. tit. II. c. 24. Kein Wunder also, daß alle die größern Metropoliten, die zeither mit Constantinopel auf einer Linie oder selbst höher standen, nach gleicher Auszeichnung strebten. Daher zeigen auch die Synodalbeschlüsse jener Zeit, wie alle die nachherigen Patriarchen ihr Interesse zu fördern verstanden. — Uebrigens bleibt es eine eigene Erscheinung, daß die andern Metropoliten das Emporstreben dieser einzelnen ihrer Standesgenossen so ruhig ertrugen, und es läßt sich dieß theils aus der damaligen ungünstigen Stellung der römischen Bischöfe, theils aus dem großen Uebergewichte der kaiserlichen Macht erklären. Jedoch hat es an feindlichen Reibungen deshalb in der Folge nicht gefehlt, und in der Eifersucht der Patriarchen zu Rom und Constantinopel liegt ein Grund, warum sich später die lateinische und griechische Kirche von einander trennten.

III) Vorrechte und Amtspflichten der Patriarchen. — Will man die Vorrechte und Vorzüge der Patriarchen kurz bestimmen, so kann man sagen, sie standen zu den Metropoliten in demselben Verhältnisse, wie diese zu ihren untergeordneten Bischöfen. Im Allgemeinen läßt sich von den Vorrechten der Patriarchen, die übrigens nicht zu jeder Zeit und an allen Orten gleich waren, geschichtlich Folgendes nachweisen:

1) Die Patriarchen ordinirten alle unter ihnen stehende Metropoliten, sie selbst aber empfingen die Ordination von einer Diöcesansynode. Conc. Chalced. can. 28. Just. Novell. CXXXI. c. 3., wo es heißt: Ipsum vero (Patriarcham) a proprio ordinari concilio.

2) Sie besaßen die Macht alle ihre Metropoliten und Provinzialbischöfe zu einer Diöcesansynode zu berufen. Theodoret. epist. 81.

3) Es stand ihnen frei Appellation von den Aussprüchen der Metropoliten und Provinzialsynoden anzunehmen und das Urtheil derselben aufzuheben. Conc. Chalced. can. XVII. Cod. Just. l. 1. tit. IV. c. XXIX.

4) Sie konnten die Administration der Metropoliten untersuchen und dieselben mit kirchlichen Strafen belegen, wenn sie sich der Ketzereien oder einer übeln Verwaltung schuldig gemacht hatten. Auch die den Metropoliten untergeordneten Bischöfe durften sie auf ähnliche Art behandeln, wenn es schien, als habe man von Seiten der nächsten Behörde eine strafbare Nachsicht gezeigt. Just. Novell. c. XXXVII.

c. 5. Sozomenus Kirchengeschichte l. 8. c. 6. erzählt ein hierher gehöriges Beispiel.

5) Sie mußten in wichtigen Angelegenheiten von ihren Metropoliten zu Rathe gezogen werden. Conc. Chalcedon. can. 30. ex Act. IV. p. 772. Auch konnten die Patriarchen ihre Metropoliten als Legaten in ihrem Sprengel gebrauchen, und ihre Amtsgeschäfte von diesen verrichten lassen. Synes. epist. 67. zu Anf. Wenigstens gilt dieß von Aegypten.

6) Es lag den Patriarchen ob, die kirchlichen und weltlichen Gesetze, in wiefern die letztern auch den Klerus betrafen, kund zu machen. Justin. Novell. VI. Epilog.

IV) **Orte, wo die Patriarchate sich im ausgezeichneten Ansehen erhielten.** — Anfangs traf man die Patriarchenwürde in mehrern Städten der abend- und morgenländischen Kirche an. Nach Bingh. l. l. Tom. I. l. 2. c. 17. §. 20. ließen sich 13—14 Patriarchate berechnen. Unleugbar ist es, daß anfangs Cäsarea in Cappadocien über den ganzen Pontus und die benachbarten Länder; Ephesus über ganz Kleinasien; Thessalonich über Griechenland; Lyon über Gallien; Toledo über Spanien beinahe die Vorrechte der Patriarchen genossen haben. Allein durch die Anmaßung und durch die ausgezeichnete Begünstigung der Bischöfe zu Rom und Constantinopel sanken alle diese in ein mehr untergeordnetes Verhältniß zurück. Nach und nach haben vier, später fünf Patriarchen sich in einem ausgezeichneten Range behauptet. Die erste Stelle dieser Art hat man aus bekannten Gründen dem Bischofe zu Rom zugestanden. Der nächste nach ihm ist früher der alexandrinische Patriarch gewesen, der die stärkste Diöces besaß, so daß im 4. Jahrhundert allein zehn Metropoliten unter ihm standen, bis er nachher der Macht des alt- und neurömischen Bischofs weichen mußte. — Der dritte in der Ordnung wurde der Patriarch von Antiochien, weil sowohl diese Kirche die älteste unter den Heiden war, als auch weil Antiochien im römischen Reiche nach Rom und Alexandrien den nächsten Rang behauptete. — Anfänglich ist der Patriarch von Constantinopel dem Range nach der vierte gewesen, aber im 5. Seculo wurde er so vorgezogen, daß er die zweite Stelle unmittelbar nach Rom einnahm, und auch die ausgedehnteste Gerichtsbarkeit in der morgenländischen Kirche erhielt. Auf der Synode zu Nicäa im 6. Canon rechnete man ihn noch nicht einmal unter die Metropoliten, erst auf dem zweiten und vierten conc. oecumen. erhielt er gleiche Rechte mit dem römischen Bischofe. Ihm wurde sogar der Name eines Patriarchae oecumenici oder capitis totius ecclesiae beigelegt, cfr. Cod. Justin. l. 1. tit. 2. c. 24.; eine Auszeichnung, die aber auch bald der römische Bischof, so wie andere unabhängige Metropoliten der abgesonderten morgenländischen Kirche nachahmten, bei denen die Benennung catholici noch üblich ist. Die fünfte Stelle ist dem Patriarchen zu Jerusalem ertheilt worden. Anfangs war aber hier der Name Patriarch ein bloßer Titel, indem der Metropolit zu Cäsarea und der Patriarch zu Antiochien nicht nur über die Nachbarschaft, sondern auch über die Kirche zu Jerusalem die Gerichtsbarkeit übten. Der nachherige Patriarch war nicht einmal zuvor Metropolit gewesen. Conc. Nicaen. can. 7. Die Bischöfe zu Jerusalem benutzten aber

später die Vortheile, die ihnen der Name ihrer Stadt darbot, um sich unabhängig von ihrem Metropoliten zu machen. Schon auf der zweiten ökumenischen Synode zu Constantinopel a. 381 unterzeichnete der Bischof in Jerusalem vor seinem Metropoliten. Als Theodosius II. ohne Weiteres den Bischof in der alten Hauptstadt des jüdischen Landes zum Oberbischof über Palästina, Phönicien und Arabien erhob, wurden dadurch sechs Provinzen dem Patriarchen von Antiochien entrissen. Der darüber entstandene Streit wurde auf der ökumenischen Synode zu Chalcedon 450 so geschlichtet, daß sich der Patriarch zu Jerusalem mit Beibehaltung der drei Provinzen von Palästina unabhängig erhielt; die übrigen wurden dem Bischofe von Antiochien zurückgegeben.

V) **Mehrere Bischöfe erhalten sich unabhängig von den Patriarchen.** — Man würde irren, wenn man annehmen wollte, daß die Bischöfe, die früher mit den Patriarchen gleiche Rechte genossen, schnell in ein ganz untergeordnetes Verhältniß getreten wären. Zu geschweigen, daß sich die Patriarchalverfassung gar nicht auf die christlichen Kirchen bezog, die in Persien, Arabien und anderwärts blühten, gab es noch selbst im römischen Reiche einige Kirchen und kirchliche Provinzen, die ihre Unabhängigkeit von den Patriarchen behaupteten. Zuvor hatte man schon einige Bischöfe, die eine besondere Unabhängigkeit behaupteten, und öfters die Metropoliten, weil diese Niemandem von ihrem Verhalten, als einer Synode Rechenschaft geben durften, *ἀὐτοκεφάλους* genannt. Später aber brauchte man es von denjenigen Metropoliten, welche die Oberherrschaft der Patriarchen nicht anerkannten. So wurde auf der Synode zu Ephesus im Jahre 431 die Autokephalie des Bischofs von Constantia in Cypern gegen alle Ansprüche des Patriarchen von Antiochia bestätigt Act. VII. — Der Metropolit der Bulgarei, der zu Justinianea prima (Aorida) residirte, stand eine Zeit lang auch unter keinem Patriarchen, weil sich Rom und Constantinopel Jahrhunderte lang darüber stritten. Jedoch findet man das Wort *αὐτοκέφαλος* auch von Bischöfen gebraucht, die sich unabhängig von ihrem Metropoliten gemacht hatten, und unmittelbar unter einem Patriarchen standen. Solche Bischöfe soll das Patriarchat zu Jerusalem, Constantinopel und Antiochien gehabt haben. Ihrer geschieht jedoch erst im 9. Jahrhundert Erwähnung. Bingh. Vol. I. l. IV. c. 18. §. 3.

VI) **In wiefern die Patriarchenwürde noch jetzt in der christlichen Welt übrig sei.** — Wesentliche Veränderungen gingen mit diesen Patriarchaten vor, als Muhameds Erscheinen so nachtheilig auf die morgenländische Kirche wirkte und das römische Patriarchat zu einem Oberpriesterthume über den ganzen Occident heranwuchs. Die vier Häupter der orientalischen Kirche behielten zwar diesen Titel, verloren aber durch die Eroberungen der Saracenen den größten Theil ihres sonstigen Glanzes und Einflusses. Jetzt ist dieser Name noch übrig, jedoch unter sehr veränderten Verhältnissen, theils in der römischen, theils in der griechischen Kirche, theils auch in einigen Partikularkirchen des Orients. In der römischen Kirche hat man 1716 zu Lissabon, auf Verlangen des Königs Johann V. einen Patriarchen ernannt. Dieser erhielt den Rang vor allen Bischöfen und

Erzbischöfen in Portugal und Indien und vor allen portugiesischen Granden. Das alte Erzbisthum von Portugal wurde dadurch ganz aufgehoben und eine Menge anderer Bisthümer bekam er zu seinem Sprengel. Der Patriarch in Lissabon ist eigentlich portugiesischer Papst. Wenn er gottesdienstliche Handlungen verrichtet, so ist er wie der Papst gekleidet und seine Domherren wie die Cardinäle. Selbst dem römischen Stuhl schien dieß Patriarchat mehrmals gefährlich zu werden. — Die Erzbischöfe von Venedig und Aquileja führen nicht minder den Patriarchentitel, doch sind sie nicht wie in Lissabon über die andern Erzbischöfe gesetzt. Dem Range nach stehen in der römischen Kirche die Cardinäle noch über den Patriarchen. — In der griechischen Kirche unter türkischer Oberherrschaft hat bis auf die neuesten Zeiten der Patriarchentitel fortgedauert. Mit dem meisten Glanze hat sich bis vor wenig Jahren der Patriarch zu Constantinopel erhalten. Er war das Oberhaupt aller griechischen Christen im türkischen Reiche, die Pforte selbst ertheilte ihm den Rang eines Pascha von drei Roßschweifen, und er wurde selbst vom Sultan eingesetzt. Auch führte er den Titel ökumenisch fort. Bei dem neuesten Kampfe der Griechen gegen die Pforte wurde auch der Patriarch zu Constantinopel ein Opfer der türkischen Grausamkeit, und den neuerlich vom Sultan ernannten Patriarchen erkennen die kämpfenden Griechen nicht an. Was die Patriarchen zu Jerusalem, Antiochien und Alexandrien betrifft, die auch bis auf die neueste Zeit fortgedauert haben, so ist kaum noch ein Schatten ehemaliger Größe vorhanden. Es sind jetzt oft nur bloße Titel ohne Einkünfte, ohne Bischöfe, über welche sie eine Aufsicht führen könnten. Sie kamen sonst mit Erlaubniß des Patriarchen in Constantinopel dorthin, wo auch die von Alexandrien und Jerusalem eigene Wohnungen und Kirchen haben. Zuweilen versammelten sich alle vier daselbst und bezeugten ihre Gemeinschaft feierlich und öffentlich. Welche Veränderungen die griechische Kirche im türkischen Reiche durch die neuesten Ereignisse erfahren wird, muß die Folgezeit lehren. — Ein noch größeres Ansehen hatte das im 16. Jahrhundert entstandene Patriarchat über die russisch-griechische Kirche in Moskau, welches aber Peter der Große eben deshalb wieder abschaffte und in eine heilige Synode verwandelte. — Auch die besondern Kirchen im Oriente, z. B. der Armenier, Abyssinier, Jacobiten und Maroniten, gehorchen eigenen Patriarchen.

15.

Petrus und Paulus.

Collectivfeier beider Apostel.

I. Nachrichten über die Lebensumstände beider Apostel nach dem N. T. und nach der Tradition. **II.** Ursachen, Alter und Tag dieser Gedächtnißfeier. **III.** Besondere Festfeier, die man zu Ehren a) des Petrus, b) des Paulus noch außerdem veranstaltete. **IV.** Diese Collectivfeier in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Cave antiquitt. apostol. p. 218. — Andreas Wilkii Ἑορτογραφίας pars posterior continens festa XII. apostolor. in den Abschnitten: Petrus und Paulus. Jena 1696. 8. — Hospinian. de origine Festor. etc. p. 116. — Joachim Hildebrandi de diebus festis libellus p. 102—3. — Schmidii histor. festor. et dominicar. p. 154. — Heortologia etc. auctore Guyeto etc. l. 2. c. 23. — Stark's Kirchengesch. des ersten christl. Jahrh. 2. Thl. (Gesch. des Petrus p. 12 ff.) (Gesch. des Paulus p. 219 ff.) — Augusti's Denkwürdigkeiten 3. Thl. p. 175 ff.

I) Nachrichten über die Lebensumstände beider Apostel nach dem N. T. und nach der Tradition. — Petrus *Πέτρος* (aram. *Κηφᾶς* כֵּיפָא) Joh. 1, 43. eigentlich Simon, einer der 12 Apostel Mt. 10, 2. Er war der Sohn eines gewissen Jonas, Joh. 1. 43., aus Bethsaida, Joh. 1, 45., und trieb das Fischergewerbe, Mt. 4, 18. Mr. 1, 16., wurde aber zeitig durch seinen Bruder Andreas mit Jesu bekannt, erlangte dessen volles Zutrauen, Mr. 5, 37. Mt. 17, 1. 26. 37., hauptsächlich wegen seines unerschütterlichen Glaubens an Jesu Messiaswürde, Mt. 16, 18. Dieser Glaube verließ ihn auch bei der Gefangennehmung Jesu nicht, Petrus folgte nebst Johannes allein ins Haus des Hohenpriesters, Joh. 18, 5., verleugnete zwar hier seinen Herrn und Meister, Mr. 14, 66 ff. C. A. Huth Petrus non Petra. Erlang. 1757, was man nicht zu hoch aufnehmen darf, da ein offnes Bekenntniß viel geschadet und nichts genußt haben würde, schloß sich aber bald mit erneutem Muthe an Jesum an, und war nach dessen Himmelfahrt für die Sache des Christenthums in Jerusalem und in dem jüdischen Lande mit dem seltensten Eifer thätig. Act. 2, 14. 5, 1. 8, 18. etc. Nach der Hinrichtung des ältern Ja-

cobus wurde auch er verhaftet, Act. 12, 1 seqq., entkam aber glücklich, Act. 12, 3 seqq., und bereiste nun das Ausland (nach Euseb. 3. l. 4. Epiph. haer. 27. Kleinasien), um die christliche Lehre, zunächst jedoch nur unter den Juden, zu verbreiten (daher *ἀπόστολος τῆς περιτομῆς* Gal. 2, 8.). Im Jahre 52 war er wieder auf dem Apostelconvent zu Jerusalem, wo er in Bezug auf die Heidenchristen sehr liberale Ansichten äußerte, später aber im Jahre 53, Gal. 2, 11 seqq., zu Antiochia von Paulus wegen übertriebener Nachgiebigkeit gegen strenge Judenchristen öffentlich getadelt wurde. Vergl. E. G. A. Boeckel de controversia inter Paul. et Petrum Antiochiae oborta. L. 1817. Weiter ist von Petrus Thaten und Schicksalen aus den N. T. Büchern nichts bekannt. Die Kirchenväter fügen aber noch eine Reise des Apostels nach Rom hinzu, ohne jedoch über die Zeitbestimmung völlig einig zu seyn. Zuerst sagt Euseb. Chron. z. 2. Jahre des Kaisers Klaudius (J. 43) *Πέτρος ὁ κορυφαῖος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν εἰς Ῥώμην ἄπεισι κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον*; allein diese Nachricht muß aus einem doppelten Grunde sehr zweifelhaft erscheinen, 1) weil Petrus nach Act. 12. erst nach dem Tode Jacobus des Aeltern, d. h. im vierten Regierungsjahre des Claudius, Jerusalem verließ; 2) weil die Notiz von der Gründung der Antiochischen Gemeinde, mit welcher der Aufenthalt des Petrus in Rom hier in Verbindung gebracht wird, mit Act. 11, 19 seqq. nicht wohl vereinbar ist. Eusebius schöpfte aber offenbar seine Angabe aus Clemens Alexandrin. (Euseb. h. e. 2, 14. 15.), und dieser ging von einer Bemerkung Justins des Märtyrers, Apolog. 1, c. 26. p. 69, aus, die auf einem durch Unkunde der Sprache veranlaßten Mißverstande beruht, indem dieser Kirchenvater eine Inschrift, welche die römische Gottheit Semon anging, auf Simon den Magier deutete. Nun hatte Petrus einst diesen Simon öffentlich gedemüthigt, Act. 8, 18 seqq., dieß setzte man mit der Notiz des Simon in Verbindung, und so bildete sich eine Sage von einem Aufenthalte des Petrus in Rom unter Claudius, aus dessen Zeiten die obengenannte Inschrift herrühren sollte. Vergl. Hug Einl. II. 49. — Ganz verschieden aber von dieser Angabe ist eine andere Notiz bei Iren. haeres. 3, 1. und Euseb. 4, 23. (nach Dion. Corinth.): daß Petrus und Paulus zusammen in Rom sich aufgehalten und den Märtyrertod gelitten haben. In seiner Chronik setzt Eusebius diese Begebenheit ins 14. Regierungsjahr Nero's, vergl. Lactant. mortt. persec. 2. Tertull. praescriptt. 36. Alles reducirt sich also auf das Zeugniß des einzigen Dionysius, der erst um 170 lebte, und dessen Glaubwürdigkeit keineswegs völlig entschieden ist. Von polemischen Rücksichten gegen die römische Kirche aber, welche bekanntlich den Petrus zum ersten Bischof Roms (s. van Til de Petro Romae martyre, non pontifice L. 1710) macht, und hierauf den Primat des Papstes gründet (Schröckh KG. VIII. 144—167. — Zaccaria de Petri primatu Rom. eccl. ab eo condit. Rom. 1776. 8.) brauchen dergleichen Zweifel um so weniger auszugehen, da dieser Primat, auch alle historische Voraussetzungen zugegeben, dennoch ein Unding bleibt. Vergl. M. Butschany Untersuchung der Vorzüge des Apostels Petrus. Hamb. 1788 und dazu Eichhorns Bibliothek IX. 660 ff.; besonders aber Bretschneider Dogm. II. p. 764 und

808 ff. — Spanheim de ficta profectione Petri in urbem Romam. — Eichhorns Einleit. I. 561. III. 203. 603. — Biblioth. van theol. Letterk. 1806, vergl. L. L3. 1808. Nr. 130., und im Allgemeinen über den Apostel Petrus Winer's bibl. Reallex. 2. Ausg. Thl. 2. p. 276—83, wo auch noch andere Schriften verzeichnet sind.

Paulus, eigentlich Saulus, Apostel Jesu und Verfasser mehrerer im N. T. Canon befindlicher Briefe, war ein Jude aus dem Stamme Benjamin (Phil. 3, 5.), und wurde zu Tarsus in Cilicien geboren (Act. 19, 11. 21, 39. 22, 2.). Sein Vater, welcher das römische Bürgerrecht besaß (Act. 16, 37. 22, 27.), bestimmte ihn zu einem Rabbi und sandte ihn daher frühzeitig nach Jerusalem, dem Hauptsitz der jüdischen Gelehrsamkeit, wo Paulus den Unterricht des berühmten Gamaliel genoß (Act. 5, 34. 22, 3.), und durch ihn der Secte der Pharisäer einverleibt wurde; nebenbei hatte er jedoch auch nach damaliger Sitte ein Handwerk gelernt, nämlich das der Zeltweber *σκηνοποιός* Act. 18, 3. Die Verbreitung der christlichen Lehre in der Hauptstadt, welche immer stärker hervortrat, zog bald des jungen Pharisäers Aufmerksamkeit auf sich; sein feuriger, halbe Maßregeln verschmähender Charakter riß ihn zur entschiedensten Indignation hin, und im Eifer für die alte, von Gott selbst sanctionirte Lehre kannte er kein angelegentlicheres und Gott wohlgefälligeres Geschäft, als die Anhänger der neuen Secte überall aufzusuchen, der strafenden Gerechtigkeit zu übergeben und bei ihrer Hinrichtung selbst thätigen Antheil zu nehmen. Act. 8, 1 seqq. 9, 1 seqq. 22, 3 seqq. 26, 9 seq., 1 Cor. 15, 9. 1 Tim. 1, 13., Act. 16, 10. 22, 20. — Bald schränkte seine Zelotenwuth sich nicht mehr auf Jerusalem ein; mit einer Vollmacht des Synedriums versehen trat er eine Reise nach Damaskus an, wo die neue Lehre viele Freunde und Bekenner gefunden hatte, um auch diese zu verderben (Act. 9, 1 seq.). Doch dem Ziele seiner Reise schon nahe, sieht er sich auf einmal von einem himmlischen Phänomen umleuchtet; besinnungslos und geblendet sinkt er zu Boden und wird in das Haus eines Christen, Ananias, gebracht. Hier kommt der Entschluß, den jene Erscheinung mit übermenschlicher Kraft in ihm geweckt hatte, zur völligen Reife; er läßt sich taufen und widmet von nun an, als nachgewählter Apostel, seinen Feuereifer mit eben der Unermüdlichkeit der Ausbreitung des Christenthums, wie er ihn vorher der Unterdrückung desselben gewidmet hatte. Die Erhebung des Christenthums zu einer Universalreligion ward durch ihn entschieden; er ist Apostel der Heiden im umfassendsten Sinne (L. F. Cellarius de Paulo gentium profan. apostolo eoque ad hoc munus obeundum maxime idoneo. Viteb. 1776. — F. E. Wilmsen de sapientia Christi in seligendo ad Apost. gentt. munus Paulo conspicua. Hal. 1756.) Die von ihm zur Verbreitung der christlichen Lehre unternommenen Reisen erzählt die Apostelgeschichte seines langjährigen Freundes und Begleiters Lukas; doch müssen mit den Nachrichten derselben einige Winke des Apostels selbst in seinen Briefen (vergl. 1 Cor. 15, 32. Gal. 1, 17. 2 Cor. 1, 23 ff.) verbunden werden, und hiernach dürfte das öffentliche Wirken Pauli unter folgende Rubriken, Gal. 1, 17., zu ordnen seyn. Nach einem kurzen Aufenthalte in Damaskus begiebt sich Pau-

lus nach Arabien, von da wieder nach Damaskus, darauf das erste Mal wieder nach Jerusalem, wo er mit zwei Aposteln Bekanntschaft macht, dann nach Tarsus, von dort nach Antiochien, wo er nebst Barnabas ein Jahr lang mit dem glücklichsten Erfolge das Christenthum predigt, hierauf mit einer Collecte wieder nach Jerusalem. Kaum ist er in Antiochien wieder angelangt, so wird er nebst Barnabas von den Aeltesten der Gemeinde zum Heidenmissionar ordinirt, und tritt nun unverzüglich seine a) erste Missionsreise an. Die Hauptorte, die sie berührte, waren Seleucia, Cyprus (Act. 13.), Perge in Pamphylien, Antiochia in Pisidien, Iconium, Lystra und Derbe; von letzterm Orte ging der Rückweg nach Attalia und von da zur See nach Antiochia. Die Ankunft judenchristlicher Rigoristen erregte Spaltungen in der Gemeinde, weshalb Paulus und Barnabas nach Jerusalem zum Apostelconvente reisen, Act. 15, 2. Gal. 2, 1. Nach ihrer Zurückkunft unternimmt Paulus mit Silas b) die zweite Missionsreise. Diese geht durch Syrien und Cilicien nach Derbe und Lystra (Act. 16.), dann nach Phrygien, Dalmatien, Mysien, Bithynien, Troas, Macedonien, Philippi, Amphipolis, Apollonia, Thessalonich, Beröa, Korinth, Ephesus; hier schiffte sich Paulus ein und kommt über Cäsarea nach Antiochia zurück. c) Dritte Missionsreise nach Galatien, Phrygien (Act. 18.), Ephesus, Troas, Macedonien, Achaja, Korinth, von da wieder nach Macedonien, wo sich der Apostel zu Philippi einschifft und zum Osterfeste in Jerusalem anlangt. Auf allen diesen Reisen war er von erbitterten Juden und selbst von Heiden fast ununterbrochen verfolgt worden, hatte aber immer theils durch eigene Besonnenheit, theils durch Unterstützung der Christen ihren Nachstellungen zu entgehen gewußt; allein in der jüdischen Hauptstadt fanden seine Feinde Gelegenheit, ihn verhaften zu lassen; er wurde nach Cäsarea abgeführt, vom Proconsul Felix und später vom Proconsul Festus verhört, dann, weil er als römischer Bürger an den Kaiser appellirte, nach Rom eingeschifft. Auf dieser Deportationsreise litt er bei Malta Schiffbruch, kam aber im Frühlinge des folgenden Jahres in Rom an, wo er in weitem Arrest gehalten wurde. Hiermit schließt die Apostelgeschichte. Die weitern Schicksale des Paulus kennen wir blos aus unverbürgten kirchlichen Sagen; er soll nämlich zu Rom auf freien Fuß gesetzt, später aber daselbst noch einmal gefangen genommen, und endlich unter Nero mit Petrus zugleich hingerichtet worden seyn. Die Hauptstelle, welche dieses meldet, ist bei Euseb. H. E. 2, 22. 25., doch drückt sich Eusebius sehr behutsam aus, indem er ausdrücklich sagt: λόγος ἔχει, es geht die Sage. — Im Allgemeinen sind über das Leben des Paulus zu vergleichen: H. Witsii Meletemata Leidensia Herborn. 1717. 4. — Paley Horae Paulinae aus dem Engl. m. Anmerk. von Henke. Helmst. 1797. 8. — J. T. Hemsen der Apostel Paulus. Gött. 1830. 8. — K. Schrader der Apostel Paulus Th. 1—3. Leipz. 1830 ff. 8. — Neander Geschichte der Pflanzung des Christenthums I. 68 ff. — Tholuck in den theol. Studien und Kritiken. 1835. p. 364. — Ed. Köllner über den Geist, die Lehre und das Leben des Paulus. Aus Röhr's Magaz. abgedruckt. Neust. a. d. O. 1835. 8. und Winers bibl. Reallexikon. 2. Ausg. II. p. 245—63, wo auch die specielle Literatur fast vollständig verzeichnet ist.

II) Ursachen, Alter und Tag der Gedächtnißfeier dieser beiden Apostel. — Wie schon in dem Artikel Märtyrerfeste angedeutet worden ist, war der Märtyrertod, den Petrus und Paulus in Rom erduldet haben sollen, die nächste Veranlassung zu einer besondern Gedächtnißfeier beider Apostel. Feierte man, auch nachdem die Verfolgungen aufgehört hatten, immer noch mit besonderer Auszeichnung die Denk- oder vielmehr Todestage gewöhnlicher Märtyrer in einzelnen Städten oder ganzen Provinzen, wie leicht ist dann der Uebergang zu einer solchen Gedächtnißfeier den Petrus und Paulus betreffend. Darum ist auch diese Collectivfeier entschieden die älteste; denn die Homilien von Maximus von Turin, Ambrosius, Leo dem Großen, Augustin, Chrysostomus beweisen, daß sie schon am Ende des 4ten und in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts sehr weit verbreitet war. Unter der Regierung des Kaisers Anastasius († 510) wurde dieses Fest in Constantinopel eingeführt, und Theodor Lector l. 2. Collectan. erzählt, daß der römische Senator Festus, der von Rom als Gesandter an den kaiserlichen Hof geschickt worden war, den Kaiser zur Einführung dieses Festes ermunterte, welches in Rom sehr heilig gehalten wurde. Der Kaiser fügte sich auch diesem Wunsche, weil ihm nach den damaligen Zeitumständen an dem guten Einverständnisse zwischen Rom und Constantinopel sehr viel lag. Aus diesem Umstande folgt aber auch zugleich, daß in Rom die Gedächtnißfeier der Apostel Petrus und Paulus sehr alt war, wie dieß bereits in dem Artikel Märtyrer Nr. 1. angedeutet worden ist. Auch Chrysostomus Homil. 167. Opp. T. V. edit. Savil. würde eine frühere Feier dieses Festes in der griechischen Kirche voraussetzen, wenn nicht viele an der Aechtheit derselben zweifelten. — Früher waren die griechischen Kirchenväter in Beziehung auf beide Apostel gleich beredt, und auch von ihnen wurde Petrus mit den ausgezeichnetsten Lobsprüchen beehrt. Außer vielen andern Stellen beweisen dieß Cyrill. Hierosol. Catech. XI. 3. und Catech. XVII. 22. Sparsamer aber wurde man in den Lobpreisungen des heiligen Petrus in der griechischen Kirche, als die Lateiner vom 5. Jahrhundert an den Primat Petri besonders hervorhoben. Zwar ließen auch die Griechen dem Petrus die Binde- und Löseschlüssel, aber die Wirkung derselben beschränkten sie mehr auf die zukünftige, als auf die gegenwärtige Welt. Der Glaube an Petrus, als Pförtner des Himmels, wurde bei allen Parteien der orientalisch-griechischen Kirche so allgemein, daß wir denselben als ein vorzügliches Stück des Aberglaubens an ihnen getadelt finden. S. J. Conr. Dannhauer de relig. Moscovitar. Argentorat. 1687. p. 29. Es ist also nicht Undank gegen den Apostel Petrus, was man dieser Kirche vorwerfen kann, sondern nur Vorsicht gegen die prätendirten irdischen Nachfolger derselben. Bei einer glücklichern Ausbildung der Hierarchie in Constantinopel würde man vielleicht zu Rom in Absicht auf Paulus ein gleiches Verhalten beobachtet haben. — Die Gesammtkirche des Alterthums stimmt darin überein, daß am 29. Juni der Märtyrertod beider Apostel, welchen sie zu Rom unter Nero's Regierung erlitten, zu verherrlichen sei. Nur einige lassen die Hinrichtung des Apostels Paulus einen Tag später, am 30. Juni, wo die Commemoratio Pauli angeordnet ist, oder auch noch eine längere Zeit später fallen. — Weit mehr Schwie-

rigkeiten verursacht das Jahr ihres Todes, indem bald 64, bald 67, bald 68 nach Christi Geburt dafür gehalten wird. Die meisten nehmen die Mittelzahl 67 an. Ueber die Art des Todes findet man übereinstimmende Nachrichten bei den Alten. Das Supplicium Pauli bestand in der Hinrichtung durchs Beil oder Schwert, wofür man Röm. 8, 35. und in andern Stellen Andeutungen und Weissagungen fand. Bei Petrus fand die Kreuzigung Statt, und Tertullian, Augustin, Hieronymus und besonders Maximus Taurinensis (s. dessen Homilien Colon. 1678. p. 65 seqq.) deuten an, daß in dieser Beziehung Petrus nicht nur Jesu ähnlich gewesen sei, sondern daß er auch für sich ausdrücklich um diese Todesart gebeten habe.

Eine eigene Erscheinung ist es, daß der folgende Tag (30. Juni) noch besonders dem Andenken des Apostels Paulus gewidmet ist. Er führt übrigens nicht den Namen Festum, sondern blos Commemoratio oder Celebritas S. Pauli. Es entstand daher die Frage, ob dieser Tag eben so heilig zu feiern sei. Dieß leugnet gewissermaßen Gavanti thesaur. sacror. rit. Tom. II. p. 252. Indessen wurde doch dieser Tag häufig als eine Fortsetzung des vorigen betrachtet. Dieser Ansicht ist Baronius Annotat. in Martyrolog. Rom. günstig, wenn er sagt: Summus Pontifex obire pridie Pontificias functiones in utraque ecclesia S. Petri et S. Pauli, ob distantiam vero locorum consultius visum est, duobus diebus integrum de iis agere festum. Mit andern Worten aber heißt dieß nichts anderes, als daß man den Peter-Paulstag als ein hohes Fest von zwei Tagen gefeiert hat. Nur vermied man dabei die gewöhnliche Terminologie von feria prima et secunda, um nicht den drei hohen Hauptfesten, festis dominicis, zu nahe zu treten. Mit Baumgarten l. l. p. 303 anzunehmen, daß die Collectivfeier des Petrus und Paulus an die Stelle des heidnischen Festes, welches dem Hercules und den Musen gewidmet war, getreten sei, möchte doch in dieser Beziehung zu weit hergeholt seyn.

III) **Besondere Feier, die man zu Ehren der beiden einzelnen Apostel A) des Petrus, B) des Paulus veranstaltete.**

A) **Petrus.** Noch außer dem allgemeinen Denktage dieses Apostels in Vereinigung mit dem Paulus entstand im Laufe der Zeit die besondere

a) **Stuhlfeier Petri.** Schon früh wurde es in der christlichen Kirche Sitte, daß jeder Bischof den Stiftungstag seiner Kirche feierlich beging. S. Hospin. l. l. p. 48, und vielleicht ist auch schon früh der Name festum cathedrae gewöhnlich gewesen, indem cathedra und ecclesia bald Synonyme wurden. Wie leicht konnte man daher auf den Gedanken kommen, ein ähnliches Fest zum Andenken des Petrus zu feiern, der als der Stifter mehrerer Kirchen im Alterthume angesehen wird. Besonders aber beschränkte man sich auf Antiochien, als wo Petrus nach der Tradition früher Bischof gewesen seyn soll. Daher sagt auch Schmid histor. festor. et dominicar. p. 104 wohl nicht unwahr: Dicatum hoc festum fuit in genere fundationi ecclesiarum Petri, postea ad ecclesiam Antiochenam fuit restrictum, quia primus Petri egressus ad Antiochenos fuit. Dieß ist auch die Meinung Hildebrands l. l. p. 56. Eine, wiewohl sehr verdächtige

Tradition des Alterthums sucht die Feier der cathedrae Antiochenae des Petrus noch näher aufzuklären. Sie läßt dieß Fest vom Statthalter oder Fürsten von Antiochien Theophilus (demselben, welchem Lucas sein Evangelium und die Apostelgeschichte zueignete, und dessen verstorbenen Sohn Petrus wieder auferweckt haben soll) angeordnet und dann späterhin von mehrern Gemeinden angenommen worden seyn. — Daß man, sobald die Idee von einem Primate Petri ins Leben getreten war, außer der Antiochenischen ältern Stuhlfeier am 22. Februar, auch auf römische Stuhlfeier dachte, ist wohl nicht zu verwundern. Jedoch ist die letztere (am 18. Juni) die bei weitem jüngere und nach Bellarmin. de Rom. Pontif. l. 2. c. 6. hat erst Paul IV. im Jahre 1578 die römische als ein festum de praecepto verordnet, wogegen Gregor XIII. die Antiochenische ebenfalls als festum de praecepto bestätigte, so daß also erst von dieser Zeit an beide Feste, ohne, wie sonst, verwechselt zu werden, mit einander bestehen. Das also schon im 5. Jahrhundert erwähnte Fest der Stuhlfeier Petri ist einzig und allein auf Antiochien zu beziehen. In Rom und Afrika wird dieß Fest auch Natale Petri de cathedra, oder auch Festum epularum Petri genannt. Nach Meratus in Gavanti thesaur. II. 221. erklärt sich der letzte Name daraus, daß man dieß Fest in der Absicht verordnet habe, um einen heidnischen Aberglauben zu verdrängen, nach welchem man Speisen auf die Gräber der Verstorbenen brachte, und sich dabei nicht selten Ausschweifungen erlaubte. Allein da auch bei dem christlichen Feste viel Unsittliches übrig geblieben sei, so habe das Conc. Turonense II. a. 570, nach andern 567, im 22. Canon Folgendes beschlossen: Sunt etiam, qui in festivitate Cathedrae Domini Petri Apostoli cibos mortuis offerunt, redeuntes ad domos proprias, ad Gentilitium revertuntur errores, et post corpus Domini sacratas Daemoni accipiunt escas, contestamur illam sollicitudinem tam pastores, tam presbyteros gerere, ut quemcunque in hac festivitate viderint, vel, ad nescio quas petras, aut arbores, aut ad fontes designata loca Gentilium penetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab Ecclesia Sancta auctoritate repellant.

b) Die Kettenfeier Petri. Im Lateinischen heißt sie Festum Petri ad vincula oder Petrus ad vincula, seltener Festum catenarum Petri. Es wird von der katholischen Kirche am 1. August, also gleichzeitig mit dem Makkabäerfeste, gefeiert. Zweck und Gegenstand beider sind auch so nahe verwandt, daß eine Combination beider recht passend heißen kann. (S. den Artikel Makkabäerfest.) Doch aber scheint das ältere Fest durch das hinzugekommene jüngere in seiner Feier beeinträchtigt worden zu seyn. Hildebrand l. l. p. 102 seqq. hat aus Durandi ration. divin. officii l. VII. c. 19. folgende vier Gründe angeführt, welche katholische Schriftsteller für die Kettenfeier Petri namhaft machen. 1) Zum Andenken an die Ketten, welche der auf Befehl des Herodes ins Gefängniß geworfene Petrus an sich trug, Act. 12, 6. 2) Zur Erinnerung an die Fesseln, welche dem Apostel zu Rom unter Nero's Regierung angelegt wurden. Unter Alexander I. sollen durch ein Wunder diese Ketten gefunden und als ein Heiligthum für ewige Zeiten aufbewahrt worden seyn. Daher wird Alexander sogar für den Stifter des Festes gehalten, während Andere den Bischof

Sylvester (im Jahre 325) dazu machen. 3) Unter Kaiser Theodosius dem Jüngern soll, in Beziehung auf die vorgefallenen Wunder und um die Calendas Augusti (Triumph des August über die Cleopotra), welche der dabei herrschenden Ueppigkeit wegen auch Gula Augusti hießen, zu verdrängen, diese Solennität im Jahre 439 angeordnet seyn. 4) An diesem Tage wurden dem römischen Volke die Ketten Petri deshalb gezeigt, um feierlich an die dem Petrus von Jesu ertheilte Binde- und Lösegewalt zu erinnern, und um es zu ermuntern, den Petrus anzurufen, die Fesseln seiner Sünden zu lösen. Dieser allegorisch-mystische Grund bringt den wackern Hildebrand l. l. so in Eifer, daß er in die Worte ausbricht: Verum valde vereor, ne Pontificii, dum catenas Petri adorant, catenis tenebrarum vinci mereantur. — Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich, wie wenig Uebereinstimmung dieß Fest betreffend, selbst in der römischen Kirche angetroffen wird.

B) **Paulus.** Daß man ihm besonders noch eine eigenthümliche Feier bestimmte, und dieselbe auch nach der Reformation in der protestantischen Kirche beibehielt, dieß läßt sich aus dem oben Gesagten recht gut erklären. Der Peter-Paulstag wurde doch vorzugsweise immer nur dem Petrus gewidmet. Die Protestanten feierten die Pauli commemoratio am 30. Junius gar nicht, und dadurch würde verursacht worden seyn, daß gerade der Apostel, der doch aus so vielen Rücksichten bei den Griechen und Protestanten in dem höchsten Ansehen steht, kirchlich vernachlässigt worden wäre. Die Protestanten fanden es daher nach ihren Grundsätzen gerathen,

Pauli Bekehrung
(Festum Conversionis Pauli)
am 25. Januar

aus dem römischen Kirchencalender in den ihrigen aufzunehmen, da es einen so merkwürdigen Wendepunct in dem Schicksale des Apostels betrifft und sich blos auf die bekannte Erzählung in der Apostelgeschichte gründet. Vor dem 12. Jahrhundert findet sich jedoch keine deutliche Spur dieser Feier. Hospinian, Schmid, Baumgarten u. a. setzen deshalb erst den Anfang derselben ins Jahr 1200, wo Innocenz III., wie aus dessen Epistola ad Episcop. Wormatiens. Decretal. lib. I. erhellt, dasselbe verordnete, oder wie Baronius behauptet, wieder herstellte. Dieser letztere ist nämlich der Meinung, daß unser Fest früher gewöhnlich gewesen, aber seit dem 9. Jahrhundert außer Gebrauch gekommen sei. Er beruft sich auf die Homilien des Augustinus und Beda als vollgültige Zeugnisse. Allein aus dem Erstern kann nur so viel geschlossen werden, daß man die Bekehrungsgeschichte des Apostels Act. 9. in den Kirchen öffentlich vorgelesen und als Text zu Predigten benutzt habe. Solcher Predigten kommen in den Werken des Augustinus mehrere vor, z. B. Serm. de Sanct. 14. Serm. de verbis Apostolor. 8. 9. 10. Lib. L. Homil. Serm. 17. Serm. de diversis. 34—36. Aber wären auch diese Stellen alle ächt, so würde sich doch aus keiner das Daseyn eines besondern Festes erweisen lassen. Eher kann Beda, welcher sich in Ansehung des Stoffes auf Augustin beruft, als Beweis gelten, daß man wenigstens in manchen Gegenden ein Fest dieser Art gekannt habe. Bei dem, was zeither angeführt worden ist, läßt es sich auch erklären, wie ein solches Fest, wenn es auch

hin und wieder üblich war, allmählig in Vergessenheit gerathen konnte. Seit dem 13. Jahrhundert wird aber diese Feier immer allgemeiner, und schon das Concil. Copriniacum a. 1250 oder 60 erwähnt derselben ausdrücklich. Clemens VIII. († 1592) erklärte die Conversio Pauli für ein Festum duplex majus, und nahm eine Homilie von Beda in das Breviarium auf. S. Gavanti Thesaur. s. rit. Tom. II. p. 222. Wie dieses Fest dazu komme, unter die Witterungskriterien gerechnet zu werden, läßt sich nicht bestimmen. Es scheint aber dieser Volksglaube schon sehr alt zu seyn. Matth. Dresserus liber de festis dieb. Christianor. et Ethnicor. Lips. 1560 hat p. 24. folgende Verse, auf diesen Umstand sich beziehend, mitgetheilt:

Clara dies Pauli, bona tempora denotat anni:
Si fuerint venti, designat proelia genti,
Si fuerint nebulae, pereunt animalia quaeque,
Si nix, si pluvia, designat tempora cara.

IV) Die Collectivfeier beider Apostel in der heutigen christlichen Welt. — In dem griechischen Festcanon ist noch jetzt auf den 29. Juni der Märtyrertod Petri und Pauli verzeichnet (*ἡ τῶν Ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου ἀποτομή*), aber an die Stelle der in der römischen Kirche üblichen Commemoratio Pauli am 30. Juni findet man hier die collectio duodecim Apostolorum angeführt. S. Heineccii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 3. Thl. p. 208. — Was nun die römische Kirche betrifft, so ist aus leicht erklärlichen Ursachen die Collectivfeier des Petrus und Paulus ein allgemeines Fest, und seitdem man auch hier eine Verminderung der Feiertage für nothwendig hielt und die andern Aposteltage aufhob, wird der Peter-Paulstag gleichsam als eine Commemoratio omnium apostolorum angesehen. S. vollständiges katholisch-liturgisches Erbauungsbuch von K. W. W. 2. Bd. 1. Abtheil. p. 177. Prag 1796. Auch sagt Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche. Augsburg 1822: Die Kirche feiert diesen Festtag mit einer Vigil, Fasten und Octav den 29. Juni. Ob aber dieß außer der katholischen Kirche in Deutschland in andern katholischen Ländern üblich sei, hat der Verfasser aus Mangel an Nachrichten über die gegenwärtige Festfeier in der römischen Kirche nicht ermitteln können. Wahrscheinlich verursachen auch hier örtliche Observanzen manche Ausnahmen. — Die oben erwähnte Stuhlfeier des Petrus ist noch jetzt in dem römischen Kirchencalender doppelt verzeichnet, nämlich Stuhlfeier des heiligen Petrus zu Antiochien den 22. Februar und Stuhlfeier des heiligen Petrus zu Rom den 18. Januar. Außer Rom und andern einzelnen Orten sind jedoch diese Festtage gegenwärtig mit den nächsten Sonntagen verbunden und nicht durch eine besondere Feier ausgezeichnet. Auch die angeführte Kettenfeier des Petrus am 1. August ist wohl mehr ein Localfest in Rom; in den griechischen Menäen ist sie auf den 16. Januar verzeichnet.

Was die protestantische Kirche betrifft, so hat sie zwar, wie in dem Artikel Apostelfeste erinnert worden ist, mehrere Aposteltage beibehalten, aber doch auch hier ihre gewöhnlichen Grundsätze befolgt. Wenn der Peter-Paulstag in der römischen Kirche als ein hohes Fest von zwei Tagen gefeiert wurde, so feierten ihn die Protestanten

nur am 29. Juni, und zwar eben so einfach wie die andern Aposteltage. Die in der römischen Kirche gewöhnliche Commemoratio Pauli fand hier gar nicht Statt, wohl aber die Bekehrung Pauli am 25. Januar, weil diese sich rein auf die Erzählung Act. 9. gründete. Daß aber auch in der neuern Zeit in der protestantischen Kirche die Feier der Aposteltage theils große Veränderung erlitten, theils gänzlich abgeschafft worden ist, darüber ist zu vergleichen, was am Schlusse des Artikels Apostelfeste erinnert wurde.

16.

Pfingsten.

I. Pentecoste, Quinquagesima im weitern, II. Pentecoste im engern Sinne. III. Eigenthümlichkeiten des Pfingstcyclus vor den übrigen Festcyclen. IV. Religiös-abergläubische Gebräuche und Volksvergnügungen des Mittelalters und der neuern Zeit, die mit dem Pfingstfeste in Verbindung stehen. V. Wie sich die Pfingstfeier in unsern Tagen gestaltet.

Literatur. Dan. a Virg. Mariae de festo Pentecostes in sein. Specul. Carmelit. Tom. II. p. 503 seqq. Antw. 1680. Fol. — Isaac. Faustius dissert. de Pentecoste. Argentorat. 1690. 4. — Ch. Wildvogel diss. de eo, quod justum est circa festum Pentecostes. Jen. 1691. 4. — Michael Hoynovius de Festo Pentecostes. Regiomont. 1693. 4. — J. Elias Reichardt disp. de Pentecoste. Jenae 1693. 4. — (J. And. Schmid) Progr. de Pentecoste veteri s. Quinquagesima paschali. Helmst. 1710. 4. — J. And. Danz Programmata 5 de festo judaico Septimanarum abrogato, et surrogato in ejus locum festo Pentecostali Christianorum. Jena 1715 —18. 4.; auch in J. Gerh. Meuschenii N. T. ex Talm. illustr. (Lips. 1736. 4.) p. 751 seqq. — J. Christ. Hebenstreit dissert. de Pentecoste Veterum. Lips. 1715. 4. — Christ. Reuter diss. de eo, quod theologice sanctum justumque est circa tempus Pentecostale. Servestae 1718. 4. und: Repetita assertio ejus, quod in nupera dissert. fuit disputatum de sanctitate temporis Pentecostalis. Ebend. 1718. 4. — J. D. Winckleri oratio de iis, quae circa festum Pentecostes sunt memorabilia. Ed. 2. Lipsiae 1735. 4.; auch in seinen Disquisitt. philol. (Hamburg 1741. 8.) p. 209—266. — Bened. Gottl. Clauswitz de analogia Pentecostes Vet. et N. Testamenti. Halae 1741. 4. — E. F. Wernsdorf de quinquagesima paschali. Lips. 1752. 4. — J. H. Heinrichs de prima festor. Pentecostal. celebratione ab Apostolis instituta etc. ad Act. 2, 1—13. Vid. N. T. Koppianae edit. Vol. III. P. II. Gotting. 1812. p. 310—334. — Hospinianus de origine festor. etc. p. 86. — Hildebrandi libellus de diebus festis etc. p. 88 seqq. — Schmidii historia festor. et dominic. etc. p. 141 seqq. — Bingh. l. l. Vol. IX. p. 120 seqq. — Augusti Denkwürdigkeiten rc. Thl. 1. p. 166 ff. Thl. 2. p. 343 ff. 384—393. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche 1. Thl. p. 351—53. 3. Thl. p. 282—83.

I) Pfingsten im weitern Sinne. — Im weitern

Sinne brauchte man das Wort πεντεκοστή (aus welchem unstreitig das deutsche Pfingsten entstanden ist) von den 50 Tagen unmittelbar nach dem Auferstehungsfeste. Der lateinische Name für diesen Zeitraum war Quinquagesima paschalis, zum Unterschiede eines Sonntags in der Fasten, der schlechthin quinquagesima genannt wurde. Der Anfangspunct der christlichen religiösen Feier dieser 50 Tage läßt sich nicht genau nachweisen, doch muß sie bald nach dem apostolischen Zeitalter Statt gefunden haben, indem im 2. Seculo Irenäus und Tertullian ihrer schon gedenken. Letzterer in seinem Buche de idololatria spricht zu einem Christen: „Bei den Heiden kommt jeder Feiertag „nur einmal vor, bei dir alle Tage. Nimm die einzelnen Feiertage „der Völker, reihe sie an einander nach der Ordnung, so werden sie „doch die 50 Tage (Pentecoste) noch nicht voll machen können." — Ein Zeuge aus dem 3. Seculo ist Origenes, welcher, indem er die wenigen Feste der Christen hernennt, auch noch πεντεκοστή hinzufügt. Im 4. Seculo spricht dafür das Conc. Iliber. can. 43. und Conc. Nicaen. c. 20. und Ambros. Serm. 61. sagt ausdrücklich: „Sämmtliche 50 Tage sind gleich dem Pascha zu achten und als Sonntage „zu feiern." — Nicht minder lassen sich auch hierher gehörige Stellen aus Hieronymus und Chrysostomus beibringen. Dessen ungeachtet kann doch diese funfzigtägige Feier nicht als eine apostolische Einrichtung gelten, wie Ambrosius und Hilarius in prologo in Psalmos wollen, welche diese Feier theils von Jesu, theils von den Aposteln ableiten; denn Tertullian, welcher dem apostolischen Zeitalter viel näher stand, erklärt die quinquagesima nur aus der Tradition und Observanz der Kirche, indem er de corona milit. c. 3. ausdrücklich schreibt: Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. Rationem traditioni, consuetudini, fidei, patrocinaturam aut ipse perspicies, aut ab aliquo, qui perspexerit, disces.

Sammelt man nun die Nachrichten, wie die ältere christliche Kirche diese 50 Tage feierte, so ergiebt sich Folgendes:

1) Man zeichnete während dieses Zeitraums wiederum einzelne Wochen aus. Dahin gehört die nächste Woche nach Ostern, mit welcher theils das neue Kirchenjahr begann, theils auch die Getauften noch weiße Kleider trugen, zum Sinnbilde ihres reinern, edlern, christlichen Lebens. *Διακαινισμός* oder *νέα* hieß diese Woche bei den Griechen, Septimana in albis bei den Lateinern. Dann schied man auch eine Woche aus mitten in den 50 Tagen und fing sie an von der feria quarta, der vierten, bis wieder dahin in der fünften Woche. Diese erhielt den Namen *μεσοπεντεκοστή*. Leo Allatius sagt von dieser Woche: Duas mutilabat hebdomades, primam cauda, alteram capite. Suicer in seinem thesaur. unter dem Worte πεντεκοστή führt eine Stelle aus Chrysostomus Homilien an, wo dieses Wort ebenfalls vorkommt. Man soll diese mittelste Woche darum mehr ausgezeichnet haben, weil sie gleichsam beide Feste, Ostern und Pfingsten, einigte.

2) Die ganze Zeit während der Quinquagesima wurde nicht gefastet, noch kniend gebetet, weil es lauter Tage einer heiligen Freude seyn sollten. S. Tertullian de corona c. 3. Conc. Nicaen. c. 20.

Da die Väter der rechtgläubigen Kirche auf diese Sitte angelegentlich und mit Allgemeinheit halten, so ist wohl zu vermuthen, daß dadurch ein scharfer Gegensatz zu gewissen häretischen Gebräuchen sollte angedeutet werden. — Auch sang man in diesen Tagen wieder das Halleluja in den Kirchen, welches in den Fasten nicht geschehen durfte. Augustin. tractat. 17. in Johannem.

3) Es war alle Tage Gottesdienst, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch täglich das Abendmahl genossen werden konnte. Ambros. comment. in Luc. c. 1. sagt daher: Omnes quinquaginta dies ut pascha celebrandi sunt, et sunt tanquam dominica. — In diesen Tagen pflegte man vorzüglich die Apostelgeschichte vorzulesen, und zwar aus dem Grunde, weil dadurch die Wahrheit der Auferstehung Jesu kräftig bestätigt worden sei, indem alles, was sich mit den Aposteln ereignete, für die Gewißheit dieser Thatsache spreche. Chrysostom. hom. XXXIII. in Genes. p. 369. Augustin. tractat. 6. in Joh. — Was aber die Feier von der Arbeit anbetrifft, so ist diese gewiß nur in beschränkterm Sinne zu nehmen. Man verstand darunter wohl nur die einzelnen Tagesstunden, wo der dienenden und arbeitenden Classe erlaubt wurde, an dem öffentlichen Gottesdienste Theil zu nehmen. Eine gänzliche Feier von der Arbeit schien theils wegen der Verhältnisse der Armen, theils aber auch wegen der Christenverfolgungen nicht Statt finden zu können, indem sich durch gänzliche Arbeitslosigkeit die Christen vor den Nichtchristen würden ausgezeichnet haben. Hierzu kommt der Umstand, daß auch die übrigen bürgerlichen und gerichtlichen Geschäfte während dieser Tage nur mit Ausnahme der Woche nach Ostern ihren ungestörten Fortgang hatten. Ausdrücklich sagt daher Augustin Sermon. 17., gehalten am Sonnt. in albis: Peracti sunt dies feriati, succedunt jam illi conventionum, exactionum et litigiorum. Oeffentliche Lustbarkeiten und Schauspiele waren dagegen verboten. Cod. Theodos. l. 15. tit. 5. de spectaculis leg. 5.

4) Die Taufe wie die Abendmahlsfeier waren in der Quinquagesima besonders gewöhnlich. In Beziehung auf die erstere sagt daher Tertullian. de baptismo c. 16.: Diem baptismo solenniorem Pascha praestat, exinde Pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia Sp. S. dedicata. Was die Abendmahlsfeier betrifft, so erklärt schon die Synode zu Elvira can. 21. denjenigen für einen lauen Christen, der nicht während dieser Zeit das Abendmahl feiere.

5) Man erwies sich während der Quinquagesima besonders wohlthätig gegen die Armen. Lactant. de vero Dei cultu c. 12. Auch wurden öfters Sclaven freigelassen. Vergl. G. N. Ittig de veteri indulgentia Paschali. Lipsiae 1700.

6) Die christlichen religiösen Versammlungsorte wurden mit Maien und andern grünen Zweigen ausgeschmückt, welchen Gebrauch einige von dem Laubhüttenfeste der Juden, andere aber noch wahrscheinlicher von den Floralien der Römer ableiten. Vid. A. L. Königsmann de antiquitate et usu betulae pentecostalis frondiumque sacrar. Kilon. 1707.

Forscht man nun nach den Ursachen, warum das christliche Alterthum diese Tage einst so feierlich auszeichnete, so findet man ihrer mehrere angegeben. Chrysostomus hom. 8. de resurrect. deutet hin

auf die große Wichtigkeit der Tage, die Jesus nach seiner Auferstehung noch mit den Jüngern verlebt habe, indem er sagt: **Nam in dominica resurgens Salvator reversus ad homines est et post resurrectionem tota quinquagesima (potiorem illius partem intelligit a resurrectione ad ascensionem) cum hominibus commoratus est. Necessarium ergo, ut aequalis sit eorum festivitas, quorum aequalis sanctitas est.** — Ambrosius hingegen und Augustin suchen den Grund dieser Feier in dem Bestreben einen recht auffallenden Contrast zwischen der **Quadragesima** vor dem **Pascha** und der **Quinquagesima** nach dem Pascha zu bewirken. **Augustin. tractat. 17. in Joh.** sagt daher: **Cum labore celebramus Quadragesimam ante Pascha, cum laetitia vero tanquam accepta mercede Quinquagesimam post Pascha.** Auch konnte die ausgezeichnete und zugleich heitere Feier der **Quinquagesima** zum Theil auch einen jüdischen Ursprung haben, indem die erfreuliche Zeit der Früherernte bei den Juden in diese Tage fiel.

II) Pfingsten im engern Sinne. — Nach und nach verlor sich die alte Feierlichkeit der **Quinquagesima**, theils weil die Zahl anderer Feste zunahm, theils weil es an Bischöfen zu fehlen anfing, welche im Stande gewesen wären, oder sich hätten bequemen wollen, an jedem dieser Tage einen Vortrag an die Versammlung zu halten. Außerdem konnten auch die großen Völkerumwälzungen und der Verfall des römischen Reichs dazu beitragen. Die Aufmerksamkeit richtete sich nun ausschließend auf den Schluß der **Quinquagesima** oder auf den 50sten Tag nach Ostern, wo die Thatsache der heiligen Geschichte, die sogenannte Ausgießung des heiligen Geistes und mithin der wundervolle Anfangspunct der schnell ausgebreiteten Religion Jesu hervorgehoben wurde. Mit Sicherheit kann man wohl annehmen, daß das Pfingstfest in diesem engern Sinne schon am Ende des 4. Jahrhunderts besonders, wenn auch nicht mit völliger Allgemeinheit, gefeiert wurde. Die Homilien des Epiphanius, Gregor von Nyssa und Nazianz, Chrysostomus u. a., deren Aechtheit keinem Zweifel unterliegt, sind hinlängliche Zeugnisse für diese Feier. Und wenn auch aus diesem Zeitraume noch hin und wieder Zeugnisse für die frühere **Quinquagesima** vorkommen, so läßt sich dieß entweder aus der Observanz einzelner Orte und aus dem Umstande erklären, daß eine frühere Sitte gewöhnlich auch noch eine Zeit lang mit neu beginnenden Einrichtungen fortwährt. Zu Augustin's Zeiten muß die **Quinquagesima** schon weniger beachtet gewesen seyn; denn er rechnet sie nicht mehr zu den allgemeinen, auf alte Tradition gegründeten Festen, wenn er sagt: **Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe observantur, dantur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis Conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in coelum et adventus de coelo spiritus sancti anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid tale occurrerit, quod servatur ab universa, quacunque re diffundit, ecclesia. (Epist. 118. ad Januar. c. 1.)**

In diesem engern Sinne als Fest zum Andenken an die Ausgießung des heiligen Geistes wird es von Gregor Nazianz theils *ἐπιδημία*, theils *ἡμέρα πνεύματος* genannt, s. **Gregor. Naz. oratio 44.**

de pentec. Da wenigstens zum Theil dieses Fest seinen Ursprung dem Judenthume zu verdanken hat, wie sogleich gezeigt werden soll; so ist es nicht unwahrscheinlich, daß man es sieben Tage lang feierte, wovon der erste der feierlichste war. So währte auch eigentlich die Pentecoste der Juden nur einen Tag, obgleich das Opfer sieben Tage darauf wiederholt wurde. Daher sagt Hebenstreit de pentecoste Veterum p. 6: Praeterea certum est, senescente aevo ita decrevisse Pentecostes celebritatem (nämlich von den 50 Tagen), ut ad septem dies reciderit, donec denique triduanis absolvebatur. Das Letztere geschah auf der Synode zu Costnitz 1094, wo auf den Antrag des Costnitzer Bischofs, welcher mit Vollmacht Urbans II. diese Synode hielt, die dreitägige Feier des Oster- und Pfingstfestes beschlossen wurde.

Was nun den Ursprung dieses Festes betrifft, so will Augusti denselben fast einzig und allein aus dem Judenthume ableiten, indem er sich auf die damals immer mehr vorherrschende Maxime beruft, im Judenthume Vorbilder zu finden, die durch das Evangelium Jesu im höhern Sinne vergeistigt und verwirklicht worden wären. Und in der That fehlt es auch nicht an Stellen, die dieses zu bestätigen scheinen. So sagt Augustin contr. Faust. l. 32. c. 12. Pentecosten, i. e. a passione et resurrectione Domini quinquagesimam diem, celebramus, quo nobis sanctum spiritus paracletum, quem promiserat, misit: quod futurum etiam per Judaeorum pascha significatum est, quum quinquagesimo die post celebrationem ovis occisae, Moses digito Dei scriptam legem in monte accepit. Legite evangelium et advertite ibi spiritum sanctum appellatum digitum Dei etc. Eine noch deutlichere Vergleichung zwischen dem jüdischen und christlichen Pfingsten findet sich auch bei Hieronymus ad Fabiol. §. 7. Utraque (legis promulgatio) facta est quinquagesimo die a paschate, illa in Sina, haec in Sion. Ibi terrae motu contremuit mons, hic domus Apostolorum: ibi inter flammas ignium et micantia fulgura, turbo ventorum et fragor tonitruorum personuit, hic cum ignearum visione linguarum, sonitus pariter de coelo, tanquam spiritus vehementis advenit; ibi clangor buccinae legis verba perstrepuit; hic tuba evangelica Apostolorum ore intonuit. Allein obgleich diese und mehrere ähnliche Stellen den jüdischen Einfluß auf die christliche Pfingstfeier bethätigen; so wirkte doch zu einer genauen Ausscheidung des Pfingstfestes als eines Tages, wo sich die christliche Welt ausschließend an die sogenannte Ausgießung des heiliges Geistes erinnern sollte, besonders mit das Ankämpfen der orthodoxen Kirche gegen den Montanismus. Montans schwärmerische Ansichten von jenem Paraklet, den Jesus den Seinigen verheißen hatte, konnten wohl eine Ursache seyn, daß man auf das Act. 2. Erzählte eine schärfere Aufmerksamkeit richtete. Von den frühern Feierlichkeiten der Quinquagesima blieb dem Pfingstfeste im engern Sinne eigenthümlich

1) daß auch jetzt eine feierliche Taufzeit gewöhnlich blieb. Leo M. ep. 2, 20. Gelas. ep. 9.

2) Wurde nicht minder das Abendmahl vorzugsweise an diesem Feste gehalten. Das Conc. Agath. (a. 506) can. 18. verordnet daher, daß jeder Laie, der für einen katholischen Christen gehalten seyn will, an Ostern, Pfingsten und Weihnachten das Abendmahl genießen soll.

3) Auch das frühere Ausschmücken der Häuser und Tempel mit Blumen und Zweigen am Pfingstfeste blieb und in Buxtorfs Synagog. Jud. c. 20. p. 443 findet man folgende Bemerkung: Mos ille Christianorum, quod festo Pentecostes fenestras, domos et templa gramine, floribus et betulis viridantibus ornent, a Judaeis descendit ad Christianos. Hi enim in laudem legis ejusque memoriam pavimenta aedium, plateas et synagogam gramine perspargunt, fasciculos ramusculorum viridium passim fenestris apponunt, corollas virides capitibus impositas gestant, quia illo tempore, quo lex in monte Sinai tradita est, omnia fuerant florentia et viridantia, id quod colligunt ex Exod. XXXII. 3.

III) **Eigenthümlichkeiten des Pfingstcyclus vor den übrigen Festcyclen.** — Das Pfingstfest als festliche Zeit, die mit einer Vor- und Nachfeier verbunden ist (Festcyclus), hat zuvörderst die Eigenthümlichkeit,

1) daß er weit jünger als die übrigen Festcyclen ist. In Vergleichung mit Weihnachten und Ostern muß der Pfingstcyclus in der Form, welche er gegenwärtig in der ganzen abendländischen Kirche angenommen hat, als der jüngste angesehen werden. Denn er ist vor dem 13. und 14. Jahrhundert nicht abgeschlossen worden, wie dieß aus Alcuins Homiliarium erhellt, welches weder von einem Trinitatisfeste noch von den darnach benannten Sonntagen etwas weiß, sondern die auf Pfingsten folgenden Sonntage bis zum Advent herab nach diesem Feste benennt und als Dominica prima, secunda, tertia etc. post Pentecosten aufzählt. In der römisch-katholischen Kirche ist zwar später die Rechnung nach Trinitatissonntagen angenommen; doch findet man in den liturgischen Schriften und Breviarien die alte Terminologie noch häufig. Dagegen hat die protestantische Kirche die Trinitatis-Nomenclatur allgemein in ihren Kirchencalender aufgenommen.

2) Hat der Pfingstcyclus auch das Eigenthümliche, daß die abend- und morgenländische Kirche in Absicht auf die Octave dieses Festes von einander abweichen. Die erste schließt mit dem Trinitatisfeste, welches aber die griechische Kirche nie feierte, sondern dagegen das Fest aller Heiligen. Auch werden in derselben Kirche die folgenden Sonntage nicht nach dem Pfingstfeste gezählt, sondern von den evangelischen Lectionen, welche die Kirchenordnung vorschreibt (s. den Artikel Sonntag Nr. 3.). Man vergl. Leo Allatius de dominicis et hebdomadibus recent. Graecor. c. XXXI — XXXIV. Die evangelische Pericope für den Sonntag nach Pfingsten, Joh. 3, 1 — 15., wurde zu einer Zeit gewählt, wo man noch kein Trinitatisfest kannte, und der Inhalt derselben beweist, daß man die Lehre von der Wiedergeburt und Erneuerung in eine genaue Beziehung mit dem Feste des heiligen Geistes setzte. In der griechischen Kirche verräth die Schlußfeier ein späteres Zeitalter, wo sich der Heiligendienst schon allgemeiner verbreitet hatte. Als aber seit dem 14. Jahrhundert in der römischen Kirche der Pfingstcyclus durch das Trinitatisfest seine Octave erhielt, so änderte man auch die evangelische Perikope, und wählte statt Joh. 3, 1 — 15. Mt. 23, 18 — 20. — Zu den Eigenthümlichkeiten des Pfingstcyclus gehört,

3) daß, wenn die beiden ersten heiligen Zeiten, Weihnachten und Ostern, auf das Erdenleben Jesu hinweisen, das Pfingstfest mit seinem

Introitus, und besonders in der lateinischen Kirche mit seiner Octave, die überirdische Verherrlichung des Heilandes und den Ursprung der christlichen Kirche andeuten. Man feiert hier mehr den in den Himmel erhobenen und zur Rechten Gottes versetzten Heiland, wie er die Verheißung von dem zu sendenden Paraklet erfüllt und als unsichtbares Oberhaupt die von ihm gestiftete Gemeinde regiert. Dieser Ansicht gemäß scheint auch die römische Kirche zur Pfingstoctave glücklicher das Trinitatisfest gewählt zu haben, welcher ein reines Dogma ohne historische Thatsache zum Grunde liegt; es ist die Tiefe der Gottheit, welche hier, wie die Epistel-Pericope Röm. 11, 33—36. sich ausdrückt, zwar nicht ergründet, aber doch geahnet werden soll. Offenbar ist darum das Fest aller Heiligen in der morgenländischen Kirche von der Idee, welche dieser Feier zum Grunde lag, abgewichen, und hat den Stoff derselben erweitert.

IV) Einige mehr religiös-abergläubische Gebräuche und Volksvergnügungen des Mittelalters und der neuern Zeit, die mit dem Pfingstfeste in Verbindung stehen. — Dahin gehört

1) der Mißbrauch mit der Taube seit den Zeiten des Mittelalters. Sehr viele Stellen in den Kirchenvätern belehren uns, daß man nach Mt. 3, 16. die Taube als Symbol des heiligen Geistes ansah. So sagt Chrysostomus Hom. XII. in Matth.: Christus quidem in natura nostra, sed spiritus in columbae specie apparuit. Mehrere Stellen der Art s. Suiceri thesaur. s. v. *περιστερά*. Darum darf es uns nicht wundern, wenn Durandus rat. div. offic. VI. c. 107. von seiner Zeit, dem Mittelalter, sagt, wo der Gottesdienst immer sinnlicher wurde: Tunc (beim Schlusse der Missa) etiam ex alto (Kirchengewölbe) ignis projicitur, quia S. S. descendit in discipulos in igneis linguis, et etiam flores varii, ad denotandum gaudium et diversitatem linguarum. Columbae etiam per ecclesiam dimittuntur, in quo ipsa S. S. missio designatur. — Dasselbe beinahe erzählt auch Hildebrand de diebus festis p. 89: Pontificii eodem die solent albas columbas funiculis constrictas per templa sua emittere et in medio templo ligneam columbam suspendere, quae sit symbol. S. S. — Noch jetzt muß etwas Aehnliches in der römischen Kirche hin und wieder üblich seyn, wenn anders der Nachricht Glauben beizumessen ist, die Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirche Augsburg 1822 am Ende des Artikels Pfingsten ertheilt: „Uebrigens wird die Sendung des hei-„ligen Geistes nach jedes Landes Gewohnheit an diesem Tage meistens „in Figur einer Taube oder feuriger Zungen vorgestellt."

Zu den Volksbelustigungen zur Zeit dieses Festes gehören besonders in Deutschland die Pfingstmaien und die Pfingst- oder Maientänze. Was die erstern betrifft, so läßt sich vielleicht ihr Ursprung aus den frühesten Zeiten des Christenthums ableiten. In der ersten Kirche, wo man noch keine besondern Tempel hatte, pflegte man bei den Gräbern der Märtyrer Gottesdienst zu halten und um dieselben grüne Bäume zu pflanzen. Nach der Zeit, als ordentliche Gebäude zu gottesdienstlichen Versammlungen üblich wurden, kam es auf, dieselben mit grünen Zweigen, besonders am Pfingstfeste, zu schmücken, wozu nicht unwahrscheinlich die Worte des 118. Psalms: „Schmückt

„das Fest mit Maien,“ Veranlassung gaben, indem dieser Zuruf wegen der Jahrszeit besonders am Pfingstfeste seine Anwendung fand. Zu Ende des 11. Jahrhunderts mag diese Sitte allgemein gewesen seyn, wie es lehrt A. L. Königsmann in disputat. de antiquitate et usu betulae pentecostalis. Kiel. 1707. Auch vergl. man Andr. Rivini diatr. de Majumis, Maicampis et Roncaliis etc. in J. G. Graevii Synt. var. dissertatt. Utr. 1701. 4. — Birken hat man wohl deswegen dazu genommen, weil diese Art Bäume überall leicht zu haben sind, und weil auch ihr Geruch sehr angenehm ist. Wegen des großen Mißbrauchs durch Waldbeschädigung wurde diese Sitte in neuern Zeiten besonders in dem protestantischen Deutschland verboten, in Sachsen erschien 1715 ein ausdrücklicher Befehl deshalb. — Auch die Maientänze im Freien sind noch hin und wieder üblich, doch möchten diese, wenn sie aus dem Alterthume herrühren sollten, mehr von den heidnischen Majumis abzuleiten seyn. Cfr. Codex Theodos. XXV. l. 1—2. und Suidas, wo eine kurze Erklärung darüber gegeben wird. Eisenschmidts Geschichte der Sonn- und Festtage. Leipz. 1793. p. 227, wo noch andere ähnliche Gebräuche erzählt werden.

Nicht minder rechnen auch einige hierher das Vergnügen des Vogelschießens, welches an manchen Orten um die Pfingstzeit angestellt wird. Mehrere Gelehrte des 17. Jahrhunderts erklären den Ursprung desselben daraus, daß es von den Heiden zur Verspottung des heiligen Geistes aufgebracht worden sei, der bei der Taufe Christi in Gestalt einer Taube sich geoffenbart habe. Den Ungrund dieser Behauptung aber sucht in einer besondern Gelegenheitsschrift zu zeigen Paul. Christ. Gilbert de Ὀρνιθοτοξοβολία 1714. Ueberhaupt ist es dem Verfasser nicht gelungen, etwas Gnügendes über diesen Gebrauch historisch beibringen zu können.

V) Wie sich die Pfingstfeier in unsern Tagen gestalte. — Als ein hohes oder Hauptfest wird Pfingsten auch jetzt noch in der christlichen Welt gefeiert. Man erinnert sich dabei an die den Schülern Jesu ertheilte und bestätigte Verheißung von der Sendung eines höhern göttlichen Beistandes, durch welchen sie fähig seyn sollten, das Christenthum leichter und glücklicher zu verbreiten. Pfingsten gilt daher allen kirchlichen Parteien als Fest der christlichen Religionsstiftung. Jedoch ist es im Aeußern minder feierlich ausgezeichnet, als die andern hohen Feste, Weihnachten und Ostern, wie dieß ein flüchtiger Blick auf die Festlehre der griechischen, römischen und protestantischen Kirche zeigt. Die reformirte und zum Theil auch die lutherische Kirche feiert Pfingsten zwei Tage lang, manche reformirte Gemeinden, z. B. in Lübeck, nur einen Tag, einige wenige lutherische Länder Deutschlands drei Tage. Mehr dem Namen nach findet in der römischen Kirche auch die Pfingstvigilie noch Statt, in der Wirklichkeit wird sie in der griechischen Kirche gefeiert, jedoch größtentheils auch hier nur von den sogenannten Calogeris. Am Sonnabende vor Pfingsten ist auch jetzt noch die feierliche Wasserweihe in der römischen Kirche gewöhnlich, im Allgemeinen aber sind die Feierlichkeiten weit einfacher als in früherer Zeit. Einige örtliche, einzelne Observanzen können hier natürlich nicht in Betrachtung kommen.

17.

Philippus und Jacobus.

Gedächtnißfeier derselben am 1. Mai.

I. Nachrichten von beiden Aposteln im N. T. und nach der Tradition. II. Ursachen der Zusammenstellung beider Apostel und Alter ihrer Gedächtnißfeier. III. Wie dieser Tag in der heutigen christlichen Welt begangen wird.

Literatur. Cave antiquitates apostolicae S. Andreas Wilkii Ἑορτογραφία etc. p. 158 seqq. — Hospinian l. l. p. 81. — Joach. Hildebrandi libellus de diebus festis p. 86. — Schmidii historia festor. et dominicar. p. 135. — Heortologia etc. auctore Guyeto etc. l. 2. c. 23. — Starks Geschichte des 1. christl. Jahrhunderts 2. Thl. (Philippus p. 132 ff., Jacobus p. 163 ff.) — Augusti's Denkwürdigkeiten. 3. Thl. p. 201 ff.

I) **Nachrichten von beiden Aposteln im N. T. und nach der Tradition.**

A) **Philippus**, einer der Apostel Jesu aus Bethsaida, und wahrscheinlich wie seine übrigen Collegen von niedriger Abkunft und von niedrigem Stande. Außer Mt. 10, 3. Mrc. 3, 10. Luc. 6, 14. und Joh. 1, 44. kommt er auch noch Joh. 6, 5. 12, 20. und 14, 8. vor. Da Petrus und Andreas zwar früher gewählt wurden, aber erst später sich der Gesellschaft Jesu anschlossen, so kann er als der erste unter den beständigen Aposteln betrachtet werden. Mehr läßt sich aus dem N. T. von ihm nicht erzählen, desto reichhaltiger, aber zugleich auch desto widersprechender ist die Tradition. Eine alte Nachricht in Cotelerii Patr. Apostol. T. I. p. 272 nennt seinen Vater Philosanos und seine Mutter Sophia, und behauptet, daß er ein Fuhrmann gewesen sei. Scythien, Vorderasien und Phrygien werden als seine Provinzen genannt. Fabricii Cod. apocr. N. T. P. II. p. 758. Niceph. hist. l. 2. c. 39. Simon. Metaphr. in Actis Philippi. In dem letzten Lande soll er zu Hierapolis gestorben seyn, ob als Märtyrer oder eines natürlichen Todes bleibt unentschieden. Tillemont mémoires eccles. T. I. P. III. p. 956 seqq. — Stark's Geschichte der christl. Kirche des 1. Jahrh. 2. Thl. p. 138 ff. Daß er verheirathet gewesen und Kinder hinterlassen habe, bezeugen Euseb. H. E. III. c. 31. und Clem.

Alex. Stromat. III. p. 448. Vergl. J. A. Schmid de apostolis uxoratis. Im Allgemeinen kann über das Leben dieses Apostels Winer bibl. Reallex. im Art. Philippus Nr. 6. Thl. II. p. 297 f. verglichen werden. Von den Actis Philippi uud dem sogenannten Itinerario oder Circuitu dieses Apostels ist noch ein Fragment bei Anastasius Sionita aufbewahrt. Fabricius Cod. apocr. N. T. P. II. p. 806. Einige gnostische Secten, besonders die Leviten, bedienten sich eines Evangeliums des Philippus. Epiph. haeres. XXVI. c. 15. Der evangelische Text aus Joh. 14, 1—14. erwähnt blos den Philippus, ohne des Jacobus zu gedenken.

B) Jacobus, und zwar der jüngere, Sohn des Alphäus und der Maria, Mt. 15, 40. 16, 1., ebenfalls Apostel, Mt. 10, 3., vgl. Mrc. 3, 18. Luc. 6, 15. Act. 1. 13. Daß dieser von Jacobus dem Aeltern, von welchem in einem besondern Artikel die Rede war, verschieden sei, ist keinen Zweifel unterworfen. Aber eine andere Streitfrage entsteht in Beziehung auf diesen Apostel, ob Jacobus, der Sohn des Alphäus, mit dem *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* einerlei Person sei. Die Identität beider hat man bald behauptet, bald bezweifelt. Jedoch ist das Erstere öfter von neuern Interpreten geschehen. Achtet man auf das, was besonders Winer in seinem biblischen Reallexikon I. p. 621 beibringt, so ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Jacobus der *ἀδελφὸς κυρίου* bei Paulus mit dem Jacobus minor eine Person sei, und diesen Jacobus hat man auch unstreitig für den Verfasser des bekannten katholischen Briefes zu halten. Von diesem Apostel handeln darum bestimmt Mt. 10, 3. 27, 56. Mrc. 3, 18. 15, 40. Luc. 6, 15. Apostelg. 1, 13., und wahrscheinlich auch die Stellen 1 Cor. 15, 7. Gal. 1, 18. 19. 2, 12. Apostelg. 12, 17. 15, 13. 21, 18. Die älteste Tradition nennt ihn Bischof von Jerusalem und legt ihm den Beinamen: *ὁ δίκαιος*, bei. Vergl. die Relation des Hegesippus bei Euseb. H. E. II. c. 25. Derselbe Hegesippus berichtet weiter, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten, aufgebracht über die große Anzahl von Juden, welche durch ihn zum Christenthume wären bekehrt worden, seinen Untergang beschlossen und vollzogen hätten. Man habe ihn von der Zinne des Tempels herabgestürzt, und als er von diesem Falle noch nicht todt war, mit Prügeln und Steinen getödtet. Nach Stark scheint ein bekehrter Jude Verfasser dieser abgeschmackten Legende beim Hegesippus zu seyn. Zu ihrer Vertheidigung aber schrieb Faber eine gelehrte Schrift: Eusebianae de Jacobi, fratris Jesu, vita et morte narrationis partes quaedam explicantur et defenduntur. Ansbac. 1793. 4. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß auch Josephus Antiquitt. l. XX. c. 9. die Hinrichtung des Jacobus durch den Hohenpriester Ananus auf eine im Wesentlichen übereinstimmende Art erzählt. Vergl. Scaliger Animadvers. ad Eusebii Chron. p. 191. — Jo. Clerici Hist. eccles. duor. prim. secul. p. 414. — Mosheim de rebus christ. ante Const. M. p. 94—96. — Starks Gesch. der christlichen Kirche des 1. Jahrhund. 2. Thl. p. 165 ff. Im Allgemeinen vergl. Winer's bibl. Reall. I. p. 620 ff. Ueber die apokryphischen Schriften, welche den Namen des Jacobus führen, nämlich das Prot-Evangel. und die Liturgia S. Jacobi sind Fabricii Cod. apocr. N. T. P. III. p. 35 seqq. — Cave antiquit. apost. und Tillemont Mémoir. eccles.

Tom. I. N. 16., wie auch Beausobre histoire de Manich. Tom. I. p. 338 seqq. zu vergleichen.

II) Ursachen der Zusammenstellung dieser beiden Apostel und Alter ihrer Gedächtnißfeier. — Wenn Petrus und Paulus zusammengestellt werden, so sind dafür innere und äußere Gründe vorhanden (s. den Art. oben p. 201). Bei Simon und Judas konnte theils der Umstand, daß sie Brüder waren, theils die Tradition von ihrem gemeinschaftlichen Tode in Betrachtung kommen. Aber bei Philippus und Jacobus ist kein solches Verhältniß nachzuweisen. Die ältern Schriftsteller schweigen hierüber. Wilke in seiner oft genannten Ἑορτογραφία s. festa duodecim apostolor. p. 167 führt Folgendes zur Erläuterung an: „In „jener Zeitperiode, wo man mit abergläubischer Sorgfalt die Reliquien „der Märtyrer und Heiligen aufzusuchen angefangen habe (er nimmt die „Mitte des 4. Jahrhunderts an), sei auch der Leichnam des Philippus „von Hierapolis nach Rom gebracht, und in einer Gruft mit den Ge„beinen des Jacobus vereinigt worden. Später, im 6. Jahrhundert, „habe der römische Bischof Pelagius die von ihm erbaute Kirche den „beiden Aposteln Philippus und Jacobus gewidmet, und daraus lasse „sich diese Zusammenstellung erklären." — So geringfügig nun auch dieser Grund ist, so muß man ihn doch in Ermangelung eines andern für den richtigen halten. — Wäre übrigens diese Nachricht wahr, so ließe sich darauf auch die Vermuthung gründen, daß man früh schon diesem Apostelpaare einen besondern Denktag gewidmet habe, von welchem sich später auch die Spur wiederfindet. Das Fest aller Apostel fand in der Folge (s. den Artikel Apostelfeste) wenig Beifall mehr, daher schränkte man es blos auf die beiden Schüler des Herrn, auf Philippus und Jacobus, ein. Ob es aber früher nur Local= oder Provinzialfest, oder allgemeines Fest gewesen sei, läßt sich aus Mangel an geschichtlichen Nachweisungen nicht klar genug machen. Bei den Spaniern steht Philippus in großem Ansehen, weil sie glauben, daß die, welche laut Joh. 12, 21. zu Philippus gesprochen: „Wir wollten „Jesum gern sehen," Spanier gewesen wären. — Die orientalische Kirche weicht hier von der römischen dadurch ab, daß sie die memoriam beider Apostel trennt, und für den Philippus als Denktag den 14. November, für Jacobus hingegen den 23. October bestimmt.

III) Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt. — Diese erläutert sich aus dem, was am Schlusse des Artikels Apostelfeste erinnert worden ist.

18.

Presbyter.

I. Begriff und Bedeutung dieses Kirchenamtes im apostolischen Zeitalter. II. In den darauf folgenden Jahrhunderten.

Literatur. J. Morini exercitatio de Presbyteratus materia et forma. In sein. Commentar. de sacr. eccl. ordinat. P. 3. (Amst. 1695. Fol.) p. 102—124 und Exerc. de Episcopis et Presbyteris multis simul sacrificantibus, et eucharistia post ordinationem presbyteris data. Ebendas. p. 124—132. — Jac. Boileau de antiquo Presbyterorum jure in regim. eccles. Taurin. 1678. 8. — Matth. Zimmermann de Presbyteris veteris ecclesiae commentariolus. Annaberg 1681. 4. und de Presbyterissis veteris ecclesiae commentariolus. Ebendas. 1681. 4. — Mich. Hentschen de Presbyterorum clericorum dignitate et potestate ordinandi ex jure divino et antiquitate ecclesiae et hac occasione de episcopis, presbyteris et chorepiscopis. Rost. 1682. 4. — H. Dodwell diss. de Presbyteris doctoribus, doctore audientium et legationibus ecclesiasticis in sein. Dissertatt. Cyprian. (Oxon. 1684. 8.) p. 107—129 und Diss. de potestate Presbyterii sede episcopali vacante. Ebendas. p. 192—198. — Matth. Laroquanus de sacerdotibus secundi ordinis. In sein. Adversar. sacr. (Lugd. Bat. 1688. 8.) p. 244—251. — J. G. Zschoerner Schediasma philol.-theol. de Presbyteris politicis. Lips. 1727. 4. — Die wichtigsten Streitschriften über den Unterschied der Bischöfe und Presbyter in der alten Kirche haben wir schon oben beim Artikel Bischöfe Thl. 1. p. 228 f. verzeichnet.

Allgemeinere Werke. Camp. Vitringa de Synagoga vet. Lib. III. P. I. c. 1. — J. Bened. Carpzov Exercitt. in epist. ad Hebr. ex Philone p. 499. — J. Fr. Buddeus Eccles. apostol. c. 6. — Cp. Matth. Pfaff de origine jur. eccles. p. 45. — J. H. Böhmer Jus ecclesiast. Lib. II. tit. 24. §. 28. — Bingham Origines Vol. I. p. 266 seqq. — Baumgarten Erläuter. der christl. Alterth. p. 94 ff. — Schöne Geschichtsforschungen Bd. 1. p. 246—49. Bd. 3. p. 96—98. — Eisenschmid Gesch. der Kirchendiener Thl. 1. p. 67 ff. — Augusti Denkwürdigkeiten Thl. 11. p. 170 ff. — Stäudlin kirchl. Geogr. und Statistik. Thl. 1. p. 129. §. 1. p. 188. §. 3 ff.

I) Begriff und Bedeutung dieses Kirchenamtes

im apostolischen Zeitalter. — Wie beinahe im ganzen Morgenlande, so stand auch das Alter bei den Hebräern wegen der ihm eigenen Lebenserfahrungen in hohem Ansehen. Daher wählte man auch die Vorstände und Richter seit den frühesten Zeiten aus den Alten. Moses wählte selbst ein Collegium von 70 Aeltesten, das ihm in der gesammten Leitung des Volks beistehen sollte. (S. den Artikel Alter in Winers bibl. Reallexikon.) In der Folge aber wurde diese Benennung ein bloßer Titel, und man brauchte sie von Vornehmern und Einsichtsvollen, von Inhabern gewisser Ehrenstellen, weil diese Einsichten voraussetzten und Einfluß auf Andere gewährten. Gerade so brauchen die Lateiner ihr Senator, die Araber ihr Scheich, die Engländer ihr Alderman. Darum wurde auch das hebräische זְקֵנִים und das griechische *πρεσβύτεροι* im Zeitalter Jesu bei den Juden gebraucht, theils von den Beisitzern des Synedriums oder des hohen Rathes zu Jerusalem, Mt. 16, 21. 21, 23. und öfterer; theils von den Vorstehern der jüdischen Synagogen, welche mit dem *ἀρχισυναγωγός* die Aufsicht über die ganze Ordnung und Disciplin der Synagogen führten, Luc. 7, 3. Philo opp. I. 395. Da man in der ersten christlichen Kirche die Synagogal-Verfassung zum Muster nahm, so nannte man auch die von den Aposteln erwählten Vorsteher der ersten Christenvereine Aelteste, Presbyter. Diese waren aber nicht immer zugleich Lehrer, gerade wie in der jüdischen Synagoge; daher man sie auch wohl nicht unschicklich in blos regierende und lehrende Presbyter eintheilen kann. Die lehrenden Presbyter hießen bei den Juden Pannasse, bei den Christen vielleicht anfangs Didaskalen. Paulus wünscht den Presbytern auch Lehrfähigkeit, Tit. 1, 5., obgleich die Geschichte lehrt, daß sein Wunsch nicht überall verwirklicht werden konnte. Sie waren übrigens bei bestimmten Gemeinden angestellt, und hatten mithin nicht einen solchen ambulatorischen Beruf, wie die Apostel und andre von ihnen delegirte Lehrer. Daraus läßt es sich auch erklären, warum sich der Apostel Johannes in seinen beiden letzten Briefen den Namen Presbyter beilegt. Er schrieb sie vermuthlich in spätern Lebensjahren, wo er nicht mehr umherreiste, sondern in Ephesus vielleicht die Geschäfte eines Vorstehers besorgte, und darum nannte er sich auch nicht mehr Apostel, sondern Presbyter. Daß man im apostolischen Zeitalter *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* synonym gebraucht habe, darüber, so wie über das Eigenthümliche dieses Sprachgebrauchs, vergleiche man den Artikel Bischof Nr. I. Um die Verrichtung der Presbyter oder Aeltesten in der ersten christlichen Kirche richtig zu beurtheilen, darf man nur untersuchen, was dem Synagogenvorsteher oblag. Das Geschäft der jüdischen Aeltesten in der Synagoge war: die nöthige Anstalt zu treffen, daß jede Handlung mit Ordnung vor sich ging, über die Sitten der Mitglieder, so wie über äußere Zucht zu wachen, die Ungehorsamen zu bestrafen, besonders den Bann oder die Ausschließung über sie auszusprechen und die Reuigen wieder aufzunehmen, vorkommende Streitigkeiten zu schlichten, Vorträge über das Gesetz und die heiligen Schriften zu halten, und endlich das Vermögen der Synagogen zu verwalten. Das Amt der Presbyter in den ersten christlichen Gemeinden erforderte gerade diese Dienstleistungen; daher kann man ihre Amtspflichten im apostolischen Zeitalter beziehen:

a) **auf die gottesdienstlichen Zusammenkünfte.** Hier hatten sie auf Ordnung zu sehen und für religiöse Erbauung mittelbar und unmittelbar zu sorgen. Damit stimmen auch die Nachrichten überein von Justin dem Märtyrer und Tertullian. Der erste Apol. 1. c. 87. erzählt, die Christen hätten sich an jedem Sonntage in frommer Absicht versammelt, der Vorsteher (προεστώς) habe über verlesene Abschnitte der heiligen Schrift gesprochen und alsdann das öffentliche Gebet so verrichtet, daß die übrigen entweder nur zuhörten oder selbst mitsprachen. Damit stimmt auch Tertullian überein, Apologet. c. 39. p. 93. Jedoch pflegten auch die christlichen Aeltesten, wie in den jüdischen Synagogen, nach dem Verlesen der biblischen Abschnitte diejenigen aufzurufen, welche öffentlich lehren wollten. Das Ganze beschloß dann der Gemeindevorsteher mit einer herzlichen Ermahnung. Bingh. Vol. VI. p. 122. Ob sie das Taufen ausschließend in diesem Zeitalter verrichteten, läßt sich schwerer bestimmen, als daß sie die Feierlichkeiten bei der Eucharistie leiteten. Cfr. Clemens Rom. ep. ad Cor. §. 40 — 42. Justin. Mart. Apol. 1. c. 55.

b) Abgesehen von ihren Verrichtungen in den gottesdienstlichen Versammlungen hatten schon die Apostel den Presbytern eine Stimme zugestanden, wenn es galt zweckmäßige Einrichtungen in den einzelnen Gemeinden zu treffen und über Gegenstände zu berathschlagen, die das Wohl der gesammten neuen christlichen Religionsgesellschaft betrafen, Act. 15, 6. 23. 16, 4. Besonders lag ihnen die Sorge ob für die Armen und Kranken der Gemeinde, Jac. 4, 15., und Paulus ermahnt sie, Act. 20, 25., darum zur Thätigkeit, damit es ihnen nicht an Mitteln fehle der leidenden Armuth Beistand zu leisten. Zu Gehülfen ihrer Wohlthätigkeit machten sie dann gewöhnlich die Diaconen. Nicht minder waren sie verpflichtet, über die Reinheit der Lehre und der Sitten zu wachen. Männern, die sich in ihren Vorträgen von dem einfachen, fruchtbaren Unterrichte im Christenthume entfernten, sollten sie entgegen wirken, Apoc. 2, 2., und Sittenreinheit überall aufrecht erhalten, Apoc. 2, 14. 1 Cor. 5. Auch Tertullian schreibt Seniores censurae ecclesiasticae praesedisse. Dieß sind die ersten Spuren der kirchlichen Disciplin, die in guter Absicht eingeführt, später so sehr gemißbraucht wurde. Auch hatten sie entstandene Streitigkeiten zu schlichten, 1 Cor. 6, 1—6., gerade wie die jüdischen Aeltesten, die dieß Recht mit gewisser Einschränkung selbst unter der Herrschaft der Römer behaupteten. Joseph. de bello Jud. l. 2. c. 20. §. 5. Die den Römern eigenthümliche Politik, den von ihnen beherrschten Völkern gewisse Gesetze zu lassen, kam auch anfangs den Christen zu Statten, so lange als man sie noch nicht verschieden von den Juden ansah, und darum darf es uns nicht wundern, wenn wir die Presbyter im apostolischen Zeitalter mit einer gewissen obrigkeitlichen Gewalt bekleidet sehen. Aus allem diesen ergiebt sich, daß in den ersten Jahrzehnten des Christenthums die Presbyter viel Aehnliches mit den jüdischen Synagogenvorstehern hatten, und daß der Name Bischof und Presbyter gleiches Ansehen genossen. Allein

II) nach dem apostolischen Zeitalter gedieh es bald dahin, daß die Presbyter in ein untergeordnetes Verhältniß kamen, und die zweite Abstu-

fung des Klerus nach den Bischöfen zu bilden anfingen. — So schwer es auch ist, die Zeit, wo diese Veränderung eintrat, genau nachzuweisen; so darf man doch im Allgemeinen wohl schon das Ende des ersten Jahrhunderts annehmen. Was zu diesem untergeordneten Verhältnisse der Presbyter beigetragen habe, ist zum Theil schon in dem Artikel Bischof angeführt worden. Hier nur noch die Bemerkung, daß die Presbyter selbst durch Leidenschaftlichkeit und Ehrgeiz zu dieser Veränderung beitrugen. Nach dem Hingange der Apostel und Apostelschüler waren die an Würde sonst nicht verschiedenen Presbyter darum oft uneinig geworden, daß sie diejenigen unter den Laien, welche sie getauft hatten, als ein besonderes Eigenthum betrachteten, wodurch nicht nur Zwistigkeiten unter den Klerikern, sondern auch unter den Laien entstanden. Um diese zu beseitigen sah man sich genöthigt die Hauptregierung der Kirche einem Einzigen unter den Aeltesten aufzutragen, welcher über die Gemeinde und die übrige Geistlichkeit die Aufsicht und daher den Namen eines ἐπίσκοπος im engern Sinne führen sollte. Dieß wird klar aus einer Stelle des Hieronymus, wo er schreibt: „Ein Aeltester und ein Bischof sei einerlei, und „ehe noch durch Antrieb des Satans Trennungen in der Kirche ent„standen, und Einer unter dem Volke Paulisch, der Andere Apollisch, „der Dritte Kephisch heißen wollen, sei die Kirche gemeinschaftlich von „den Aeltesten regiert worden. Nachdem aber ein jeder Aeltester diese„nigen, die er getauft hatte, sich als die Seinigen zueignete, habe „man in der ganzen Welt beschlossen, daß einer unter den Aeltesten „über die andern gesetzt und demselben die Sorge der ganzen Kirche „anvertraut werden sollte, damit auf solche Weise die Trennungen auf„hören möchten." — Allein ohne Kampf und Widerspruch war diese Neuerung nicht erfolgt, daher auch die Briefe eines Clemens von Rom und des Ignatius voll sind von dringenden Ermahnungen, sich diese Einrichtungen gefallen zu lassen und den Bischöfen den schuldigen Gehorsam zu erweisen. Clem. Rom. ep. ad Corinth. c. 2. — Ist ferner der Grundsatz richtig, daß das, was durch Synodalbeschlüsse näher bestimmt wurde, bereits vorher schon hin und wieder in Wirkung getreten seyn mußte, so finden wir schon im 2. Jahrhundert Synodalverordnungen, wodurch der Bischof als Herr und Gebieter; die Presbyter hingegen als Untergebene und Diener betrachtet wurden. Häufiger werden dergleichen Beschlüsse im 3. Jahrhundert. Concil. Antioch. (a. 270) can. 5. Da aber selbst die berühmtesten Kirchenlehrer Presbyter waren, so darf man sich nicht wundern, daß selbst spät noch im 4. Jahrhundert ein Hieronymus und Chrysostomus hom. 11. über 1 Timotheus 3. das untergeordnete Verhältniß der Presbyter unter die Bischöfe mißbilligen; ein Umstand aber, der zugleich auch deutlich beweist, daß jenes Verhältniß bereits müsse ziemlich allgemein Statt gefunden haben. Was nun ihre Amtspflichten und Auszeichnungen in dieser mehr untergeordneten Stellung betrifft, so waren es folgende: Mit Genehmigung oder im Auftrage des Bischofs konnten sie, er mochte gegenwärtig oder abwesend seyn (s. den Artikel Bischof),

1) **öffentlich lehren und predigen.** Im 4. Jahrhundert scheint es schon allgemein üblich gewesen zu seyn, daß dieß

Geschäft von den Presbytern anstatt der Bischöfe verrichtet wurde. Dieß beweist unter andern Augustins und Chrysostomus Beispiel;

2) **taufen und die Katechumenen unterrichten.** Daher hatte auch Cyrillus, Bischof von Jerusalem, seine Katechesen unstreitig als Presbyter schon verfertigt;

3) **das Abendmahl halten und in Abwesenheit des Bischofs auch consecriren.** Selbst das öffentliche Gebet verrichteten sie;

4) **die Büßenden wieder aufnehmen und die Getauften confirmiren.** Diese Verrichtung wurde ihnen jedoch selten übertragen;

5) **die Hand bei der Ordination der Presbyter mit auflegen,** obgleich der Bischof die eigentliche Consecration verrichtete. Conc. Carthag. 4. can. 3. Constitt. eccles. Alexandr. can. 6. Gratiani decretum dist. 23. c. 8.

Was die Auszeichnung in ihrer amtlichen Stellung betrifft, so kann man Folgendes hierher rechnen.

1) Die Presbyter waren Mitglieder des Senatus ecclesiae, Concil. eccles., früher Presbyterium, Synedrium presbyteror. Dieß Collegium entschied unter dem Vorsitze des Bischofs über alles, was die Kirchenordnung betraf. Auch für die eigentliche Kirchendisciplin waren sie mit thätig; dieß sieht man aus mehrern Briefen Cyprians, z. B. Br. 6, 14. 23. Epiph. haeres. 57. num. 1.

2) In der Kirche selbst hatten sie solche Sitze, die man ebenfalls throni, und zwar throni secundi hieß, um sie von dem Sitze der Bischöfe zu unterscheiden, der etwas erhabener war. An diesen Bischofsitz, thronus medius, sedes media, schlossen sich auf beiden Seiten die Sitze der Presbyter an und bildeten einen Halbzirkel, daher corona presbyteror. Theodoret. h. e. l. V. c. 3.

3) Welch Ansehen die Presbyter in den ersten Jahrhunderten genossen, sieht man aus den Ehrentiteln, die man ihnen eben so wie den Bischöfen ertheilte, z. B. προεστῶτες, προστάται, duces, gubernatores, vid. Bingham Vol. I. l. 2. c. 19. §. 14. Vorzüglich wurden sie von dem Verfasser der apostolischen Constitutionen, vom Origenes, Chrysostomus, Basilius mediatores inter Deum et homines genannt.

4) Auch auf Kirchenversammlungen, es mochten Provinzial- oder allgemeine Synoden seyn, hatten sie Sitz und Stimme und konnten nomine proprio das Jus suffragii ausüben. Oft erschienen sie hier als Stellvertreter ihrer Bischöfe. Euseb. h. e. l. 6. c. 43. Conc. Illiberitan., wo in dem prooemium der Zahl von 36 Presbytern gedacht wird.

5) Selbst in andern Fällen thaten oft die Bischöfe nichts ohne Vorwissen der Presbyter. So hat z. B. Cyprian keine Hypodiaconen ohne ihre Einstimmung ordiniren wollen. Siricius (sec. 4.) bringt Jovinians Sache an die Presbyter ep. 2. ad eccles. Mediolan., womit Synesii ep. 57 und 58. zu vergleichen sind.

Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich, daß bis zum 4ten und an manchen Orten bis zum 5. Seculo die Stellung der Presbyter, besonders wenn Harmonie zwischen ihnen und den Bischöfen Statt fand, immer noch ein ausgezeichnetes Kirchenamt blieb. Aber von dem ge-

nannten Zeitpuncte an sinkt das Ansehen und der Einfluß der Presbyter immer mehr, wozu außer andern Ursachen besonders folgende zwei mitwirkten:

1) Das immer höher steigende Ansehen der Bischöfe, die nun selbst ihre Jurisdiction auf die übrigen Bischöfe ausdehnten. Wie natürlich war es nun, daß sie diejenigen Kleriker beschränkten, von denen sie oft Widerspruch erfahren hatten.

2) Der Umstand, daß von dem 3. Seculo an der christliche Klerus gern wie die jüdische Priesterschaft wollte angesehen seyn. Dadurch wurde es bald gewöhnlich, daß man den Bischof mit dem Hohenpriester, die Presbyter mit den Priestern, und die untern Kleriker mit den Leviten verglich. Dadurch kam es allmählig dahin, daß sie ihre frühern Auszeichnungen verloren, und ihnen nur gewisse liturgische Verrichtungen übrig blieben, denen man nach und nach in der römischen Kirche eine hohe Wichtigkeit beilegte, und die Weihe dazu selbst zu den Sakramenten zählte. Kleriker nun, die zu solchen liturgischen Geschäften geweiht wurden, hießen im engern Sinne Sacerdotes (im Deutschen Priester, unleugbar aus dem ältern Presbyter entstanden). Als solche bilden sie noch jetzt eigenthümliche Abstufungen in der römischen und griechischen Kirche, wovon sogleich die Rede seyn wird.

Ordination der Presbyter. Es ist bekannt, daß die Ordination in der frühern christlichen Kirche blos in Auflegen der Hände und damit verbundenen schicklichen Gebeten bestand. So ist es verordnet im Conc. Carthag. 4. can. 3., wo es heißt: **Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant.** Dieß war höchst wahrscheinlich allgemeine Observanz; denn auch in den alexandrinischen Kirchenverordnungen finden wir dieselbe Vorschrift. Wenn einige ältere Gesetze der Kirche, Can. apost. c. II. Conc. Carthag. 3. c. 45., verlangen, der Presbyter solle nur von Einem Bischofe ordinirt werden; so folgt daraus noch nicht, daß nicht auch Presbyter hätten ordinirt werden dürfen, sondern es sollte wohl nur ein Unterschied zwischen der Ordination des Bischofs und des Presbyters Statt finden, indem bei der bischöflichen Weihe drei Bischöfe nöthig waren. Die Weiheformel eines Presbyters, deren sich die römische Kirche noch bedient, nämlich **recipe potestatem offerendi sacrificium Deo et celebrandi missam tam pro vivis, quam pro mortuis** kommt in den ersten neun Jahrhunderten gar nicht vor, und es scheint auch keine stehende Formel nöthig gewesen zu seyn, indem hier jedem Bischofe freie Wahl gelassen wurde. Die in den apostolischen Constitutionen befindliche Formel l. VIII. c. 16. enthält die Ausdrücke **offerre sacrificium** und **celebrare missam** gar nicht.

Was von diesem Kirchenamte noch jetzt in der christlichen Welt übrig sei. Von der Presbyterialverfassung der ersten christlichen Kirche finden wir noch jetzt in England eine Nachahmung. Hier heißen diejenigen in der englischen Kirche Presbyterianer, die sich den sogenannten Episkopalen widersetzten, die Bischöfe verwarfen, eine allgemeine Gleichheit der Kirchendiener behaupteten,

19.

Processionen
im frühern und spätern Kultus der Christen.

I. Name, Begriff, Ursprung und Alter der Processionen. II. Verschiedener Zweck der Processionen und darum verschiedener Eintheilungsgrund derselben. III. Art und Weise die Processionen zu halten. IV. Ihr Bestehen noch in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographien, a) in der römischen Kirche: Nic. Serarii sacri peripatetici, seu libri II. de sacris ecclesiae catholicae processionibus. Colon. 1607. a. in sein. Werken. (Mogunt. 1611. Fol.) Tom. III. — Jacob. Gretseri libri 2. de eccles. rom. processionibus seu supplicationibus. Ingolst. 1606. 4. a. in seinen Werken (Ratisbon. 1734.) P. V. Tom. I. — Nicolai Sunderi auctariolum ad Serarium Gretserumque de ritu catholicar. processionum. Ipris 1640. 8. — Jac. Eveillon de processionibus ecclesiasticis. Paris 1641. 8. — Christ. Lupi dissert. de sacris processionibus in sein. Operib. Vened. 1724. Fol. — De processionibus rite celebrandis. Paris 1678. 8. — Ueber den ersten Ursprung und die Beschaffenheit der Feste, Fasten und Bittgänge der katholischen Kirche. München 1804. Nur dogmatisch ist die Abhandlung: Ueber außerordentliche kirchliche Processionen in der Kirchenzeitung für das katholische Deutschland. Jahrg. 1833. März. (Es lasse sich kein vernünftiger Zweck durch sie erreichen; dagegen Bemerkungen der Redaction.)

b) Monographien in der protestantischen Kirche. Jo. Franci Diatribe duplex de ritibus ecclesiae latinae judaicis in den parergis theologicis, womit Joh. Casp. Kregelii exerc. de processionibus sacris et civilibus Hebraeorum zu vergleichen ist. — Jo. Adolph. Hartmann dissert. de Ambarvalib. Pontificior. Marp. 1740. 4. — Paul Antonii dissert. de sacris Gentilium processionibus. Lips. 1684. 4. — J. M. Chladen de stationibus veterum Christianorum. Lips. 1744. 4.

c) Allgemeinere Werke. Mussard's Vorstellungen der bei den Heiden üblichen in die christliche Kirche eingeführten Gebräuche p. 82—98. — Bingh. antiq. eccles. VIII. p. 80 seqq. Vol. V. p. 29 seqq. — Blackmore's christliche Alterthümer Thl. II. p. 16

bis 18. — Baumgartens Erklärung der christl. Alterthümer p. 442—43. — Augusti's Denkwürdigkeiten 10. Bd. p. 15 ff. — Binterim's Denkwürdigkeiten 4. Bd. 1. Thl. p. 555 ff. — Blunt Ursprung relig. Ceremonien uud Gebräuche. Leipz. und Darmst. 1826. Zugabe III. Processionen der alten und neuen Zeit p. 187.

1) **Name, Begriff, Ursprung und Alter der Processionen.** — Ein Schriftsteller aus der römischen Kirche (Müller in seinem oft angeführten Lexikon rc. 4. Bd. p. 400) definirt die Processionen also: **Sie sind öffentliche, unter gewissen gottesdienstlichen Feierlichkeiten veranstaltete Aufzüge, welche nach einer bestimmten Form und Ordnung von einer oder mehrern Kirchengemeinden gemeinschaftlich an bestimmten Tagen begangen, und theils inner-, theils außerhalb des Gotteshauses abgehalten werden.** So lange sie sich nur auf das Innere der Kirchen beziehen, unterliegen sie blos der Aufsicht und Leitung der Kirchenvorsteher; sobald sie aber außerhalb der Kirchen gehalten und in entferntere Kirchorte geführt werden, tritt nebst der kirchlichen Aufsicht auch die polizeiliche ein. Daß das Wort processio im frühesten christlichen Alterthume in einer andern Bedeutung gebraucht wird, läßt sich aus den ältesten Kirchenscribenten sehr leicht darthun. Processio hieß Anfanas blos der Besuch der gottesdienstlichen Versammlungen und die Theilnahme an den kirchlichen Religionsübungen. Es wird allerdings der häuslichen Andacht entgegengesetzt und eine Gemeinschaft mit andern vorausgesetzt, aber ohne die Vorstellung einer besondern Feierlichkeit, Oeffentlichkeit, Schmuck u. s. w. damit zu verbinden. Procedere heißt in dieser frühern Zeit sacris interesse, sacra frequentare. Die Hauptstellen für diesen Sprachgebrauch finden sich bei Tertullian, z. B. in der Schrift ad uxor. l. II. c. 4. p. 189. — De praescriptione haeret. c. 48. p. 248. — De cultu feminar. l. II. c. 11. p. 180. Liest man nämlich diese Stellen genauer nach, so ergiebt sich sehr leicht aus dem Zusammenhange, daß hier Processio von dem Besuche der gottesdienstlichen Versammlungen im Gegensatze von statio und jejunium im Hause, so wie von den visitandis fratribus (i. e. Krankenbesuchen) und dergleichen verstanden werden muß. In mehrern Kirchengesetzen und Schriften wird Processio

1) **ohne weiteres für gottesdienstliche Versammlung gesetzt.** Das griechische Wort *σύναξις* (so viel als *συναγωγή*, *σύλλογος*, cfr. Suiceri Thesaur. Tom. II. p. 110—11) wird bald durch Collecta, bald durch Conventus, bald durch Processio übersetzt. So werden Conc. Laod. can. VII. die Worte: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν ἐπισυνάπτειν ἐν ταῖς συνάξεσι τοὺς ψαλμοὺς* in der alten lateinischen Version ausgedrückt: In processionibus non liceat psalmos contexere. Und zwar wird diese Benennung zuweilen ganz allgemein und ohne besondere Beziehung auf die Eucharistie gebraucht. — Zur Zeit der ecclesia pressa konnte das procedere ad sacra freilich mehr insgeheim, als öffentlich geschehen; aber seit erlangter Freiheit der Religionsübung wurde die processio das, was man jetzt eine Kirchfahrt zu nennen pflegt. In früherer Zeit wurde jedoch das Wort Processio auch

2) **häufig von einzelnen religiösen und kirchlichen Handlungen gebraucht,** und bedeutet dann oft so viel, als comitatus, coetus ordinate dispositus et procedens, wenn es auch keine processio plenaria et pompa ist. In der griechischen Uebersetzung der Novellen, z. B. Nov. LXVII., Nov. CXXIII. c. 32. wird sowohl Litania als Processus durch *δημόσια*, *πρόςοδος* übersetzt und von jeder Art religiös-kirchlicher Feierlichkeiten genommen. Es gehören dahin die processiones funerales s. funerariae, Leichenbegängnisse, Leichenconducte, wobei die Comites (eigentliche Leidtragende, Verwandte) und Spectatores unterschieden wurden. (Vergl. den Art. Verstorbene.) Auch die Processiones et pompae nuptiales sind hierher zu rechnen, von welchen wir im Artikel eheliche Verbindung Bd. 2. p. 23 gesprochen haben. Noch findet der besondere Sprachgebrauch Statt, daß

3) **die Aufstellung und Anordnung der Katechumenen,** sowohl bei der traditio symboli als beim Taufact an den großen Taufterminen und bei der Präsentation als Neophyten am Sonntage Quasimodogeniti processio und processus von den Griechen vorzugsweise *πρόβασις* genannt wurde. Eben so die Ordnung und Reihefolge der Communikanten bei den Oblationen und der Eucharistie. Alles dieses aber gehörte zur Arcandisciplin, und wurde den Augen der Katechumenen eben sowohl als der Profanen entzogen.

Nur zur Zeit der Sacrorum publicorum wurde die Bedeutung von Processio

4) **als feierliche und öffentliche Aufzüge für gewisse religiöse und kirchliche Zwecke vorherrschend, wie dieß Wort noch jetzt in den Systemen der griechischen und römischen Kirche gebraucht wird.** Man nimmt gewöhnlich, um den Ursprung dieser feierlichen Aufzüge zu erklären, einen dreifachen Entstehungsgrund an, nämlich die Analogien aus dem jüdischen und aus dem heidnischen Alterthume, so wie besonders aus der Erzählung des N. T. vom Einzuge Christi in Jerusalem, wie er Mt. 21, 1—11. und in den Parallelstellen beschrieben wird. — Und in der That konnten alle drei Ursachen zusammenwirken. Zur Zeit der Sacrorum publicorum wurde Processio und Processus im alt-römischen Sprachgebrauche genommen, wonach es theils den Aufmarsch des Heeres, theils den feierlichen Aufzug der Consuln auf den Circus maximus, theils den Einzug der Kaiser und Statthalter in ihre Residenzen bedeutet. Die alten Griechen drückten es durch *πομπή* und *παραπομπή* aus. Die Byzantiner sagten *πρόκεσσα* und *πρόκενσα*, und brauchten es sowohl im politischen als im kirchlichen Sinne. S. Steph. Baluzii Miscellan. s. Collect. vet. Monument. Tom. IV. p. 58. Der feierliche und glänzende Aufzug, welchen die Kaiser zu Constantinopel alljährig an gewissen Tagen zu halten pflegten, hieß vorzugsweise *πρόκενσος*, wie man unter andern aus Leonis Diaconi Histor. l. IV. c. 7. p. 64. (edit. Niebuhrii 1828) ersieht. Hier heißt es vom Kaiser Nicephorus: *Πρόκενσον δὲ κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν κατὰ τὸ εἰθισμένον ἔξω τειχῶν ἐπὶ τὴν καλουμένην Πήγην ποιησαμένου τοῦ βασιλέως (νεὼς δὲ ταύτῃ περικαλλὴς τῇ Θεοτόκῳ δεδόμηται) διαμάχητις — συνέβαινειν* etc. — Obgleich

dieser Aufzug am Himmelfahrtsfeste, und wahrscheinlich nach der Muttergotteskirche gehalten wurde, so gehört er doch eben so zu den politischen Feierlichkeiten, wie der berühmte Aufzug des Doge von Venedig am Himmelfahrtstage. Aber die Nach- und Umbildung solcher Feierlichkeiten in kirchliche kann daraus leicht erklärt werden.

Solche Aufzüge waren nun die kirchlichen Processiones plenariae et pompae solemnes bei gewissen feierlichen Gelegenheiten, bei der kirchlichen Feier von Sieges-, Dank- und Huldigungsfesten, bei der Consecration, Inthronisation und Einholung der Bischöfe, Metropolitane und Päpste. Die Erzbischöfe und Bischöfe traten hierbei an die Stelle der römischen Consuln und Kaiser, und es ward dabei alle Pracht und Kleidung der Insignien, welche mit der Würde der Kirche nur immer vereinbar schien, an den Tag gelegt.

Dem Vorwurfe nun, daß man etwas Profanes in das Christenthum übertrage, suchte man durch die Bemerkung zu begegnen, daß schon im A. T. häufige Beispiele solcher Feierlichkeiten vorkämen, welche man unbedenklich nachahmen könne. Man berief sich auf die Chöre der Sänger und Jungfrauen zur Siegesfeier, wie 2 Mos. 15. 1. 20, 21. Richt. 11, 34. 21, 21. 1 Sam. 10, 5. 18, 6. 7. Ps. 68, 26. u. s. w. — Noch mehr Berechtigung und Aufforderung aber glaubte man in der Erzählung des N. T. vom Einzuge Christi in Jerusalem, Mt. 21, 1—11. zu finden. Solche Freudenzüge wurden daher auch blos Osanna genannt. Vergl. Hieron. ep. 145. Eine vollständige Beschreibung einer kirchlichen pompa solennis giebt Polydor. Vergil. de invent. rer. l. VI. p. 295—96. **Es bestätigt sich diesemnach unsre obige Behauptung, daß sich aus den Analogien des heidnischen und jüdischen Alterthums, so wie aus der evangelischen Geschichte des N. T., die spätern kirchlichen Processionen genügend erklären lassen.**

Wie leicht sich nun auch der Ursprung dieser feierlichen, kirchlichen Aufzüge nachweisen läßt, so wenig ist man doch über das Alter dieses Gebrauchs gleicher Meinung. Gewöhnlich legen katholische Schriftsteller den kirchlichen Processionen ein hohes Alter bei, und leiten sie theils aus dem A. T., theils aus der apostolischen Traditionsanordnung ab. Dagegen haben andere Schriftsteller dieser Confession über diesen Gegenstand freier und richtiger geurtheilt. Besonders verdienen die Bemerkungen beachtet zu werden, welche man in Binterims Denkwürdigkeiten Thl. IV. Bd. 1. p. 555 findet. Der Verfasser sagt hier p. 560: „Wenn schon die Processionen an sich nicht zum Wesen der Religion „gehören, so sind sie doch mit der äußerlichen Ausübung derselben sehr „eng verbunden, daher jede Religion, die jüdische sowohl wie die heid„nische, ihre Bittgänge und Processionen hatte. Nach diesen Grund„sätzen kann man die Processionen von der Epoche ableiten, wo dem „Christenthume freie und öffentliche Religionsübung gestattet wurde. „Man trifft zwar in einigen ältern Kirchenvätern auf Stellen, die eine „Procession auszudrücken scheinen; allein wir wollen hiervon keinen „Gebrauch machen. In den Zeiten der Verfolgung, wo die Christen „kaum in den Gräbern und unterirdischen Höhlen sicher waren, darf „man keine Umgänge, keine feierlichen Bittgänge suchen. Doch ist es

„möglich, daß die Christen in den ruhigen Zwischenzeiten, auch selbst „in den ersten Jahrhunderten bei besondern Anlässen, oder an den „bestimmten Tagen, hier und dort einen, obschon nicht sehr feierlichen „Umgang, oder eine Procession hielten. Wir können sogar hierfür aus „dem Jahre, wo die Verfolgung Diocletians wüthete, ein Beispiel „aufweisen, das nicht bestritten werden kann. Als im Jahre 290 der „Leib des kurz vorher hingerichteten Märtyrers Bonifacius aus Tarsus „nach Rom gebracht wurde, ging den Ueberbringern die römische Ma„trone, Aglais, mit vielen Klerikern entgegen. Dieß war gewiß eine „Procession. Aber eine noch frühere finden wir in den Märtyreracten „des heiligen Cyprian. Sein Leib wurde in der Nacht in einem gro„ßen Triumphe bei einem Fackelzuge von der Gerichtsstelle in das Haus „des Macrobius getragen. Dieß geschah in der Mitte des dritten Jahr„hunderts, im Jahre 258. Dergleichen nächtliche Processionen scheinen „in damaligen Zeiten in Afrika nichts Ungewöhnliches gewesen zu seyn. „Denn in den Märtyreracten der Heiligen Montanus, Lucius, wird „auch davon gesprochen. Es unterliegt also keinem Zweifel mehr, daß „selbst vor der Friedensepoche die Processionen in der Kirche angenom„men waren."

Dagegen nun erinnert Augusti mit Recht,

1) **daß die Beweise aus den Märtyreracten entlehnt, mit großer Vorsicht zu brauchen sind, und daß es nicht rathsam sei, sich allein darauf zu berufen;**

2) **die angeführten Fälle sind alle Begräbnißprocessionen.** Mit diesen aber hat es eine ganz eigene Bewandtniß. Die Heiden hatten schon aus Aberglauben einen gewissen Respect vor den Verstorbenen, und hielten es für große Rohheit und Impietät, die Begräbnißfeierlichkeiten zu stören. Schon in der Formel: Religionem alicui praestare drückt sich diese Gesinnung der Römer deutlich aus. Wir haben auch bestimmte Zeugnisse darüber bei Origines contra Celsum l. IV. c. 18. — Lactant. Institut. divin. l. V. c. 11. — August. de civitate Dei l. I. c. 12. l. VII. c. 24. u. a.

Wenn nun überdieß die Christen bei Bestattung ihrer Todten sich nach dem Herkommen richteten und ihre Todtenfeier nicht am Tage, sondern des Nachts, wie es die römische Sitte erforderte, veranstalteten, so war für die heidnische Obrigkeit auch nicht einmal ein Scheingrund zu einem Verbote vorhanden. Denn ein Leichenconduct war nach römischen Gesetzen so wenig verboten, daß vielmehr die Unterlassung desselben für eine große Unanständigkeit oder wohl gar Ruchlosigkeit gehalten wurde. Wir finden daher auch, daß den christlichen Beerdigungen am Tage Schwierigkeiten und Hindernisse in den Weg gelegt wurden. In den Fällen aber, wo man den Christen die Beerdigung der Märtyrer nicht gestatten wollte, finden wir auch eine das Märtyrerthum selbst nicht scheuende Widersetzlichkeit der Christen, und daß sie theils mit List, theils mit Gewalt den theuern Ueberresten der Zeugen der Wahrheit die letzte Ehre des Begräbnisses erwiesen. Solche Fälle findet man Euseb. hist. eccl. l. IV. c. 15. l. V. c. 2. l. VII. c. 11. l. VIII. c. 6. l. IX. c. 10.

Nun wollen wir zwar keineswegs leugnen, daß die Begräbniß-

feierlichkeiten der alten Christen Processionen genannt werden können, und auch zuweilen so genannt wurden; aber dennoch ist dieß nicht der gewöhnliche Sprachgebrauch.

Man nimmt gewöhnlich an, daß die Arianer Veranlassung gegeben hätten, dergleichen Processionen in der katholischen Kirche einzuführen, und wir würden darum abermals der Erscheinung begegnen, daß Häretiker Vorbilder der Nachahmung bei den Rechtgläubigen geworden sind. Allerdings beruft man sich hier auch auf bestimmte Thatsachen. Aus Erzählungen bei Socrat. h. e. l. VI. eccl. l. VIII. c. 8. und Sozom. hist. erhellt ganz deutlich, daß die Arianer in Constantinopel, welchen Theodosius der Große blos in den Vorstädten ihren Gottesdienst zu halten erlaubt hatte, nicht nur an den Festen, sondern auch am siebenten und ersten Wochentage, des Nachts und am Morgen gottesdienstliche Aufzüge oder Processionen hielten. Beide Referenten erwähnen nicht blos ihrer das arianische Glaubensbekenntniß ausdrückende Wechselgesänge, sondern sagen auch ganz bestimmt, daß ihre singenden Haufen aus der Stadt und durch die Stadt zu ihren Versammlungsorten gezogen wären. Was sind das anders als Processionen? Noch mehr bestätigt dieß das Verfahren des constantinopolitanischen Patriarchen Chrysostomus. Dieser nämlich hielt es für das Rathsamste, das so viel Beifall findende Beispiel der Arianer nachzuahmen und den von Briso geführten und homousiastische Lieder und Antiphonen singenden Haufen der Katholischen silberne Kreuze und brennende Wachsfackeln vortragen zu lassen. Wenn dieß keine Processionen seyn sollen, so möchte man wohl fragen, was sonst diesen Namen führen könne? Man könnte höchstens sagen, daß es keine solche Litaneien waren, wie die Bußgänge vorzugsweise genannt wurden, von denen gleich die Rede seyn wird, sondern daß sie einen andern Charakter und eine polemische Tendenz hatten. Es kam auch wirklich zwischen den arianischen und katholischen Processionen zu blutigen Kämpfen, weshalb der Kaiser Arcadius den Arianern dergleichen gottesdienstliche Uebungen untersagte. Die Katholischen aber (dieß sind die eigenen Worte des Sozomenus VIII. 8.), welche auf diese Weise und aus diesem Grunde zu singen angefangen hatten, blieben bis auf den heutigen Tag bei dieser Sitte.

So gewiß es nun aber auch nach diesen unverdächtigen Zeugnissen ist, daß am Ende des 4. Jahrhunderts die Arianer in Constantinopel zuerst Processionen gehalten und zur Einführung derselben bei den Katholischen Gelegenheit gegeben haben, so würde es doch voreilig seyn, die Arianer überhaupt für die Urheber der Processionen auszugeben. Es kann dieß nur mit Einschränkung auf Constantinopel als richtig angenommen werden. Es scheint aber, daß manche Schriftsteller aus Besorgniß vor einem häretischen Ursprunge dieses Zeugniß lieber ganz mit Stillschweigen übergangen haben (was auch in der Binterimschen Darstellung geschehen ist); oder daß sie, um das Alter der Processionen tiefer herabzusetzen und als eine römische Erfindung darzustellen, zu so gezwungenen und spitzfindigen Erklärungen, wie sie Bingham macht, ihre Zuflucht nehmen.

Aber diese an sich ziemlich geringfügige Besorgniß ist schon deshalb unnöthig, weil man schon frühere, und wie es scheint, vom

Arianismus ganz unabhängige Spuren dieser Sitte findet. Es gehört dahin ganz vorzüglich das Zeugniß Basilius des Großen. Dieser berichtet (Basil. M. ep. 63. ad Neocaesar. p. 97), daß in seiner Vaterstadt der Geistlichkeit manche liturgische Einrichtungen (z. B. die Nocturnen, die Antiphonen, das Psalmsingen u. a.) mißfielen, weil sie zur Zeit Gregor's des Wunderthäters noch nicht eingeführt gewesen wären. Darauf erwiedert er, **daß ja auch die Litaneien, deren sie sich jetzt bedienten, damals (zu Gregors Zeiten) noch nicht gebräuchlich waren.** Selbst Bingham (V. 23.) muß eingestehen, daß diese Litaneien, welche früher nicht bekannt waren, von den übrigen liturgischen Gebräuchen und der gewöhnlichen Psalmodie unterschieden werden müssen. Da nun Gregor. Thaumaturg. um das Jahr 270 starb und dieser Brief im Jahre 374 geschrieben worden (vergl. Rößlers Bibliothek der Kirchenväter Thl. 7. p. 135—136), so muß also die Einführung dieser Litaneien in Neu-Cäsarea in die Zwischenzeit von 270—374 fallen, also weit früher, als in Constantinopel.

Das Ergebniß also unsrer Untersuchung über das Alter der Processionen im Kultus der Christen dürfte sich dahin gestalten: **Processionen jener Gattung, die wir anderwärts unter dem Namen der Supplikationen, Rogationen, Litaneien besprochen haben, gehören gewiß schon dem 3. Jahrhunderte an. Ein Beispiel der Processionen zur Verherrlichung eines Dogma finden wir im Zeitalter des Chrysostomus, und Processionen, welche als Dank- und Freudenfeste angesehen werden können, bildeten sich von der Zeit an, wo das Christenthum Staatsreligion wurde, sehr häufig und fixirten sich bald auf gewisse Zeiten, die im Laufe eines Jahres wiederkehrten, oder wurden auch durch außerordentliche Veranlassungen herbeigeführt.** Unter die herrlichsten Processionen dieser Art gehört die vom Kaiser Theodosius veranstaltete Siegesfeier, welche von Socrat. hist. eccl. l. VII. c. 23. beschrieben wird.

II) Verschiedener Zweck der Processionen und verschiedener Eintheilungsgrund derselben. — Achtet man auf die Schilderung dieser Processionen, so ergiebt sich, daß einige die Absicht hatten, als kirchliche Bitt- und Bußgänge **in Demuth Vergebung der Sünden und Abwendung von Strafen und Gefahren zu erbitten;** andere aber als Aufzüge der gläubigen Menge erschienen, welche **Dank- und Freudenfeste seyn sollten.** Von den erstern haben wir weitläuftiger bereits im Artikel Bußtage 1. Bd. p. 310 ff. und Litanei 3. Bd. p. 196 gehandelt. Dort haben wir gezeigt, daß diese Tage die Namen **supplicationes, rogationes, litaniae etc.** führten. Wir verweisen darauf zurück und haben es hier nur mit denjenigen Processionen zu thun, die als Dank-, Freuden- und Verherrlichungsfeste gelten sollten.

Diese theilen sich wieder ein in außerordentliche und in solche, die an bestimmten Tagen im Jahre wiederkehren. Die erstern, veranlaßt durch wichtige Siege, durch feierliche Einholung hoher kirchlicher Beamten

und dergleichen, berühren uns auch weniger. Mehr aber die letztern, und zwar diejenigen, welche entweder durch Kirchengesetze bestimmt oder durch alte Traditionen und Observanzen empfohlen sind, und, wenn auch nicht allgemein, doch mehrern Gegenden und Diöcesen gemeinschaftlich waren, mit einem Worte, die in der alten Kirche üblichen Hauptprocessionen.

Einige, wie z. B. Nicol. Serarius de sacr. process. p. 90—92, reden von einer Sonntagsprocession, welche der römische Bischof Agapetus im 6. Jahrhunderte angeordnet haben soll. Allein das darüber Gesagte ist entweder nicht klar und deutlich ausgedrückt oder enthält eine historische und faktische Unrichtigkeit. Wenn vom Bischofe Agapetus gesagt wird: Hic constituit processiones fieri diebus dominicis, so kann dieß weder so viel heißen, daß jeden Sonntag eine Volksprocession seyn soll, noch, daß alle Processionen nur am Sonntage gehalten werden sollen; denn wider beides streitet das Beispiel der alten Kirche und der täglichen Erfahrung, — sondern nur so viel, **daß auch an den Sonntagen Processionen gehalten werden dürfen.** Um sich von der Richtigkeit dieses Sinnes zu überzeugen, darf man sich nur an den Grundsatz der alten Kirche erinnern, daß an Sonn- und Festtagen weder Fasten- noch Bußübungen angestellt werden durften, sondern daß sie nur als Freudentage behandelt werden sollten. Wenn also der sonst so eigenmächtig und durchgreifend handelnde Agapetus auch an den Sonntagen Processionen anordnete, so müssen diese einen andern Charakter, als den der bloßen Bußübungen gehabt haben; denn sonst würde man ihm von allen Seiten her widersprochen haben, da ja etwa 50 Jahre später einer seiner Nachfolger, Gregorius der Große, ungeachtet seines hohen Ansehens wegen seiner Unterbrechung der Quinquagesima so viel Mißfallen und Widerspruch erregte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Procession der Geistlichen vor dem sogenannten Hochamte oder der Missa solemnis. — Dieselbe Bewandtniß hat es auch mit den Festprocessionen, deren wir seit dem 6. oder 7. Jahrhundert häufig erwähnt finden. Man muß sich nicht durch den Namen Litaniae täuschen lassen, der zwar nach dem oben bemerkten Sprachgebrauche vorzugsweise von den sogenannten Buß- und Bittgängen gebraucht wird, in welchen man Gott bei gewissen allgemeinen Calamitäten um Hülfe und Erbarmen anrufte. Allein nach und nach erweiterte sich die Bedeutung dieses Wortes, und es wurde auf alle Processionen, auch auf die übergetragen, die mehr Dank- und Freudenzüge waren. Dieß muß man schon daraus abnehmen, daß Gregor der Große von vier Festprocessionen zu Ravenna (am Feste Johannis, des Apostels Petrus, des heiligen Apollinaris und am Jahrestage der bischöflichen Consecration, genannt Natalis episcopi) redet, bei welchen der Bischof im Pallio erscheint. Nach Anastasii Lib. Pontif. Serg. I. hat Papst Sergius I. (am Ende des 7. Jahrhunderts) verordnet: Ut in diebus Annunciationis, Nativitatis et Dormitionis S. Dei Genitricis semperque Virginis Mariae ac S. Simeonis, quod Hypapantem Graeci appellant, Litania (i. q. Processio) exeat a S. Adriano et ad S. Mariam populus occurrat. Wenn auch diese Verordnung erst von Sergius II. oder aus noch späterer Zeit herrühren sollte (was besonders wegen des Fest.

nativitatis et dormitionis nöthig scheint), so bleibt es immer merkwürdig, daß schon frühzeitig besondere marianische Processionen für nöthig erachtet wurden. Gehen wir zu einigen dieser Processionen über, die schon in der alten Kirche als Dank= und Jubelfeste gefeiert wurden. Wir rechnen dahin zunächst

1) die feierliche Procession am Palmsonntage. (Vergl. den Artikel Palmfest.) Bei dieser Procession fand der Gebrauch der Palmen oder anderer geweihter Baumzweige, der Blumen, weißen und farbigen Kleider, der Fahnen und Kreuze (vexilla et cruces, wie es in den Statuten Lanfranc's vorgeschrieben wird) Statt, desgleichen das Herumtragen des Evangeliums (Mart. Gerbert. Liturg. Alem. Disquis. X. p. 995), die Sitte des Palmesels in natura oder in effigie (vergl. den Artikel Palmsonntag). Wir finden diese Procession vom Ende des 7. Jahrhunderts an fast allgemein. Nähme man an, daß Gregor der Große zuerst in der Quinquagesima Processionen eingeführt, so würde dieß bald nachher, in Beziehung auf die seit 640 nun ausgebrochenen Osterstreitigkeiten, die nächste Veranlassung zu der durch das N. T. selbst empfohlenen Palmprocession gegeben haben. Diese aber würde den Processionen zum Johannisfeste, so wie an den Marien= und Aposteltagen zum Vorbilde gedient haben, wobei freilich der etwas spätere Ursprung dieser Feierlichkeit, vorausgesetzt werden müßte — eine Annahme, welche bei der Unsicherheit der Nachrichten keine große Schwierigkeit haben dürfte.

2) Die Osterprocession. Sie kann als eine Doppelfeier angesehen werden. Die erste bezog sich auf die feierliche Taufe, deren Haupttermin das Sabbatum magnum war. Da nun zuweilen an einem Orte, wie z. B. in Antiochien an diesem Tage gegen 3000 Katechumenen getauft wurden (Chrysost. Ep. I. ad Innocent. et Palladii vita Chrysostom. c. 9.), so läßt sich die Zweckmäßigkeit oder Nothwendigkeit einer durch eine Procession zu bewirkenden Ordnung leicht denken. Anfangs geschah die Taufe in der Vigilie und wurde erst spät in der Nacht beendet; späterhin (nach Einführung der Kindertaufe) wurde sie in der Morgenstunde gehalten. Auch mit Abschaffung der Tauftermine blieb diese Taufprocession und wurde mit den Osterprocessionen vom ersten Ostertage bis zur Octave (oder dominica in albis) in Verbindung gesetzt. In Ruperti Tuit. de off. divin. l. VII. c. 20. wird die Feierlichkeit ausführlich beschrieben, und c. 21. heißt es: Nos Processionem agimus solemnem, nosque et loca nostra adspergimus aqua benedicta in honorem ejus diei, quo jussi sumus baptizari in nomine patris et filii et spiritus s. Der von Serarius (p. 122) angeführte Ordo Romanus hat: Die sancto Paschae induti solemnissimis vestibus omnes Clerici convenientes ad stationem ad S. Mariam majorem, primitus cantent tertiam. Qua finita respersi aqua sancta, quae postridie collecta est in fonte, tam ipsi, quam et omnis populus, procedant cum omni decore, cum crucibus et thymia materiis, procedentibus etiam sanctis Evangeliis, cantantes Antiphonas processionales.

Das Wasserschöpfen in der Osternacht (wovon sich auch noch in der evangelischen Kirche einige Spuren finden) und die Consecration des Taufwassers fürs ganze Kirchenjahr steht noch in Verbindung mit

dieser alten, schon im 4ten Jahrhunderte allgemein gebräuchlichen Taufprocession.

Die andere, schlechthin sogenannte Osterprocession, zur Freudenbezeugung über die Auferstehung des Heilandes, hatte ihren Grund in der evangelischen Erzählung, Mt. 28, 7—8., und daher entstand auch die Benennung Galilaea, worüber sich Rupert. Tuit. de offic. divin. l. V. c. 8. so ausdrückt: Locus ille, quo processionem suprema statione terminamus, recte a nobis Galilaea nuncupatur. Bei den Griechen wurde Fer. III. Paschatis vorzugsweise *Γαλιλαία* genannt, weil an diesem Tage die Hauptprocession war. Gewöhnlich aber sind die Osterprocessionen bei den Griechen regellose Züge und Volkshaufen, welche unter dem Rufen: *Χριστὸς ἀνέστη, ἀληθῶς ἀνέστη* u. s. w. umherschwärmen und mancherlei Unordnungen verursachen. Um dergleichen zu verhüten, hat man sie im Abendlande ganz abgeschafft, oder doch blos auf einen einfachen Umzug um die Kirche oder um den Altar, wie bei der Missa solemnis jeden Sonntag, beschränkt.

Da wir hier mehr diejenigen Processionen besprechen, welche Freude und Dank ausdrücken, so sind die Supplicationes, Rogationes oder Litaniae, welche Mamercus in Gallien und Gregor der Große in Rom in der Woche vor Himmelfahrt zwischen Rogate und Exaudi anordneten, nicht zu berühren, sondern sie gehören zu den beiden Artikeln Bußtage und Litaneien, wo auch das Nöthige darüber erinnert worden ist.

Auch die Fronleichnamsprocession können wir hier übergehen, da wir im Artikel Fronleichnamsfest Bd. 2. p. 154 eine Beschreibung davon gegeben haben. Bekanntlich gehört sie im römischen Katholicismus zu den glänzendsten kirchlichen Aufzügen. — Auffallend ist es, daß in der Binterimschen Darstellung, deren wir oben Erwähnung gethan haben, der Fronleichnams-Procession gar keiner Erwähnung geschieht. Im Mittelalter ist auch noch die Rede

3) von einer monatlichen feierlichen Procession. Nach einer Verordnung von Innocenz III. (seit 1198), in der es heißt: Statuimus et mandamus, ut singulis mensibus semel fiat generalis processio, seorsim virorum, ac seorsim, ubi fieri potuerit, mulierum — pro liberando terram sanctam (Harduini Coll. Concil. Tom. VII. c. 5.) soll alle Monate eine feierliche Procession gehalten werden. Daß dieß schon vor Innocentius geschehen sei, wird von Binterim bezweifelt, und die Monatsprocession zu den außerordentlichen gerechnet. Das beigefügte: pro liberando terram sanctam — scheint die letzte Vermuthung zu begünstigen und nur für ein Zeitalter zu passen, wo man Hoffnung hatte, Palästina den Saracenen zu entreißen. Dennoch scheint sie in mehrern Ländern permanent geworden zu seyn und dieß um so mehr, da es bei dieser Hoffnung nicht heißen konnte: Cessante causa, cessat effectus. Uebrigens findet man im 7. Jahrhundert kirchliche Verordnungen wegen Monatslitaneien. So hat schon Conc. Toletan. XVII. a. 694. can. 6. festgesetzt: Decernimus in commune statuentes, ut deinceps per totum annum in cunctis duodecim mensibus, per universas Hispaniae et Galliae provincias, pro statu ecclesiae Dei, pro incolumitate principis nostri atque salvatione populi et indulgentia totius peccati et a

cunctorum fidelium cordibus expulsione Diaboli, Exomologeses vobis gliscentibus celebrentur, quatenus tum generalem omnipotens Dominus adflictionem perspexerit, et delictis omnibus miseratus indulgeat, et saevientis Diaboli incitamenta ab animis omnium procul efficiat. Aus dieser Einrichtung ist unleugbar der Ursprung der monatlichen oder halben Bußtage, wie sie in der evangelischen Kirche hin und wieder sonst gebräuchlich waren, und zum Theil auch wohl noch jetzt gebräuchlich sind, abzuleiten, nur mit dem Unterschiede, daß an die Stelle des Bußumganges ein Bußgottesdienst gesetzt wurde.

4) Von Weihnachts-Processionen findet man keine Spuren. Denn die Fer. IV. Nativ. Chr. oder Festum Innoc. sonst im Bisthum Constanz gewöhnliche in Eckehardi de Casib. S. Galli c. 1. beschriebene, glänzende Procession, war, wie auch Binterim (p. 569) bemerkt, „mehr ein Kinder- als ein Kirchenfest." Dennoch sollte man gerade bei diesem, eine so große Mannigfaltigkeit darbietenden Festcyclus solche Feierlichkeiten am ersten vermuthen. Auch würde die biblische Erzählung Luc. 2. von den Hirten auf dem Felde und der Erscheinung der himmlischen Heere einen hinlänglichen Grund und Stoff zu Aufzügen dargeboten haben. Der Unterlassungsgrund scheint allerdings zunächst in der Jahreszeit und im Klima zu liegen, welche in den Abendländern, und besonders im Norden, Aufzügen außer der Kirche nicht günstig waren. Aber es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß in der alten Zeit die Saturnalien, Ludi juveniles und Spectacula der Heiden, welche die Christen verabscheuten, eine Veranlassung wurden, alles zu vermeiden, was einer Gleichstellung der Christen mit den Heiden ähnlich sehen konnte. Blos bei dem zum Weihnachtscyclus noch gehörenden Festo trium regum oder Epiphania findet man etwas einer Procession Aehnliches, nämlich den Aufzug der heiligen drei Könige. Aber es zeigt sich sogleich, daß dieß mehr ein volksthümlicher Gebrauch, als eine kirchliche Einrichtung sei. Selbst die ehemals in Cöln übliche Procession an diesem Tage kann nicht unter die letztern gerechnet werden und würde überdieß nur eine Lokalprocession seyn. Denn nach Herrm. Crombach hist. trium regum. Colon. 1654. f. p. 784, war es der Magistrat zu Cöln, welcher im Jahre 1187 zur Abwendung der der Stadt drohenden Kriegsgefahr das Decret erließ: Ut quotannis in Pervigilio Epiphaniae totus senatus cum XLIV. de plebe, cum Doctoribus, Protonotariis, Secretariis et accensis seu famulis togatis sub Curia collecti Capitolium petant, ibique fusis consuetis precibus, inde summum templum adeant, Sanctos Tres Reges venerentur et oblatis donis post orationem ad rei memoriam perpetuam honorent, postea ad Senatorium Sacellum omnes vi juramenti se conferant: ibi concio solemnis habebitur et sacrum cantabitur ad Dei C. M. S. Dei Genetricis et coelitum omnium gloriam. Zur Zeit des Verfassers aber muß diese Feierlichkeit nicht mehr Statt gefunden haben; denn er setzt den frommen Wunsch hinzu: Haec tamen pietas, optandum, ut reviresceret, et hac ratione, velut Clientes, Patroni, suum obsequium personale, ut vocant, exhiberent, quorum praesidio sic aucta fuit civitas et ab hostibus custodita.

Nach Gavanti thesaur. sacr. rit. T. I. p. 162 soll, nach alter Ordnung, jeder Missa solemnis (i. e. principalis et conventualis,

quae in festis solemnioribus cantatur, in qua nihil omittitur, quod ad solemnitatem indicandam spectat) eine processio vorangehen. Es ist aber darunter blos der feierliche Aufzug des zur Administration der Messe gehörigen geistlichen Personals zu verstehen, also dieselbe blos auf die Kirche beschränkte processio clericalis, wie sie jetzt in der Osterwoche Fer. V., VI. und VII. Statt findet.

Uebrigens muß noch erwähnt werden, daß von diesen kirchlichen Processionen, die zu einer bestimmten Festzeit im Jahre wiederkehrten, und entweder völlig allgemein in der römischen Kirche oder doch gemeinsam in einem Lande begangen wurden, die Localprocessionen noch zu unterscheiden sind. Fast jede größere Stadt in der katholischen Christenheit hatte dergleichen, die sich theils auf besondere Reliquienschätze, theils auf Thatsachen der Ortsgeschichte und andere Eigenthümlichkeiten gründeten. Dergleichen Processionen waren sonst zu Brüssel, in welcher die Kreuzigung des Heilandes vorgestellt wird; die Procession, die von den Einwohnern zu Nivelle jährlich zu Ehren der heiligen Gertraud gehalten wird; die Procession unsers Heilandes auf dem Berge Calvaria, die man am Charfreitage zu Courtray anstellt; die Procession des Rosenkranzes, welche von den Dominikanern zu Venedig gehalten wird. Auch pflegt man besondere Zeitereignisse durch feierliche Processionen zu bezeichnen.

III) Art und Weise die Processionen zu halten. — Ueber diesen Punct findet man manche gute Nachricht bei Binterim l. l. p. 265 ff. Man wird sich über die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit beim Processionswesen älterer und neuerer Zeit nicht wundern, wenn man theils die Verschiedenheit der Zeit, Verfassung und religiöser, politischer und ästhetischer Grundsätze, theils die verschiedenen Arten und Classen der Processionen selbst näher betrachtet. Nirgends konnte sich die herrschende Denkart und der Zeitgeschmack deutlicher zeigen, als gerade bei diesen kirchlichen Anstalten, welche ihrer Natur nach mehr oder weniger nur ein Product derselben waren. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß ein kirchlicher Bitt- und Bußgang, wobei man in Demuth Vergebung der Sünden und Abwendung von Strafen und Gefahren erbitten wollte, von einer ganz andern Beschaffenheit und Einrichtung seyn mußte, als ein Aufzug der gläubigen Menge, welche ein Dank- und Freudenfest seyn sollte. Schon Polyd. Vergil. de inventorib. rer. l. VII. p. 395 sagt: At in re quoque laeta, saepe publice supplicamus, ut, qui metum malorum antea voveramus supplicando postea optati compotes et securi gaudentes, sic Deo gratias agamus. Die Hauptsorge und das Verdienst der Kirche bestand darin, zu verhüten, daß die Buß- und Bittgänge theils nicht in ein bloßes opus operatum ausarteten, theils nicht zu einem bloßen Acte der Trauer- und Hoffnungslosigkeit würden; die Denk- und Freudenzüge sich aber nicht in eine bloße Volksbelustigung verwandelten, wobei des Herrn nicht gedacht und die Demuth vergessen würde. Wenn sich auch nicht behaupten läßt, daß die Kirche diese gute Absicht immer erreicht habe, indem sie oft genug durch Unwissenheit, Rohheit und Aberglauben vereitelt oder erschwert wurde, so hat sie ihr doch wenigstens zu gewissen Zeiten vorgeschwebt, wie aus

den von ihrer Seite getroffenen Anstalten und Einrichtungen, wenn man sie näher betrachtet, ohne Schwierigkeit zu erkennen ist.

1) Die erste und vorzüglichste Sorge war auf Bestimmung und Erhaltung einer guten Ordnung gerichtet. Dazu gehörte aber zuvörderst, daß die Procession verfassungsmäßig verordnet und angekündigt wurde, daß nicht jeder Volkshaufe willkührlich sich zu einer Procession ohne Genehmigung und Anführung der Geistlichen und ohne Beobachtung des vorgeschriebenen Ceremoniels constituiren und nach Belieben den Zug abkürzen oder verlängern durfte.

2) Bei den größern Aufzügen wurden nicht nur die Geschlechter, sondern auch die Stände und Classen von einander abgesondert, wie in Gregor's **litania septiformis** (vergl. den Artikel **Litanei** 3. Bd. p. 197 ff.), welche in der Folge hierin als Muster diente. Bei den kleinern Processionen wurde blos, wie in der Kirche auf Absonderung der Geschlechter gesehen.

3) Man ging in der Regel paarweise und in einer gewissen Entfernung von einander mit niedergesenkten Blicken und ohne mit einander zu reden. In dem **Ordo eccles. Paris.** in Martène de antiq. eccles. rit. Tom. III. p. 193 heißt es: **In processionibus bini et bini servato ordine et juxta distantia incedant, vultibus in terram demissis, in quibus omnino caveant, ne confabulentur.** Hinsichtlich des paarweisen Aufzugs berief man sich auf Mrc. 6, 7. oder auch wohl auf 1 Mos. 6, 19—20., so wie auf die jüdische Observanz.

4) In Ansehung der Stelle, welche der Klerus einnahm, findet man nach Verschiedenheit der Zeit und Umstände eine dreifache Observanz. 1) Die Klerisei eröffnete entweder den Zug, so daß der Bischof der Erste war, vor welchem das Kreuz und die Fahnen hergetragen wurden und dann die übrigen Kleriker paarweise und in ihrer Ordnung folgten. 2) Oder sie befand sich in der Mitte des Zugs, so daß das Volk theils voranging, theils nachfolgte, und so am besten in Aufsicht gehalten werden konnte. 3) Oder sie beschloß den Zug, wobei die untern Kleriker wieder den höhern vorangingen und der Bischof der letzte war.

5) Durch das Mönchthum ward bei den Processionen manche Störung und Abänderung hervorgebracht. Es gab Zeiten, wo sich die Mönche des ganzen Processionswesens bemächtigt und die Säculargeistlichkeit fast ganz verdrängt hatten. Bei den solennen Processionen entstand nicht selten ein Rangstreit zwischen Mönchen und Pfarrern, und die vielen Bestimmungen in den Ritualbüchern über die Stelle und die Tracht der Mönche bei Processionen ist ein Beweis von der Wichtigkeit, welche diese Sache erhalten hatte.

Auch die zahlreichen, mit den Mönchsorden in Verbindung stehenden Brüderschaften (**Fraternitates**), z. B. **Frátres Coronae, S. Dominici, S. Martini, Rosarii, Mariani** u. a. brachten manche Veränderung und Erweiterung hervor.

6) Für die Geistlichkeit galt nicht nur die sich von selbst verstehende Vorschrift ihrer Amtskleidung, sondern wir finden auch nach Verschiedenheit der Processionen besondere Bestimmungen. Bei solennen Dank= und Freudenzügen, z. B. **Palmarum** oder Fronleichnam, mußten die Kleriker aller Ordnungen den ihnen zukommenden höchsten

Ornat, sammt allen Insignien und Attributen, und die Bischöfe das Pallium anlegen. Bei den kleinern Buß- und Bittgängen war das Pluviale oder die Cappa gebräuchlich, worüber in Gavanti thesaurus folgende Erklärung gegeben wird: Cum igitur processio sit quaedam cum populo itineraria conversio, recte pluviale adhibetur, quod, ut diximus, sanctae conversationis formam designat. Die Ritual- und Cerimonialbücher sind reichhaltig an Bestimmungen aller Art, und man sieht daraus die Wichtigkeit, welche auf diesen Punct gelegt wird, so wie sich Zweckmäßigkeit und Geschmack darin selten verkennen lassen.

7) Für das Volk wird bei freudigen Processionen nicht nur eine anständige, sondern auch ausgesuchte und festliche Kleidung erwartet. Die Jugend soll in der Regel in weißer und buntfarbiger Kleidung und mit Blumen und Kränzen geschmückt erscheinen. Schon im 5ten und 6. Jahrhundert kommen Beispiele vor, daß die Processions-Theilnehmer brennende Kerzen oder auch kleine Kreuze trugen, welche gleichsam zu Amuleten dienten. An die Stelle derselben trat seit dem 13. Jahrhundert der Rosenkranz (s. den Artikel).

Bei den Supplikationen sollte das Ganze das Ansehen der Trauer und Buße haben, und sich der Vorschrift und Gewohnheit des A. T. in Sack und Asche gehen, nähern. Daher finden wir, daß alle Theilnehmer in ganz schwarzer oder schwarzgrauer Kleidung erschienen, und daß daher der Name Litania nigra entstand. Desgleichen war gewöhnlich die Procession mit entblößten Füßen mitzumachen, und es wird oft gerühmt, daß selbst vornehme Personen und gekrönte Häupter sich nicht schämten, sich solchen Bußübungen und Demuthsproben zu unterwerfen. Zur Zeit, wo die Brüderschaften zu blühen anfingen, erschienen sie häufig bei den Processionen mit einem Sack angethan, den Rücken entblößt und mit einem Tuche vor dem Munde. Sie wurden von der besondern Art ihrer Buße Niniviten genannt. S. Polydor. Verg. de rer. invent. l. VII. c. 6.

8) Die von Chrysostomus zuerst eingeführte Sitte der Vortragung des Kreuzes wurde überall nachgeahmt und blieb allgemeine Sitte. Ja, sie wurde sogar durch Staatsgesetze anbefohlen. Es gehört vorzüglich hierher die Verordnung des Kaisers Justinians Novell. 123. c. 32. Omnibus autem Laicis interdicimus Litanias facere sine sanctis Episcopis et qui sub eis sunt reverendissimis Clericis. Qualis enim est Litania, in qua sacerdotes non inveniuntur et solennes orationes faciunt? Sed et ipsas honorandas cruces, cum quibus et in litaniis ingrediuntur, non alibi, nisi in venerabilibus locis reponi: et si quando opus vocaverit ad litanias celebrandas, tunc solum ipsas sanctas cruces accipere eos, qui consuete eas portare solent et cum Episcopo et Clericis Litanias celebrare, hoc custodientibus sanctissimis locorum Episcopis, aut etiam eorum Clericis et per loca judicibus. Si quis autem in hoc capitulo praesentis nostrae legis virtutem aut transcenderit aut non vindicaverit, praedictas poenas patietur, Monasteriorum et reverendissimorum Monachorum dispositione. Das Letztere bezieht sich auf die Klosterstrafen, indem die Klöster als Buß- und Zuchthäuser angesehen wurden.

Der Kreuzträger hieß Crucifer, Signifer, Vexillifer, zuweilen auch Draconarius (mit Anspielung auf die römischen Draconarios,

und auf den höllischen Drachen, welcher vor dem Kreuze und dem Paniere der Christen flieht). Gewöhnlich wurde ein Diaconus oder Subdiaconus dazu genommen. Auf jeden Fall sollte der Träger in veste subdiaconali erscheinen. Gavanti Thes. T. I. p. 505.

9) Wenn man den Gebrauch der Fahnen von dem Labarum Constantin's des Großen herleitet, so läßt sich um so weniger dagegen erinnern, da die Hauptinsignie dieser neuen Reichsfahne das Zeichen des Kreuzes war, so daß mithin Fahne und Kreuz dasselbe und das gemeinschaftliche Symbol und Emblem der Christen waren. Auch ist es ein gewöhnlicher Sprachgebrauch geworden, Labarum als gleichbedeutend mit Crux und vexillum ecclesiasticum zu nehmen. S. Du Cange Glossar. s. v. Labarum. Wiederum wird vexillum für Crux genommen. Auch in dem alten Hymnus bedeuten die Worte:

Vexilla regis prodeunt —

nichts anderes, als das Kreuz, welches Christus den Sieger verkündet. Beides, Kreuz und Fahne verbunden, findet man schon in Gregor. Turon. Histor. Franc. l. V. c. 4. Auch bei Honor. Augustod. de laminar. eccl. l. I. c. 72. wird gesagt: Cum ante nos Crux et Vexilla geruntur, quasi duo exercitus sequuntur, dum hinc inde ordinatim cantantes gradiuntur. Späterhin blieb dieß immer die vorherrschende Gewohnheit, zumal bei den feierlichen Aufzügen, wo es galt die streitende und triumphirende Kirche darzustellen.

Auf der einen Seite scheint die Einführung der vor dem 9. Jahrhundert unbekannten Crucifixe, auf der andern die Idee der Kreuzzüge das Meiste dazu beigetragen zu haben, den Fahnen, sowohl bei den Processionen als in den Kirchen, einen Platz zu verschaffen. Sie pflegten vor dem Anfange der Procession über den Altar aufgehangen und nach Beendigung derselben im Schiffe der Kirche oder der Camera paramenti aufbewahrt zu werden. Durandi ration. div. offic. l. I. c. 8. n. 32.

In den französischen und deutschen Schriftstellern des 11ten und 12. Jahrhunderts findet man oft Fanones ganz unbezweifelt in der Bedeutung von Vexilla ecclesiastica. S. Macri Hierolexic. und Du Cange glossar. s. v. Fano. Die französischen Glossatoren erklären Fanon und Gangfanon durch la Bannière, also ganz dem Vexillo entsprechend.

10) Als eine löbliche Sitte verdient angeführt zu werden, daß unmittelbar nach dem Kreuze das Evangelienbuch (Codex Evangeliorum) gewöhnlich von einem Diacon oder Archidiacon, welcher deshalb praefectus evangelio hieß, zuweilen auch vom Bischofe selbst getragen wurde. Es steht dieß in Verbindung mit der Ordination, wo dem Bischofe feierlich das Evangelium gegeben wird. Es sollte zum Symbol dienen, daß die Kirche auf das Evangelium des Gekreuzigten gegründet, und daß alle kirchliche Handlungen nach den Grundsätzen des Evangeliums eingerichtet werden müssen.

11) Daß zur Zeit des Mariadienstes auch das Bildniß der Θεοτόκος herumgetragen und verehrt wurde, kann nicht befremden, da man weiß, daß in dieser Periode Maria beim ganzen Kultus überall die nächste Stelle nach Christus erhielt, und daß dieß, seit Einführung des Sabbati Mariani im 11. Jahrhundert, selbst in der Anordnung der

Wochentage geschah. Nach Baronii Anal. ad a. 590 hat Gregor I. zuerst das Bild der heiligen Jungfrau bei einer feierlichen Procession in Rom herumtragen lassen. In der orientalischen Kirche geschah dasselbe, und zwar mit noch weit größerem Pompe. Man pflegte das Bild der heiligen Jungfrau auf einem prachtvollen kaiserlichen Triumphwagen herumzuführen. Nic. Serarii de process. sacr. l. I. c. 5. p. 46—47, 50 u. a. Im Occidente pflegte man entweder das Bild der Maria oder auch die ganze Figur derselben in Holz, Metall, Alabaster und dergleichen, nach der gewöhnlichen Vorstellung mit dem Kinde auf den Armen und dem Heiligenscheine, herumzutragen. Es geschah dieß besonders an den Mariafesten und am Festo corporis Christi.

12) Bisweilen wird auch eines besondern Christusbildes erwähnt. S. Binterim p. 569; dieß scheint sich auf Zeiten zu beziehen, wo das Crucifix noch nicht gebräuchlich war und wo man es noch nicht wagte, die Person des Heilandes durch einen lebendigen Menschen darzustellen, wie es späterhin in der Comoedia divina, besonders in den Passionsspielen und bei den Fronleichnamsprocessionen, wo man ganze biblische Geschichten und Gruppen darstellte, zu geschehen pflegte. Bei dem letztern scheint man oft die geweihte Hostie für den Stellvertreter Christi und die Benennung Festum Corporis Christi im eigentlichen Sinne genommen zu haben. Dem Tabernaculo und dem Baldachin wurde daher in Folge dieser Vorstellung, als dem Vehikel des gegenwärtigen Gottes, die höchste Ehrfurcht erwiesen.

13) Daß auch schon frühzeitig Heiligenbilder und Reliquien bei den solennen Processionen von den Mönchen, Klerikern oder den Bischöfen selbst herumgetragen wurden, erhellt aus vielen Zeugnissen. Das Conc. Bracar. III. a. 572. c. 6. beruft sich darauf: Antiqua in hac parte et solennis consuetudo servabitur, ut in festis quibusque arcam Dei cum reliquiis non Episcopi, sed Levitae gestent in humeris, quibus et in vetere lege onus id impositum novimus et praeceptum. Quod si etiam Episcopus reliquias per se deportare elegerit, non ipse a Diaconis in sellulis gestabitur, sed potius pedissequa eo, una cum populis progressione procedente ad conventicula. Sanctarum ecclesiarum sanctae Dei reliquiae per eundem episcopum portabuntur. Indeß dürfte unter der antiqua et solennis consuetudo wohl nicht eine frühere Gewohnheit in der christlichen Kirche, sondern vielmehr die A. T. Anordnung, nach welcher die Bundeslade auf den Schultern der Priester und Leviten getragen wurde, zu verstehen seyn.

Nach den Annalen des Mich. Glycas trugen bei einer wegen anhaltender Dürre in Constantinopel gehaltenen Procession die kaiserlichen Prinzen und Minister Reliquien von besonderem Werthe, worunter auch die epistola Christi ad Abgarum und die sacrae cunarum fasciae, oder die Windeln des Heilandes, gerechnet werden.

14) Für alle Freudenzüge war Gesang, Musik und Glockengeläute gefordert, und man berief sich in Ansehung der beiden ersten Puncte auf die Beispiele des A. T., z. B. 1 Könige 10., Nehem. 12. u. a. Nach Serarius sind an die Stelle der Tubarum sacerdotalium im A. T. die Glocken getreten. Vor Einführung derselben bediente man sich des Instruments, welches die Griechen σήμαντρον (pulsus

lignorum) nennen, und welches ein Bret ist, worauf mit hölzernen Hämmern oder Klöpfeln geschlagen wird. Die orientalischen Christen haben, da die Türken den Gebrauch der Glocken nicht erlauben, noch bis auf den heutigen Tag keine andere Art, den Gottesdienst oder die Processionen anzuzeigen. Im Abendlande bedient man sich nicht allein der Glocken, sondern auch der Schellen und Klingeln, um die einzelnen Stationen und Momente allen Theilnehmern näher zu bezeichnen. — Bei vorzüglich glänzenden Processionen bediente man sich auch des Feuergewehrs und Geschützes, um den Effect noch zu verstärken. In den Ritualbüchern findet man, wie sich leicht denken läßt, nichts darüber.

15) Bei Buß- und Bittgängen mußte alles, was Freude ausdrückte, wegfallen, — auf dieselbe Art, wie man in der Charwoche das Glockenläuten und das Orgelspielen wegließ — was auch in der evangelischen Kirche hin und wieder, z. B. am stillen Freitage und an den großen Bußtagen gefunden wird. Der barfüßigen Umgänge (nudipedalia genannt) ist schon erwähnt worden, so wie des Gebrauchs des Sacks oder Trauergewands. Auch der Geißeln (flagella) finden wir zuweilen erwähnt. Indeß erlitt der Gebrauch derselben durch den Unfug, welchen die Flagellanten im 13. und 14. Jahrhunderte trieben, große Einschränkungen.

16) Obgleich das Weihwasser (aqua lustralis s. benedicta) eigentlich nur zunächst für den Eintritt in die Kirche, so wie bei den priesterlichen Benedictionen bestimmt ist, so fehlt es doch auch nicht an Beispielen des Gebrauchs bei mehrern religiös-kirchlichen Handlungen und namentlich auch bei feierlichen Umgängen. Auch dieß bestätigt Serar. l. 1. c. 6. und vergleicht damit eine muhamedanische Gewohnheit. Cum vinum lege Turcis interdictum sit, eunti ad Moscheam Sultano limpidae vitrum aquae sobrietatis veluti symbolum praefertur. At lustralis aqua nostra nobis acceptae in baptismo semperque in omni vita tuendae puritatis monimentum est.

17) Brennende Kerzen und Lampen (cerei et lampades) sind bei vielen Feierlichkeiten gewöhnlich und sollen in der Regel bei Vortragung des Kreuzes oder des Venerabile niemals fehlen; aber vorzugsweise sind sie doch Attribute des Festes Mariä Reinigung, welches daher den gewöhnlich gewordenen Namen Lichtmeß (Festum s. Missa candelarum), so wie die französische Benennung la Chandeleuse erhalten hat. Es ist für diesen Tag nicht blos die Kerzenweihe (cereorum benedictio), sondern auch die Kerzenprocession (cereorum et lampadum gestatio) angeordnet. Von beiden haben wir weitläuftiger im Artikel Mariä Reinigung 3. Bd. p. 228 ff. gesprochen.

18) Als die Hauptsache aber bei allen Processionen wurden doch die Gebete (Preces) betrachtet. Diese Gebete, welche theils recitirt, theils gesungen wurden, heißen vorzugsweise litaniae — ein Sprachgebrauch, welcher auch in die evangelische Kirche übergegangen ist und der Unterscheidung zwischen großer und kleiner Litanei zum Grunde liegt. Nach der Meinung des Cardinals Bona (de divina Psalmodia Colon. 1677. p. 387) kennt man zwar den Ursprung der Processionen, nicht aber der Gebets- und Anrufungsformeln, welche sich ins höchste Alterthum verlieren. Seine eigenen Worte sind: Etsi ergo litania-

rum quarundum, qua processiones sunt, auctor aliquis ex antiquitate proferri possit, non tamen, qua precationes nec qua in iis Sancti exorantur; sed illae ab Apostolicis viris inductae, quovis etiam vetustissimo auctore vetustiores reputantur. Quin docti plerique sentiunt, inter quos Jansenius et Baronius, Christi Domini tempore jam usitatas Hierosolymis supplicationes, in quibus frequentissime suum illud Osanna repetebant. Von den Formeln: Hosianna, κύριε ἐλέησον u. a. könnte dieß, so wie von den Fürbitten bei der Eucharistie, zugegeben werden, da ihr früheres Daseyn unter andern aus den apostolischen Constitutionen erhellt. Aber die Invocatio Sanctorum et Martyrum, d. h. die namentliche Anrufung, wie sie noch jetzt gewöhnlich ist, stammt offenbar aus einer viel spätern Zeit ab, wo die Hagiolatrie noch nicht in den öffentlichen Kultus übergegangen war. Der schon erwähnte Walafried Strabo sagt ganz bestimmt: Litania autem Sanctorum nominum postea creditur in usum assumta, quam Hieronymus Martyrologium, secutus Eusebium Caesariensem, per anni circulum conscripsit, ea oratione ab Episcopis Chronatio et Eliodoro, illud opus rogatus componere, quia Theodosius, religiosus Imperator, in Concilio Episcoporum laudavit Gregorium Cordubensem Episcopum, quod omni die Missa explicata, eorum Martyrum, quorum natalitia essent, nomina plurima commemoraret. Und doch ist dieß nur der erste Anfang, und die hier erwähnte Commemoratio bezieht sich blos auf die Märtyrer, deren Gedächtniß viel früher in der Kirche eingeführt war, als die Gedächtnißfeier der Apostel und übrigen Heiligen.

In der Mitte des 5. Jahrhunderts schrieb Eucherius eine, in vieler Hinsicht lehrreiche, Homilie de Litaniis, worin der Inhalt der Gebete und Fürbitten sehr genau angegeben, der Engel und Heiligen aber gar nicht erwähnt wird, wie schon Bingh. Tom. V. p. 31 bemerkt hat. Die ältesten Formulare von Litaneien in Deutschland und Frankreich bei Mabillon, Goldastus und Canisius u. a. enthalten gleichfalls keine Heiligennamen. Vergl. Binterim p. 578 ff. Auch fehlen sie in den Antiphonen Gregors des Großen für die Litania major, welche auch das Eigenthümliche haben, daß sie, obgleich für die Buße bestimmt, doch nicht die Formel: Kyrie eleison, oder die Uebersetzung: Miserere Domine, sondern die Fröhlichkeitsformel: Alleluja, enthalten.

Außer den feststehenden waren aber auch noch andere Gebete und Gesänge, nach Verschiedenheit der Processionen und der Zeitverhältnisse, im Gebrauche. Bei den Bitt- und Bußgesängen bediente man sich in der Regel der sieben Bußpsalmen, worunter nach einem alten Herkommen und nach Alexandrinischer Zählung Psalm 6., 31., 36., 50. 101. und 102. gerechnet wurden. Vergl. Bona Psalmod. div. p. 362—85.

Die Benennung Psalmi graduales (Ps. 119 bis 133.) bezog sich zwar zunächst auf die Messe und das Offertorium, aber auch auf die feierlichen Umgänge. Gavanti thesaur. sacror. rit. Tom. I. p. 91 und 323. Bona Psalmod. div. p. 391 seqq. Und dieß entsprach der hebräischen Benennung Schir hammaaloth (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת) in der Bedeutung von Tempelgesängen, Pilgerliedern u. a.

Bei den Fronleichnamsprocessionen waren gewöhnlich: **Salve Regina, Vexilla regis prodeunt, Pange lingua gloriosi** u. s. w., und andere Kirchenhymnen, so wie die von Thomas Aquinas für dieses Fest eigens gedichtete Sequenz: **Lauda Sion salvatorem etc.** Die kirchliche Strenge erlaubte diese Gebete und Gesänge blos in der lateinischen Sprache. Noch im Jahre 1609 verordnete die **congregatio sacrorum rituum** zu Rom: **In Festo S. S. Corporis Christi non convenit cantare cantiones vulgari sermone.** In neuern Zeiten hat man sich weniger streng an diese Verordnung gehalten.

IV) Processionen in der heutigen christlichen Welt. — Solcher feierlicher Aufzüge von der Kirche veranstaltet, giebt es noch jetzt im Kultus der römisch-katholischen Kirche. Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche sagt darum im Artikel Procession: „Derlei Processionen werden das Jahr hindurch mehrere gehalten, besonders aber sind allgemein folgende fünf: Die Procession am Mariä Lichtmeßfest mit brennenden Kerzen; am Palmsonntage mit Palmzweigen; am Tage des heiligen Marcus; die drei Processionen in der Kreuzwoche; und endlich die Fronleichnamsprocession. Jedoch giebt es noch mehrere Processionen in einzelnen, besonders größern Städten, die sich auf ein frühes Herkommen gründen, andere werden auch jetzt noch veranlaßt durch Natur- und Zeitereignisse, und sind theils den Supplicationen, theils den Ehren-, Dank- und Freudenzügen beizuzählen." — Auch in der griechischen Kirche finden sie Statt, und Elßner in seiner neuesten Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei sagt in dieser Beziehung: „Processionen hält man auf die Art und in der Menge nicht, wie man im Papstthume pflegt. Es geschieht zum höchsten ein Umgang in der Kirche oder innerhalb der Ringmauer auf dem Kirchhofe, nicht aber auf den Straßen. Die größte und gewöhnlichste Procession geschieht mit dem heiligen Brode und Kelche in der Kirche. Am Charfreitage tragen vier Priester Christi Bild auf ein Tuch gemalt und an den vier Enden gefaßt in der Kirche herum, sein Leiden und Sterben vorzustellen." — Am Osterfeste wird das Gemälde der Auferstehung Christi getragen, unter Begleitung des Evangelienbuchs, eines Kreuzes, auch wohl mit Wachskerzen unter Singen und Räuchern. Halten an einigen Orten die Griechen Processionen mit mehr Aufsehen und Pracht, so geschieht es wohl aus unzeitiger Nachahmung der Lateiner. (Jetzt sollen die Rivalprocessionen von Seiten der griechischen Christen gänzlich aufgehört haben.) Der Verfasser glaubte in der neuesten Schrift über die griechische Kirche: Lexidion der morgenländischen Kirche nach den besten schriftlichen und mündlichen Quellen mit 5 Abbildungen von Dr. Edw. v. Muralt. Leipzig, Weygand'sche Buchhandlung, 1838. (Das Werk besteht aus dem sogenannten Lexidion, welches nichts anderes ist, als eine Reihenfolge kurzer Artikel in Beziehung auf den griechischen Kultus in alphabetischer Ordnung, — und was wichtiger ist aus Briefen über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, in welchen Manches, was im Lexidion nur angedeutet ist, weitläuftiger erläutert wird) etwas Näheres darüber zu finden, allein der Artikel Procession besteht nur aus drei Zeilen, und die angezogenen Briefe, die diesen Artikel weiter auf-

klären sollen, sagen kaum so viel, als was von Elßner bemerkt worden ist.

Will man das Wort Procession von feierlichen Aufzügen im allgemeinen brauchen, die von der Kirche veranlaßt werden, so finden sie sich auch, wiewohl selten, in der protestantischen Kirche. Dergleichen erlebten wir 1817 und 1830 bei der Jubelfeier der Reformation und der Uebergabe der augsburgischen Confession, aber sie sind nach Zweck und Form wesentlich von den Processionen der römisch- und griechisch-katholischen Kirche verschieden. Jährlich wiederkehrende feierliche Processionen an bestimmten Festen kennen die Protestanten gar nicht, weil Marialatrie und Hagiolatrie, so wie das Dogma von der Wandlung im Abendmahle, ihren Grundsätzen widerspricht. Auch der feierliche Zug der Herrnhuter nach dem Friedhofe am Ostermorgen hat ganz andere Tendenz.

20.

Propheten.

Mitglieder des christlichen Lehrstandes im apostolischen Zeitalter.

Literatur. Mosheim de illis, qui prophetae vocantur in N. T. Helmst. 1732, auch in s. dissert. ad hist. eccles. II. 125. 208. — J. G. Knapp de dono prophet. in eccles. N. T. Hal. 1755. 4. — Zachariae de donor. prophet. variis gradibus in eccles. christ. Goetting. 1767. 4. — Koppe 3. Excurs zum Briefe an die Epheser p. 148 seqq. edit. sec. — Winer's bibl. Reallexikon II. p. 337 f. — A. Neander Geschichte der Pflanzung des Christenthums Thl. 1. p. 32 und 116. — A. Knobel Prophetismus der Hebräer. Breslau 1836. 2 Thle. 8. an verschiedenen Stellen, besonders Thl. 1. p. 95 f. 147 ff. 152. 168. 170. 175. Thl. 2. p. 19 f. — Schöne's Geschichtsforschungen 1. Thl. p. 245.

Im N. T. werden unter den Personen, die öffentlich in den christlichen Versammlungen sprachen und lehrten, auch Propheten genannt, 1 Cor. 12, 28. 4, 29. Eph. 2, 20. Abgesehen von der allgemeinen Bedeutung des Wortes Prophet im A. und N. T., wovon hier die Rede nicht seyn kann, muß man den Zusammenhang solcher Stellen genau erwägen, wo προφήτης in dieser eigenthümlichen engen Bedeutung vorkommt. Diesemnach mag man sich unter Propheten solche Christen zu denken haben, die von eigenthümlicher Begeisterung ergriffen und gleichsam überwallend in der Versammlung auftraten und einen extemporirten religiösen Vortrag hielten, ähnlich vielleicht den Rednern in Quäkergemeinden. Daß das Talent, Vorträge der Art zu halten, dem lebhaften feurigen Orientalen leichter werden mußte, als dem kältern, ruhigern Nordländer, läßt sich leicht ermessen. Vielleicht auch hatte schon etwas Aehnliches in der jüdischen Synagoge Statt gefunden und sich hier schon der Name Prophet für dergleichen Vorträge fixirt. — In wiefern nun diese Propheten von den übrigen Aposteln und Lehrern verschieden waren, läßt sich schwer bestimmen, da hierzu eine genauere Erörterung des dunkeln γλώσσαις λαλεῖν, dem das προφητεύειν oft entgegengesetzt wird (1 Cor. 14, 39. Act. 19, 6.), erforderlich wäre. Das meiste Licht verbreitet über diesen Gegenstand die neueste Schrift von Dr. Dav. Schulz: Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetische Entwickelung. Breslau 1836. 8. Vergl. noch Knobel a. a. O. p. 147 ff.

Mehr in dem gewöhnlichen Sinne, in dem man Propheten von Menschen versteht, welche Lichtblicke in die Zukunft thun, scheint der Apostel Act. 11, 28. von einem gewissen Agabus zu reden. Dieser sagte nicht nur eine große Hungersnoth ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, sondern auch, Act. 21, 10., die Gefangenschaft Pauli voraus. Beides traf bekanntlich ein. Ob nun auch Agabus die Gabe des begeisterten Vortrags besaß und übte, darüber schweigt die Geschichte. Im. Walch dissert. de Agabo vate. Jena 1757. 4., auch in den Dissertatt. ad Act. App. II. 131 seqq. — Eichhorn Bibl. der bibl. Literat. VI. 20 ff. — Kühnöl Comment. IV. 408 seqq. — Winer Reallex. I. 43. — Auch dem weiblichen Geschlechte wurden zuweilen prophetische Gaben zu Theil, wie Lukas von den vier Töchtern des Almosenpflegers und Evangelisten Philippus erzählt. — Uebrigens müssen die Propheten keine unwichtige Rolle in den ersten christlichen Versammlungen gespielt haben; denn Paulus nennt sie sogleich nach den Aposteln unter den Männern, welche zur Belehrung und Erbauung der Gemeinden verordnet waren. Es bleibt übrigens merkwürdig, daß nach dem apostolischen Zeitalter kein kirchliches Amt mehr mit dem Namen Propheten bezeichnet wird.

21.

Quadragesimalfasten.

I. Ursprung und allmählige Ausbildung der Quadragesimalfasten. II. Ursachen warum, und Art und Weise wie man sie feierte. III. Welche Spuren davon noch jetzt in der christlichen Welt anzutreffen sind.

Literatur. Ge. de Dassel de jure temporis quadragesimalis. Argent. 1617. 4. — De quadragesim. varia et multiplici observatione, apud christianas gentes, comment. Jo. Tilesaci. Steht in dessen oper. var. Parisiis 1621. 8. — Jo. Dallaeus de jejuniis et quadragesima. Daventr. 1654. 12. — Gisb. Voetii diss. de quadragesima et bacchanalibus, in sein. Dissertatt. select. theolog. P. III. p. 1383—1397. Ultraj. 1659. 4. — J. Launoi de veteri ciborum delectu in jejuniis christianorum et maxime in quadragesima. Ed. 2. edita Paris. 1663., in sein. Opp. Tom. II. P. 2. p. 655—700. (Colon. Allobr. 1731. Fol.) — G. Green theses de sacris quadragesimae. Viteb. 1674. 4. — J. Jo. Homborg de quadragesima veterum christianorum et ritibus in ea quondam usitatis diss., qua etiam de recentiorum Papistar. Graecor. Russor. Syrianor. Georgianor. Maronitar. Jacobitar. etc. passim disseritur. Helmst. 1677. 4. — Kurze Historie der Fastenzeit, in unschuld. Nachricht. v. J. 1702. p. 146 ff. — J. Schack disp. jurid. de sancto tempore quadragesimae. Gryphisw. 1710. 4. — Delle domeniche di Settuagesima, Quinquagesima e Quaresima. Steht in Sarnelli lettere eccl. 1721 in Venezia. — J. G. Walch de jejunio quadragesimali. Jenae 1727. 4. — Pet. Zorn quadragesima sacra apostolorum, s. disquis. philol., an apostoli memoriam anniversariam Christi mortui et sepulti, statis et solennibus jejuniis parasceues et sabbati magni coluerint? Sedini 1731. 4. (bringt auch Manches über die Quadragesimalfasten überhaupt bei). — J. Gli. Ehrlich de quadragesimae jejunio. Lips. 1744. 4. — Hospinian de festis p. 48. — Bingham Origg. Vol. IX. l. 21. p. 177. — Baumgartens Erläuterungen rc. p. 328 ff. — Hildebrandi de diebus festis libellus p. 50 seqq. — Schöne Geschichtsforschungen rc. 3. Thl. p. 253 ff. — Augusti Denkwürdigkeiten Thl. II. p. 19—89.

1) Ursprung und allmählige Ausbildung der Quadragesimalfasten. — Früher schon wurden in der christ-

lichen Kirche jährlich wiederkehrende Fasttage gewöhnlich. Besonders glaubten die ersten Christen die Zeit feierlich durch Fasten bezeichnen zu müssen, die Jesus im Grabe zugebracht hatte, und zwar mit Beziehung auf Mt. 9, 15. Mrc. 2, 20. Luc. 5, 35. Darum dauerte dieses Fasten im Anfange auch nur 40 Stunden **Tertull. de jejun. c. 2. 13. Irenaeus ap. Euseb. 5, 24.** Späterhin dehnte man aber diese Fasttage auf 40 Tage aus, weswegen auch die nächsten Wochen vor Ostern lateinisch **quadragesima**, und griechisch τεσσαρακοντή hießen. Jedoch nahmen sie Anfangs nicht die volle Zahl von 40 Tagen ein, ob man gleich den Namen davon entlehnte, um vielleicht damit auf das 40tägige Fasten Jesu, Eliä u. s. w. anzuspielen. Römische und auch einige Schriftsteller aus der protestantischen Kirche haben das 40tägige Fasten als eine apostolische Einrichtung angesehen. Allein wäre dieß der Fall gewesen, so würde mehr Uebereinstimmung geherrscht haben, da man doch bald mehr, bald weniger Wochen und Tage fastete. Auch ist das kein Grund für den apostolischen Ursprung der 40tägigen Fasten, wenn Basilius der Große, Ambrosius, Leo der Große es ein göttliches Institut nennen, da bekanntlich die Rhetorik der Väter schon das mit dem Namen des Göttlichen bezeichnet, was das Beispiel Jesu für sich hat. Ja nicht einmal der Ausdruck apostolisch ist ganz streng zu nehmen, indem Hieronymus ausdrücklich sagt: **Praecepta majorum leges apostolicas arbitrantur. Socrat. h. e. 5, 22. Sozom. 7, 19.** sprachen schon von einer allmähligen Verlängerung dieser Fastenwochen, und deuten auch schon die gemilderte Strenge derselben an. Etwas später führte man das Fasten vor Ostern auf 36 Tage zurück, welche in der morgenländischen Kirche mit der siebenten Woche vor Ostern anfingen, indem hier wöchentlich zwei Tage vom Fasten ausgenommen waren. In der abendländischen Kirche fing man aber erst in der sechsten Woche vor Ostern an, weil hier den Sonnabend mit gefastet wurde. **Cassian. collat. 21. c. 24. 25. 30. Gregor. homil. 16. in evangelia Tom. III. p. 42. Chrysostom. hom. 11. in Genes.** — Gregor in der genannten Homilie giebt auch den Grund an, warum dieß 36tägige Fasten **decimatio animae** sei genannt worden, indem er sagt: **Dum vero annus per 365 dies ducitur, nos autem per 36 dies affligimur (i. e. jejunamus), quasi anni nostri decimas Deo damus.** Auf diese Art hat das Fasten vor Ostern im Zeitalter Gregor des Großen 36 Tage gedauert, bis es von ihm selbst oder wie andre wollen, von Gregor II. im 8. Seculo auf 40 Tage ausgedehnt worden ist, um den biblischen Beispielen eines Moses, Elias und Jesus zu entsprechen. 2 B. Mos. 34, 28. 1 Reg. 19, 8. Mt. 4, 2., so daß nun die Benennung **quadragesima** buchstäblich zu nehmen ist, da man zuvor dasselbe Wort auch von einer kleinern Zahl der Fasttage vor Ostern brauchte. Was übrigens geschah, um dieser Einrichtung später gesetzliche Kraft zu geben, ist bei dem Artikel Fasten erinnert worden, welcher hier überhaupt zu vergleichen ist.

II) Warum man die Fastenzeit vor Ostern eingeführt und wie man sie feierlich ausgezeichnet habe? — Nach den Nachrichten, die darüber im christlichen Alterthume vorhanden sind, wurde man dabei von folgenden Gründen geleitet.

1) Man wollte dadurch eine erbauliche Erinnerung an das Leiden

und Sterben Jesu befördern; durch Fasten und Entsagung sollte man gleichsam mit ihm leiden und der Sünde durch Enthaltung, Trauer, Reue und Buße absterben.

2) Sollte diese Zeit als Vorbereitung für die Katechumenen und für die **Poenitentes** und **Lapsi** benutzt werden, weil jene gewöhnlich zu Ostern getauft, diese aber um dieselbe Zeit wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wurden. **Cyrill. catech. 1. §. 15. Conc. Carthag. IV. can. 55.** — Die **Poenitentes** betreffend: **Ambros. ep. 33. ad Marcellin. soror.**, wo es heißt: **Erat dies, quo dominus sese pro nobis tradidit, quo in ecclesia poenitentialia relaxantur.**

3) Auch auf die Abendmahlsfeier wollte man dadurch vorbereiten, zu welcher die Kirche besonders um die Osterzeit verpflichtete. **Chrys. hom. 52. in eos, qui pascha jejunant.**

4) Einen andern Grund aus späterer Zeit führen an **Leo serm. IV. de quadragesima** und **Cassian collat. XVI. c. XXX.**; nämlich man habe durch die Fastenzeit ersetzen wollen, was die Christen jener Zeit bereits an freiwilliger Strenge in Fasten nachgelassen hätten.

Uebrigens zeichnete man diese 40 Tage von mehr als einer Seite feierlich aus.

1) Man fastete mit vieler freiwilliger Strenge während dieser 40 Tage in den ersten Jahrhunderten, obgleich bis ins 6. Jahrhundert noch große Freiheit herrschte, indem Kirchengesetze in dieser Hinsicht noch nichts bestimmt vorschrieben. Besonders lehren dieß mehrere Stellen in den Homilien des Chrysostomus, z. B. **hom. 52. in eos, qui pascha jejunant. hom. 16. ad popul. Antioch.** und öfterer. **Socrates h. e. 5, 22. Sozom. l. 11.** Die Art und Weise, wie man fastete, ist auch bereits in dem Artikel Fasten beschrieben worden.

2) Durch eine Verordnung **Theodosii Magn. in Cod. jur. l. IX. tit. 35. leg. 4.** und **5.** mußten wegen dieser Fastenwochen alle Criminalprocesse ruhen.

3) Man untersagte die Schauspiele und alle mit lärmenden Vergnügungen verbundene Feierlichkeiten, als Geburtstage, Hochzeiten, glänzende Gastgebote **Cod. Theodos. l. 15. tit. 5. leg. 5. Gregor. Nazianz. ep. 71. Conc. Laod. can. 52.** Auch rechnete man sogar dahin die **natales martyrum**. Das, was man durch diese einfachere Lebensweise ersparte, wurde den Armen bestimmt. **Augustin. Serm. 56. de tempore, Leo serm. 3. de jejun. pentec. Chrysolog. serm. 8. de jejunio et elemosyna.**

4) Wenigstens in den Hauptkirchen wurden täglich gottesdienstliche Versammlungen gehalten und das Abendmahl feierte man während der Fastenzeit vor Ostern alle Sonnabende und Sonntage. **Conc. Laod. c. 49. Conc. Trullan. can. 52.** An den übrigen Tagen war an einzelnen Orten auch die **missa praesanctificatorum** gewöhnlich (s. den Artikel Messe).

III) Welche Spuren der Quadragesimalfasten sind noch jetzt in der christlichen Welt anzutreffen? — Im Allgemeinen kann man von allen drei Kirchensystemen unsrer Zeit behaupten, daß sich in ihnen Manches aus der Praxis früherer Jahrhunderte erhalten habe, Manches aber auch verschwunden sei. Am strengsten hat sich die Fastendisciplin der frühern christlichen Zeit erhalten

a) **in der griechisch-katholischen Kirche.** Wir haben dieß bereits im Artikel Fasten 2. Bd. p. 79 ff. bemerkt, und finden genau genommen dasselbe auch wiederholt in der neuesten hierher gehörigen Schrift: Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche von Dr. Edw. v. Muralt. Leipzig, Weygand'sche Buchhandlung 1838. Wir wollen, um die Darstellungsweise des Verfassers bemerklich zu machen, welche zuweilen an das süßlich Mystische grenzt, nur folgende Stelle im Auszuge mittheilen: „Die ganze heilige große „Zeit der 40 Tage soll mit dieser Zahl sowohl das Fasten des Moses „auf dem Sinai zur Annahme des A. B., als dasjenige des Propheten „Elias auf dem Horeb, da er die Stimme des Herrn im leichten „Säußeln des Windes vernahm nach dem Sturme und Gewitter, als „endlich das Fasten des Erlösers selbst auf dem Berge der Versuchung „vor dem Anfange der Verkündigung des N. B. desselben. Diese „Quadragesima ist wie ein Zehntel des Jahres dem Herrn gewidmet, „aus der Zahl der Tage unsers Lebens abgesondert, um unsre Herzen „ihm zum Opfer zu bringen."

„Aber da in den sieben Wochen mehr denn 40 Tage sind, so „könntet ihr fragen, von welchem Tage an und bis zu welchem die „Quadragesima sich erstrecke. Du mußt aber wissen, daß die Kirche „schon von den Zeiten der Apostel an in der Strenge der Fasten an „den Sonnabenden und Sonntagen nachgelassen hat; an jenen, wegen „der freudenvollen Auferstehung des Herrn, an diesen wegen der Erinnerung der Weltschöpfung, und so wird noch an diesen beiden Tagen „kein Knie gebogen. Darauf haben einige von den Vätern der palästinensischen Wüste durch Hinzufügung der Butterwoche und durch Ausschließung sämmtlicher Sonnabende und Sonntage die Zahl der eigentlichen 40 Tage herausgebracht. Indeß versteht die rechtgläubige Kirche „gewöhnlich nur die sechs ersten Fastenwochen, ohne die Tage des „Lazarus und der Palmen, weil dieses Feiertage sind, und so wird am „Sonntage vor den Palmen gesungen: Nach Vollendung der bestimmten 40 Tage laß uns auch die heilige Woche deines Leidens schauen, „o Menschenfreund!" (Das Idiomelon im Anfange der Parakese p. 374 a.) Die großen Tage dieser Woche aber zeichnet die Kirche mit besondern Gebräuchen und Gebeten vor allen andern aus, als die Krone der ganzen Fastenzeit und die Vorhalle des Pascha. In Beziehung auf die neuere Praxis, das Quadragesimalfasten betreffend, findet man

b) **für die römische Kirche** bei Binterim 5. Bd. 1. Thl. p. 169 Folgendes: „Der Aschtag (Aschermittwoche, vergl. den Artikel) „eröffnet die Fasten. Wie in den alten Zeiten die Büßer während „ihrer Bußzeit mehrmals mit Asche bestreut wurden, so fängt die Kirche „die allgemeine Bußzeit auch mit einer Aschebestreuung auf die Häupter „aller Gläubigen an. Dieser Gebrauch ist wahrscheinlich aufgekommen, „nachdem die öffentliche Bußdisciplin gänzlich eingegangen war. Die „Aschebestreuung sah man als eine Einweihung und Introduction in „die Bußzeit an." — Mit dem Anfange der Fasten hörte bei einigen Lateinern und überhaupt bei allen Griechen der Freudengesang Alleluja auf. — Früher verschleierte man die Kreuze und Bilder vom ersten Sonntage der Fasten an; im 15. Jahrhundert begann man dieß

erst am Passionssonntage zu thun. Aber auch der Altar wurde mit einem Vorhange bedeckt, daß er den Augen der Gläubigen die ganze Zeit entzogen blieb. Heutzutage werden nur allein die Crucifixbilder mit einem Schleier behangen. Diese Ceremonie soll die tiefe Trauer der Kirche anzeigen. In Spanien und Frankreich begannen mit dem ersten Fastensonntage die feierlichen Bittgänge, welche während der ganzen Fastenzeit an den Sonntagen und auch an einigen Wochentagen fortgesetzt wurden. Die benachbarten Kirchengemeinden trafen zusammen und besuchten gemeinschaftlich die Hauptpfarrkirche drei Tage nach einander, wie die dritte Synode von Braga vorschreibt. Die Mönche hielten diese Processionen durch die Kreuzgänge mit bloßen Füßen. — Was nun

c) die protestantische Kirche betrifft, so war die sogenannte Fastenzeit durch Mehreres, namentlich in der älteren lutherischen Kirche, ausgezeichnet, was aus früherer christlicher Zeit herrstammte. Dahin gehört das noch jetzt Statt findende tempus clausum, das Untersagen der Musik und des Tanzes während der Fastenzeit, so wie der Schauspiele und anderer öffentlichen Belustigungen. Allein in diesen äußern Andeutungen der Leidenszeit Jesu ist wenigstens im protestantischen Deutschland eine sehr laxe Observanz eingetreten. Tanzmusik, Bälle, Schauspiele und dergleichen haben ihren ungestörten Fortgang, kaum daß man noch der Charwoche einige Aufmerksamkeit schenkt. Nur etwa die schwarze Altar- und Kanzelbekleidung, das Singen von Passionsliedern und das Predigen über Texte aus der Leidensgeschichte erinnern daran, daß der Kultus auf das Leiden und Sterben des Erlösers hindeuten soll. Vergl. den Aufsatz über die Feier der Fastenzeit in der deutsch-protestantischen Kirche, in der Allgem. Kirchenzeit. 1834. Nr. 156.

22.

Reliquienverehrung

im Kultus der Christen.

I. Etymologie, Begriff, Ursprung und hohes Alter der Reliquien. II. Große Allgemeinheit der Reliquienverehrung sowohl in der katholischen Kirche als auch bei den Häretikern, und geringer Erfolg der Bemühungen derer, die das Uebertriebene und Unstatthafte dieser Verehrung zu beschränken suchten. III. Ursachen der Reliquienvermehrung selbst bis auf die spätern Jahrhunderte herab. IV. Größtentheils nachtheiliger Einfluß der Reliquienverehrung auf das Volks- und kirchliche Leben. V. Reliquienverehrung in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Die allgemeinen Schriften über Heiligenkultus s. oben Bd. 2. p. 260 f., andere bei Walch Biblioth. theol. I. p. 203 seqq. II. 260 seqq. und bei Winer theol. Literat. 3. Ausg. I. p. 478 f. Vergl. auch oben Bd. 1. p. 211 f., Bd. 3. p. 272 und 318. Wir beschränken uns hier auf die Schriften, die (wenigstens vorwaltend) historisch und antiquarisch von den Reliquien handeln; andere (ausschließlich dogmatische) Schriften s. bei Walch a. a. O. I. 203 ff. II. 262 ff. — Agobard de translatione reliquiarum s. martyrum etc. in sein. mehrmals gedruckten Werken, z. B. in der Ausgabe Paris 1668. 8. Tom. II. p. 123 seqq. — Jac. Gretser de sacris romani imperii sanctorum reliquiis et reliquiarum monumentis. Ingolst. 1618. 4., auch in sein. Opp. — J. Launoi de cura ecclesiae pro sanctis et sanctor. reliquiis ac sacris officiis ab omni falsitate vindicandis. Paris 1660. 8. — Th. Steger de ortu et progressu cultus reliquiarum. Lips. 1668. 4. — J. Mabillon observationes de sanctorum reliquiis in der Praef. ad Acta Ord. s. Bened. Seculi 2. p. 30 seqq. (Paris. 1669. Fol.) und de probatione reliquiarum per ignem in sein. Analect. ed. 3. (Paris 1723. Fol.) p. 568 seqq.; auch gehört hierher seine pseudonyme (unter dem Namen Eusebius Romanus) epistola ad Theophilum Gallum de cultu sanctorum ignotorum. Paris 1698. 4. u. ö., auch in den Analect. p. 552, unter deren zahlreichen Gegenschriften die von Alex. Plounier.

(Rom 1700. 8.) herauszuheben seyn dürfte. — De la vénération rendue aux reliques des saints. Avign. 1713. 8. — De Cordemoy traité des saintes reliques. Paris 1719. 8. — Petr. Moretti de ritu ostensionis sacrarum reliquiarum diss. hist.-ritualis. Rom. 1721. 4. und Supplementum dissertationis etc. nach sein. diss. de ritu variandi Chorale indument. in solemnitat. Paschali Rom. 1732. 4. — J. H. Jung disquis. antiqu. de reliquiis et profanis et sacris earumque cultu. Gotting. 1743. 4. — J. Ach. Fel. Bielcke de cinerariis. Stargard 1745. Fol.; auch in Biedermanni select. scholast. Vol. I. fasc. 2. (Numburg. 1745. 8.) p. 677—95. — Bingham Origg. Vol. 10. p. 91—95 (sehr wenig). — Jac. Ben. Bossuet's Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt, übers. und vermehrt von J. A. Cramer. (Leipz. 1757 ff. 8.) Thl. 4. p. 285 ff. (recht brauchbar). — Schmidt's Handb. der christlichen Kirchengesch. Thl. 5. p. 246 ff. und an andern Stellen. — Augusti Denkwürdigkeiten Bd. 2. p. 263 ff. — Binterim Denkwürdigkeiten Thl. 4. Bd. 1. p. 133 f. Thl. 5. Bd. 1. p. 105 f. Thl. 7. Bd. 1. p. 37 f. (verhältnißmäßig wenig). — Die vielfach gefertigten Reliquienverzeichnisse können wir hier nicht aufführen. Ein sehr vollständiges lieferte im 8. Jahrhunderte der Abt Angilbert von Centula; s. Mabillon. Act. Sant. Ord. Bened. Tom. IV. P. I. p. 114 seqq., unter den neuern ist Fr. Gräffer's Reliquienschatz der Christenheit. Wien 1829. 8. wohl am vollständigsten.

I) **Etymologie, Begriff, Ursprung und hohes Alter der Reliquien in der christlichen Kirche.** — Wenigstens in ähnlicher Beziehung, wie man das Wort reliquiae, (arum, auch neutr. reliquia, or.) im christlich-kirchlichen Sprachgebrauche nimmt, kommt es auch bei römischen Profanscribenten vor. Unter andern wird es hier von den Ueberbleibseln der Todten und besonders von der Asche gebraucht, die man nach Verbrennung der Leichname in besondere Urnen sammelte. So kommt es vor bei Sueton. vit. Octav. c. 100., wo es heißt: Reliquias legerunt primores ordinis equestris, tunicati et discincti, pedibusque nudis ac Mausoleo condiderunt. Aehnliche Stellen findet man noch Tacit. Annal. III. 4. Virg. Aeneid. V. 47. Cic. leg. II. 22. und öfterer. Daß man einen Unterschied zwischen corpus und reliquiae machte, und unter dem erstern cadaver integrum oder corpus sarcophago conditum, unter letztern aber singulas corporis partes, cineres u. a. verstand, geschah ebenfalls nach dem in den Scriptoribus rei Aug. nicht ungewöhnlichen Sprachgebrauche. Uebrigens werden aber unter **Reliquien nicht blos einzelne Glieder und Körpertheile, sondern auch alles, was den Verstorbenen zunächst angehörte und als ein Attribut derselben betrachtet wird, verstanden.** Daher ist die Definition entstanden: Reliquiarum nomine intelliguntur non solum corpora Sanctorum vel eorum partes, sed etiam vestes, baculi, rosaria et alia, eorum usu vel attactu sacrata, uti sunt instrumenta martyrii v. c. cruces, funes etc. imo et sepulcra etc.

Daß die Reliquienverehrung schon vor und außer dem Christenthume gefunden wird, ist eine zu entschiedene Thatsache, als daß man

den Ursprung derselben der christlichen Kirche zuschreiben könnte. Sie findet sich bei mehrern Völkern des Alterthums, namentlich den Aegyptern, Griechen und Römern, und den Christen ist eigentlich nur eine gewisse Form und ein hoher Grad der Uebertreibung eigenthümlich. Schon Vigilantius im 5. Jahrhundert, ein Presbyter aus Gallien gebürtig, der aber in Spanien lebte, rügt den Mißbrauch der Reliquienverehrung und beschuldigte die Christen, welche er Cinerarios (Aschensammler) nennt, daß sie diese Gewohnheit von den Heiden entlehnt hätten. Vergl. die kleine Monographie **Vogel de Vigilantio haeretico orthodoxo.** Göttingen 1756. Allein ob er gleich von seinem mächtigen Gegner Hieronymus zum Schweigen gebracht wurde, so lehrt doch eigentlich Eusebius dasselbe; denn **H. E. l. VII. c. 18.** und **19.**, und **l. VIII. c. 6.** giebt er zu, daß die Christen die Ehrfurcht vor den Gräbern und Ueberresten der Märtyrer mit den Heiden gemein hätten, und hofft, daß diese Uebereinstimmung die Heiden dem Christenthume geneigt machen werde. **Euseb. praeparat. evangelic. XIII. 11.**

Andere hingegen leugneten eine Nachahmung der Heiden und leiteten den Ursprung aus der heiligen Schrift her. Schon die **Constit. Apost. l. VI. c. 29.** und **Cyrill. Hieros. Catech. XVIII. n. 16.** berufen sich auf das durch die Gebeine des Propheten Elisa bewirkte Wunder (2 **Reg.** 13, 21.) und auf die Ehrfurcht, welche König Josias den Gräbern und Gebeinen der Propheten erwies, 2 **Reg.** 23, 16. vergl. 1 **Reg.** 13, 2. 29. — Eben davon handelt auch Jesus Sirach. c. 46, 12. 49, 12. (*τὰ ὀστᾶ τῶν προφητῶν ἀναθαλοῖ ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν*). Auf solche Fälle berief man sich am liebsten, um die den Ueberresten der Märtyrer und Heiligen erwiesene Ehrfurcht zu rechtfertigen. In Ansehung der Gewohnheit, die Körper der Märtyrer nicht zu beerdigen, sondern in Häusern aufzubewahren, wogegen schon der heilige Antonius im Anfange des 4. Jahrhunderts eiferte (**Athanasii vit. S. Antonii Opp. Tom. I. P. II. p. 862**) berief er sich auf 1 Mos. 50, 25. und 26. 2 Mos. 13, 19. Jos. 24, 32. und Sirach. 49, 18., wo von der Aufbewahrung der Gebeine des Patriarchen Joseph gehandelt wird.

Daß die Reliquienverehrung sehr hoch ins christliche Alterthum hinaufreiche, läßt sich schon aus dem abnehmen, was wir von Vigilantius und dem heiligen Antonius erinnert haben. Allein der Beweis läßt sich für eine noch frühere Zeit führen. Bereits im 3. Jahrhunderte fand eine Verehrung der Märtyrer-Reliquien Statt. Zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung warfen die Heiden zu Nikomedien die Ueberreste der Märtyrer ins Meer, damit ihnen nicht göttliche Ehre erwiesen würde. Dieß erzählt **Euseb. h. e. VIII. c. 6.** Eine solche Vergötterung der Märtyrer machte auch Porphyrius, wie späterhin Kaiser Julian, den Christen zum Vorwurfe. **Hieron. contr. Vigilant. c. 9. Julian. Imp. ep. 62.** Und in der That fehlt es nicht an Beispielen eines offenbaren Aberglaubens in diesem Stücke. Von einem Karthagischen Weibe, Namens Lucilla, wird in **Optati Milevit. de schism. Donat. l. I. c. 16. p. 12 ed. Oberth.** erzählt: **Quae ante spiritualem cibum et potum, os, nescio cujus martyris, si tamen martyris, libare dicebatur, et cum praeponeret calici salutari os nescio cujus hominis mortui, et si martyris, sed necdum vindi-**

cati, correpta, cum confusione, irata discessit. Hierbei ist der Ausdruck martyris necdum vindicati zu bemerken, welcher eine förmliche Prüfung der Aechtheit und Anerkennung voraussetzt.

II) **Große Allgemeinheit der Reliquienverehrung sowohl in der katholischen Kirche, als auch bei den Häretikern, und geringer Erfolg der Bemühungen derer, die das Uebertriebene und Unstatthafte derselben zu beschränken suchten.** — Wie groß und allgemein verbreitet die Reliquienverehrung gewesen seyn müsse, läßt sich schon daraus abnehmen, daß hierüber fast gar kein Streit geherrscht, und daß ein kritisches Verfahren, um zu untersuchen, ob etwas als ächte Reliquie angesehen werden könne, so wie ein absichtliches Bestreiten derselben zu den seltenen Erscheinungen gehörten, und wenn sie auch Statt fanden, doch meistens fruchtlos waren. Auf den ersten Blick sollte man glauben, daß alle Bilderfeinde zugleich auch und in einem noch höhern Grade Gegner der Reliquien seyn müßten. Und doch ist dieß so wenig der Fall, daß wir vielmehr unter den leidenschaftlichsten Ikonoklasten die eifrigsten Verehrer der Reliquien finden. Bei Manchen hat offenbar die Politik hierbei gewirkt, wie bei den Monarchen, welche den Bilderdienst ganz abschafften oder doch beschränkten. Da ihr Verfahren für Impietät und Sacrilegium gehalten wurde, so wollten sie diesen Verdacht dadurch von sich entfernen, daß sie gegen die unbezweifelten Reliquien eine desto größere Pietät und Devotion an den Tag legten. Bei andern aber hatte diese Inconsequenz des Verfahrens nicht blos in der Politik, sondern auch in einer verschiedenen Ansicht der Sache ihren Grund. Dieß ist der Fall bei Epiphanius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Gregor dem Großen und vielen andern Kirchenvätern, welche sich zum Theil sehr nachdrücklich gegen den Gebrauch der Bilder erklären und doch den Reliquiendienst auf alle Weise durch Lehre und Beispiel beförderten. Die Gründe für diese Verschiedenheit scheinen folgende zu seyn:

1) In Ansehung der Bilder hatte man das bestimmte Verbot in der mosaischen Gesetzgebung: **Du sollst dir kein Bild oder Gleichniß machen!** Und in der That war in dem ganzen Bilderstreite dieses Verbot der Hauptpunct des ganzen Controvers und es kostete den Bilderfreunden nicht wenig Mühe, um über diesen Stein des Anstoßes wegzukommen. Ein solches Verbot der Reliquien aber konnte weder aus dem A. noch N. T. nachgewiesen werden, und man hielt sich daher um so mehr zur Verehrung der Reliquien berechtigt, da sie in der Schrift nicht verboten, vielmehr durch Beispiele des A. T. empfohlen war.

2) Die Verehrung der Reliquien hing mit dem tief eingewurzelten Wunderglauben aufs innigste zusammen. Wie nach Augustin (Serm. V. de natali Steph. Mart. Tom. V. p. 1271: Sicut solent apparere sanctorum corpora martyrum, revelatione Dei) die meisten Reliquien durch eine besondere Offenbarung oder durch ein Wunder entdeckt wurden — in welche Kategorie nach Ambrosius auch das von Helena entdeckte Kreuz Christi gehörte —, so wohnte ihnen auch fortwährend eine besondere Wunderkraft bei. Die Reliquien besitzen die Kraft Dämonen zu vertreiben, Krankheiten zu heilen, Todte zu erwecken, Landplagen

abzuwehren, Feinde zu verjagen, zukünftige Dinge zu verkündigen, die Unschuld zu beweisen und viele andere Dinge dieser Art zu bewirken. Man vergl. August. de civit. Dei l. XXII. c. 8. epist. 137. Chrysost. Hom. 66. ad pop. Antioch. Hieronym. contr. Vigilant. vit. Hilar. u. a. Es ist leicht, eine ganze catena testimoniorum aus den Schriften der berühmtesten griechischen und lateinischen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts zusammenzubringen. In Ansehung der Bilder aber herrschte wenigstens nicht in der frühern Zeit und im Allgemeinen dieser Glaube. In spätern Zeiten, und als Ausnahme in frühern, findet man erst die Vorstellung von **Wunder- und Gnadenbildern**, welche den Reliquien an die Seite gesetzt wurden, zu welchen man zu wallfahrten und welche man in Procession herumzutragen pflegte.

3) Aber auch abgesehen vom Wunderglauben und blos aus dem mnemosynischen und historischen Gesichtspuncte betrachtet schrieb man den Reliquien einen größern Einfluß auf Belehrung und Beförderung der Andacht zu, als den Bildern. An den Reliquien hatte man, wenn sie auch noch so unvollkommen und unvollständig waren, doch immer etwas Reelles und Substantielles, während bei den Bildern alles nur symbolisch und repräsentativ war. Die Bilder, besonders die historischen, welche hier vorzugsweise in Betrachtung kommen, blieben immer nur Kunstproducte, wobei die größere oder geringere Uebereinstimmung mit den Originalen von der Willkühr und Geschicklichkeit, so wie vom Geschmacke des Künstlers abhing. Bei den Reliquien aber konnte man versichert seyn, ein Naturproduct vor sich zu haben, welches, wenn auch nicht mehr in seiner ursprünglichen Integrität und Form, doch immer noch als Werk und Attribut eines ehemals bestehenden Ganzen betrachtet werden konnte. — Offenbar hat auch dieser historische Gesichtspunct dazu beigetragen, den Reliquien viele Verehrer zu verschaffen. Auch hat die Sache, von dieser Seite betrachtet, weniger Anstößiges, indem die Liebhaberei an Reliquien mit dem Eifer zu vergleichen ist, womit Freunde des classischen Alterthums die Ueberreste der griechischen, römischen oder germanischen Vorzeit zusammen zu bringen bemüht sind, und sich selbst mit geringfügigen Gegenständen, Urnen, Zähnen, Knochen, Instrumenten, Fragmenten aller Art u. s. w., begnügen.

Daß die Reliquienverehrung sehr allgemein verbreitet war, geht auch aus dem Umstande hervor, daß selbst unter den häretischen Parteien keine sich fand, welche den Glauben an Reliquien und den religiösen Gebrauch derselben verworfen hätte. Vielmehr übertrafen die meisten die katholische Kirche an blinder Verehrung derselben.

Legte man nun auf die Reliquien einen so hohen Werth, so sollte man meinen, man würde mit Kritik und Behutsamkeit dabei zu Werke gegangen seyn, um dem Betruge und dem Eigennutze zu steuern. Allein man findet davon nur selten Spuren, und auch diese mehr in frühern Zeiten. Daß einzelne Bischöfe es mit der Entdeckung der Wahrheit ernstlich meinten, läßt sich aus dem Beispiele des Bischofs Martin von Tour ersehen. Nach Sulpitius Severus machte er die Entdeckung, daß das Volk seine Andacht an dem Grabe eines Straßenräubers verrichte, welchen man aus Unkunde für einen Märtyrer gehalten und zu dessen Ehre ein, von einem Bischofe geweihter, Altar

erbaut war. Martinus ließ sogleich diesen Altar zerstören und die Ueberreste des Pseudomärtyrers wegschaffen, und drohte allen künftigen Verehrern derselben mit der Excommunikation. Dieses Beispiel ist desto merkwürdiger, da gerade dieser Martinus ein eifriger Reliquienfreund war, und nach seinem Tode (J. 400) selbst bis auf seinen Mantel und seine wunderthätige Kappe, zur Reliquie ward (s. den Artikel Martin der Heilige). Von Athanasius erzählt Rufin. hist. eccles. l. II. c. 28., daß er mehrere ihm übergebene Reliquien einmauern ließ. Es bleibt aber ungewiß, ob er dieß deshalb that, weil er sie für unächt hielt, oder weil er unter der Hand dem Aberglauben steuern wollte. Dieses kritische Verfahren wird aber später immer seltener und gewöhnlich berief man sich bei der Entdeckung neuer Reliquien auf eine besondere göttliche Eingebung und Offenbarung (durch eine Belehrung *κατ᾽ ὄναρ*, *ἐν ἐκστάσει*, eine Angelophanie, Christophanie u. s. w.). Freilich war dieß in objectiver Hinsicht ein schlechtes Beweismittel; allein in den Zeiten des Wunderglaubens war es nicht ohne Wirkung, und wenn ein frommer Bischof, wie Cyprian, Augustinus, Athanasius, Chrysostomus, eine göttliche Belehrung erhalten zu haben glaubte, so wurde in der Regel kein Zweifel in solche Behauptung gesetzt. In vielen Fällen war auch kein anderer Beweis anwendbar, weil die Entfernung der Zeit und des Ortes keine nähere Untersuchung und Prüfung gestattete. Die Stelle des historischen Beweises vertrat alsdann die authentische Erklärung des Bischofs oder eines Wunders.

Eben so verhält es sich mit den tadelnden Stimmen gegen die Reliquienverehrung überhaupt. Sie waren verhältnißmäßig selten und wurden fast immer bestritten und blieben gewöhnlich fruchtlos. Wir haben bereits von dem Presbyter Vigilantius am Ende des 4. Jahrhunderts gesprochen, welcher in einer besondern Schrift die Verehrung der Märtyrer und Reliquien angriff, und den Christen (nach Hieron. contr. Vigilant. c. 4.) den Vorwurf machte: **Prope ritum Gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente, moles cereorum accendi, et ubicunque pulvisculum, nescio quod in modico fasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant.** Anfangs fand zwar Vigilantius in Gallien und Spanien einigen Beifall, allein bald darauf war von ihm nicht weiter die Rede. Schwerlich würde die leidenschaftliche und unbedeutende Widerlegungsschrift des Hieronym. so viel bewirkt haben, wenn nicht der Geist der Zeit sich gegen seine Grundsätze erklärt hätte. — Erst im 9. Jahrhundert traten Claudius von Turin und der Erzbischof Agobardus von Lyon, indem sie wider Bilder- und Heiligendienst schrieben, zugleich als Gegner der Reliquien auf. Aber auch ihnen schadete Geist und Geschmack des Zeitalters mehr, als ihre Gegner Jonas, Dungal u. a., welche beides für sich hatten. Im 12. Jahrhundert schrieb der französische Abt Guibertus eine freisinnige Abhandlung unter dem Titel: **Libri quatuor de pignoribus Sanctor. Opp. ed. d'Achery. 1651. p. 327—67**, worin er hauptsächlich **l. 1. c. 8 seqq.** und **l. III.** die schwache und ärgerliche Seite der Reliquienverehrung aufdeckt. Aber auch dieser Schriftsteller blieb, wie in Schröckh's Kirchengeschichte Thl. 28. p. 221—35 gut gezeigt wird, theils auf halbem Wege stehen, theils hatte er das Schicksal so vieler andern

freimüthigen Schriftsteller, in Vergessenheit zu gerathen. Auch die Spöttereien in den epistolis obscuror. viror. I. II. p. 43 ed. Roterm. konnten im Ganzen nur wenig wirken. Die Reliquienverehrung erhielt sich nicht nur, sondern erweiterte sich auch von Zeit zu Zeit. Darum machen wir jetzt aufmerksam auf die

III) **Ursachen, warum die Reliquienverehrung selbst bis in spätere Jahrhunderte herab sich immer höher steigerte und an Umfang immer mehr zunahm.** Es lassen sich mehrere wirksame Ursachen dieser Erscheinung anführen und dahin dürfte zuvörderst gerechnet werden

1) **der früh schon erweiterte Begriff von Reliquien.** Anfangs beschränkte sich die Bedeutung von Reliquien streng auf die körperlichen Ueberreste der Märtyrer, und wenn auch in dieser Beschränkung dieselben immer in großer Anzahl vorhanden seyn konnten, so wäre die Reliquienverehrung, wenn man nicht weiter ging, verhältnißmäßig immer nur eine gemäßigte geblieben. Allein man dehnte den Begriff von Reliquien bald auch auf unbedeutende Kleinigkeiten aus, deren sich die Märtyrer bedient hatten, ja man trug auch in gleicher Bedeutung den Begriff Märtyrer auf biblische Personen des A. und N. T. über, wodurch nicht nur die Märtyrerzahl vermehrt wurde, sondern auch die Gegenstände, die als werthvolle Ueberbleibsel von denselben betrachtet wurden. Man denke hier an die Splitter vom Kreuze Christi, an die Nägel von demselben, an die Dornenkrone Jesu, an das Schweißtuch und die Kleidung desselben. Desgleichen auch bei den Aposteln und selbst bei Personen des A. T. Eben so wirkte auf die Vermehrung der Reliquien

2) **die besonders nach Verbreitung des Islams gewöhnlich gewordenen Wallfahrten nach Palästina** (s. diesen Artikel) vom Abendlande aus. Auch das Geringste, was der Pilger mit von dort her brachte, galt als Heiligthum, das bald den Kirchen geschenkt, bald aber auch als Familienheiligthum aufbewahrt wurde. Die Wundersucht und Leichtgläubigkeit des Zeitalters kamen dazu und nahmen bald höchst unsichere und unbedeutende Kleinigkeiten als werthvolle Reliquien an. Hierher kann man auch ferner

3) **den Umstand rechnen, daß die Heiligenlegenden das beliebteste Erbauungsbuch des Volks und in den Klöstern wurden** (vergl. den Artikel Legenden). Um ihre Lebensgeschichten so piquant wie möglich zu machen, durfte es auch nicht an wunderthätigen Reliquien von solchen Heiligen fehlen, die, wenn sie auch in der Wirklichkeit nicht vorhanden waren, doch mit schamloser Dreistigkeit erdichtet wurden. Wie reich der Reliquienschatz auch von dieser Seite werden mußte, kann besonders der Artikel „Hagiolatrie" lehren, den wir hier zu vergleichen bitten.

4) Im 9. bis zum 13. Jahrhundert erreichte jedoch dieser Unfug den höchsten Grad, und alle Kritik mußte verstummen, **als Europa theils durch die Wallfahrten nach dem gelobten Lande, theils durch die Kreuzzüge mit ganzen Reliquienmassen überschwemmt wurde.** Durch die Eroberung Constantinopels durch die Lateiner im Jahre 1204 wurde auch in den nördlichen Ländern, und namentlich in Deutschland, ein Reli-

quienreichthum hervorgebracht, wovon man früher keinen Begriff gehabt hatte, und womit man alle Hauptkirchen und Paläste reichlich ausstatten konnte. Als die kostbarsten Reliquien Constantinopels giebt der Kaiser Alexius Comnenus in seinem Schreiben an die fränkischen Grafen und Ritter vom Jahre 1095 folgende an: „Die Säule, an „welcher Christus gegeißelt worden; die Geißel; den Purpurmantel; „die Dornenkrone; der größte Theil des Kreuzholzes mit den Nägeln; „zwölf Körbe Brocken von den fünf Broden und zwei Fischen bei der „wunderbaren Speisung; der ganze Kopf und Bart Johannis des „Täufers und viele andere Reliquien von Aposteln und Märtyrern." Wenn auch dieses Schreiben nicht ächt oder interpolirt seyn sollte (Schröckh Thl. 25. p. 47), so ist doch gerade gegen diese auch sonst bestätigten Angaben am wenigsten einzuwenden.

Aus diesem Zeitalter rühren auch die vielen Privatsammlungen her, welche unter der Benennung Lipsanothecae (λειψανοθῆκαι, auch blos Theca, θήκη), einen Reliquienschrank, ein Reliquiencabinet bezeichnen. Wir haben mehrere Beschreibungen derselben, z. B. von der Sammlung, welche Herzog Heinrich der Löwe im Jahre 1172 aus Constantinopel brachte, und welche zu Hannover aufbewahrt wird. Gerh. Molani Lipsanographia, sive thesaurus Reliquiar. Elect. Bruns-Luneburg. als Anhang zu Jungii disquis. antiq. de reliquiis. Vergl. Joh. Phil. Krebs Lipsanotheca Weilburgensis. Wisbad. 1820. p. 3—8.

Aus diesen und andern Ursachen, deren wir noch eine Menge anführen könnten, läßt sich die weit verbreitete und übertriebene Reliquienverehrung, besonders im christlichen Abendlande, erklären. Daß aber dadurch dem christlichen Leben mehr geschadet als genützt wurde, läßt sich leicht zeigen. Darum bemerken wir noch etwas von dem

IV) größtentheils nachtheiligen Einflusse der Reliquienverehrung auf das Volks- und kirchliche Leben. Sie beförderte

a) den crassesten und lächerlichsten Aberglauben im Volke, der, wie er dem Geiste des Christenthums völlig zuwider war, besonders zur Verspottung desselben in neuerer Zeit reichen Stoff darbot. Wir haben schon erwähnt, daß man den Reliquien gleichsam eine allmächtig wirkende Kraft zuschrieb und das Volk dadurch glauben machte, daß sie gleichsam ein Präservativ gegen alle Uebel und ein Hülfsmittel seien, das Verborgene und Zukünftige zu entdecken. Aber die hier ausgesprochenen Behauptungen grenzten oft an das Lächerliche und lassen sich nur aus dem Geiste einer Zeit erklären, wo Leichtgläubigkeit und Wundersucht vorherrschend waren. — Der Bischof von Jerusalem erlaubte allen Pilgrimmen kleine Stückchen vom Kreuze Christi mitzunehmen. Gleichwohl wurde das Holz desselben niemals kleiner. — Ein gleiches Wunder wurde von der Erde erzählt, in welche sich die Fußtapfen des Heilandes eingedrückt haben sollen. Jeder, der nach Jerusalem wallfahrtete, wollte etwas von dieser Erde besitzen, jeder nahm etwas davon mit, und dennoch litt sie keinen Abgang; man sah immer dieselben Fußstapfen. Der schreiendste Widerspruch zeigte sich besonders dann, wenn, was nicht selten der Fall war, über eine Duplicität oder Triplicität einer und derselben Reliquie sich Streit erhob. Einer der auffal-

lendsten betraf die Ueberreste des Dionysius Areopagita im 10. und 11. Jahrhundert, welche sich die Benedictinermönche in St. Denys in Frankreich und St. Emmeran zu Regensburg mit großer Erbitterung streitig machten, und wobei selbst die Entscheidung des Papstes Leo IX. als nicht gnügend angesehen wurde. Selbst ein Mann, wie Mabillon (Annal. Bened. T. III. IV.) zeigte hierbei eine einseitige und leidenschaftliche Kritik. Das Urtheil Schröckh's (KG. Thl. 23. p. 199) dürfte daher sehr wahr seyn: „Da von der Ankunft des Areopagitischen Dionysius in Gallien gar keine historischen Spuren, von seiner „Vermischung aber mit dem Dionysius des 3. Jahrhunderts desto deutlichere vorkommen, so kann man daraus sicher schließen, daß die französischen und deutschen Mönche mit einem komisch-ernsthaften und „andächtigen Eifer über einen blauen Dunst gestritten haben." — Darf es uns da wundern, wenn Voltaire und ähnliche Geister, die das reinbiblische Christenthum vom verderbten Kirchenthume nicht zu unterscheiden wußten, das Christenthum mit Recht um solcher Erscheinungen willen verspotten zu können glaubten? Ein anderer Nachtheil der Reliquienverehrung war,

b) **daß sich in die kirchliche Gottesverehrung Ceremonien und Gebräuche einschlichen, die weder das biblische Christenthum noch die Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte für sich haben.** Dahin gehört,

aa) **daß in der römischen Kirche selbst nach einer gesetzlichen Bestimmung in den Altären Reliquien müssen aufbewahrt werden, und daß dieß noch jetzt eine Bedingung bei der Erbauung neuer Altäre geblieben ist.** Daher heißt es in der kleinen Schrift von Locherer: Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie, Frankfurt a. M. 1832. p. 85: Uebrigens war die Sitte, die Reliquien der Heiligen zur öffentlichen Schau und Verehrung auf den Altären aufzustellen, nicht gebräuchlich, vielmehr grub man sie in die Altäre ein, wie denn heut zu Tage in der katholischen Kirche kein Altar, auf dem Messe gelesen wird, sich vorfindet, in den nicht bei dessen Einweihung der Bischof Reliquien einmauert, weswegen der Ort, wo dieselben eingemauert werden, das Grab (sepulcrum) genannt wurde.

bb) **Daß die Reliquienkästchen auf und bei dem Altare dem Volke zur Verehrung aufgestellt werden, wobei der Aberglaube von mehr als einer Seite reiche Nahrung erhält;**

cc) **daß man sie auch bei öffentlichen feierlichen Processionen als Gegenstände der Adoration herumträgt;**

dd) **daß man dem Schwure über Reliquien zuweilen fast noch eine höhere Heiligkeit zuschrieb als über dem Evangelienbuche.**

Jedoch ist der kirchliche Aberglaube zuweilen nur temporell gewesen, und Reliquien, die einst in größern Städten mit großer Ehrfurcht betrachtet wurden, sind jetzt gänzlich verschwunden. Lokal kann sie in so fern noch immer genannt werden, weil einzelne Städte in der römisch-

katholischen Christenheit auf ihre Reliquien aus früherer Zeit noch immer viel halten. Zum Beweise kann hier dienen das Blut des heiligen Januarius, des Schutzpatrons von Neapel, das man jährlich am ersten Sonntage des Maimonates flüssig zu machen sucht. Mehrere Städte Italiens und Spaniens haben auch solche eigenthümliche Reliquien, an deren Vorhandenseyn durch besondere Lokalfeste erinnert wird. Den schädlichsten Einfluß äußerten jedoch die Reliquien dadurch,

c) **daß sie zu einem höchst ärgerlichen und betrügerischen Handel mit Reliquien Veranlassung gaben.** Klagen darüber kommen schon in frühern Zeiten vor und sie wiederholen sich immer lauter in der spätern Zeit. Schon im 5ten und 6. Jahrhundert kommen viele Beispiele von absichtlichem und gewinnsüchtigem Betruge vor. Gregor. M. Epist. l. III. ep. 30. ad Constant. Aug. erklärt sich gegen das bei den Griechen gewöhnliche Versetzen und Herumtragen der Reliquien, und erzählt sodann die von einem griechischen Mönche versuchte Betrügerei. Nam quidam Monachi graeci ante biennium venientes, nocturno silentio juxta ecclesiam S. Pauli corpora mortuorum in campo jacentia effodiebant atque eorum ossa recondebant, servantes sibi dum recederent. Qui cum deprehensi, et cur hoc facerent, diligenter fuissent confessi sunt discussi, quod illa ad Graeciam essent tanquam sanctorum reliquias portaturi. Auch das Concil. Caesar. Aug. (Saragossa) a. 592. can. 2. sah sich der überhandnehmenden Betrügereien wegen zu der Bestimmung genöthigt, daß die Aechtheit oder Unächtheit der in den Kirchen der Arianer gefundenen Reliquien einem Gottesurtheile (und zwar der Feuerprobe) unterworfen werden sollte. Dieß geschah auch sonst noch, wie Edm. Martène de antiq. eccles. rit. Tom. III. p. 495—96, an mehrern Beispielen zeigt. Er theilt auch eine Beschreibung des ritus sanctus reliquias probandi aus dem Ritual. des Monast. Remensis mit. Es heißt in der Oratio unter andern: Domine Deus Jesu Christe — qui sacerdotibus tuis tua sancta mysteria revelasti, et qui tribus pueris flammas ignium mitigasti, concede nobis indignis famulis tuis et exaudi preces nostras, ut pannus iste, vel filum istud, quibus involata sunt corpora sanctorum, si vera non sint, crementur ab hoc igne, et si vera sint, evadere valeant, ut justitiae non dominetur iniquitas, sed subdatur falsitas veritati, quatenus veritas tua tibi declaretur, et nobis omnium in te credentibus manifestetur, ut cognoscamus, quis tu es Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. — Daß die Mönche im Zeitalter Augustin's vorzüglich geschäftige Reliquienhändler waren, ist von Schröckh in seiner Kirchengeschichte Thl. 9. p. 217 ff. gut gezeigt worden. Wie nun dieß in den spätern Kreuzzügen immer mehr der Fall war, haben wir bereits bemerkt. Wenn man die hierher gehörigen Erzählungen näher betrachtet, so weiß man in der That nicht, ob man sich mehr über die Unverschämtheit der Reliquienhändler oder über die Leichtgläubigkeit der Reliquienkäufer wundern soll.

Der Einfluß der Reliquien auf die kirchliche Kunst, den Einige hoch anzuschlagen suchen, ist genau genommen unbedeutend. Denn die prächtig gearbeiteten Reliquienkästchen, deren Binterim Bd. 4. 1. Thl. p. 133 erwähnt, sind wohl nur geringfügige Kunstleistungen gegen

Anderes der Art in den Kirchengebäuden. Daß die Crucifixbilder, so wie das Sinnbild des Todes in Skeletten und Todtengerippen und das in der spätern Zeit so berühmt gewordene Gemälde der Todtentanz aus der Reliquienverehrung zu erklären sei, ist wenigstens nach Augusti Thl. 9. p. 517 ff. problematisch. Man hätte meinen sollen, daß das Reliquienwesen in seiner Schädlichkeit und Lächerlichkeit im Laufe fortgeschrittener Bildung hätte erkannt werden müssen; allein es behauptet sich noch bis auf den heutigen Tag. Darum gehen wir über auf die

V) **Reliquienverehrung in der heutigen christlichen Welt.** — Sie findet noch Statt

a) **im Kultus der griechisch-katholischen Kirche,** und der neueste Schriftsteller über die morgenländische griechische Kirche, Muralt, thut ihrer in einem besondern Artikel „Reliquien" Erwähnung, und verweist auf den vierten Brief, wo dieser Artikel nähere Erläuterung findet. Im Ganzen genommen kann man dasselbe Urtheil fällen, was wir über die Hagiolatrie der griechischen Kirche im Vergleich mit der römischen gefällt haben. Die Reliquienverehrung ist bei den Griechen nicht so ausgedehnt wie bei den Lateinern. Wie ihre Heiligenzahl geringer ist, so ist es auch die Zahl ihrer Reliquien. Auch werden sie nicht so zur Schau getragen, da selbst die Processionen in der griechischen Kirche seltener und einfacher sind als in der römischen. Die Ansicht in den Symbolen der griechischen Kirche über die Reliquienverehrung findet man Confess. orthod. p. 328. — Metroph. Critopul. Confess. p. 125 und 128. — Heineccii Abbildung II. p. 82 ff. Desto mehr hält noch

b) **die römische Kirche auf die Reliquienverehrung.** In den Beschlüssen der Tridentiner Synode (Conc. Trident. Sess. 25. de invocatione sanctor.) zeigt sich das angelegentlichste Bestreben, die Reliquienverehrung aufrecht zu erhalten, und darum wird jedem Vernichter derselben das Anathema gedroht. Der Grund dieses Benehmens ist auch leicht erklärbar, da die Reliquienverehrung mit andern Theilen ihres Kultus genau zusammenhängt, z. B. mit der Hagiolatrie. Hört der Glaube an Reliquien auf und die Ehrfurcht gegen dieselben, so ist auch schon der Weg zur Geringschätzung der Heiligen gebahnt. Lassen wir auch hier einen Schriftsteller aus der römischen Kirche sprechen, um die Praxis und Grundsätze in derselben in Beziehung auf Reliquienverehrung in der neuesten Zeit kenntlich zu machen. Es ist der oft erwähnte Dr. Andr. Müller in seinem Lexikon des Kirchenrechts und der römisch-katholischen Liturgie, in dem Artikel Reliquien 4. Bd. p. 521 ff., wo er sich also vernehmen läßt: „Der „Kirchenrath von Trient (so drücken sich neuere Schriftsteller in der „römischen Kirche gewöhnlich aus, statt die tridentinische Kirchenversammlung) verordnet, daß die Reliquien der Heiligen von den Gläubigen stets in Ehren gehalten werden sollen. Auch gestattet er nicht „nur die Verehrung der Bilder der Heiligen, sondern auch die Aussetzung ihrer Reliquien, deren Verehrung sich immer auf die Heiligen „und zuletzt auf Gott bezieht, da sie nur als Werkzeuge der christlichen Tugend und als Tempel des heiligen Geistes, bestimmt zur „künftigen Auferstehung und Herrlichkeit, verehrungswürdig sind. Wir „sollen dadurch zur Nachahmung der schönen Beispiele der Heiligen,

„wie zu dankbarer Liebe gegen die Heiligen ermuntert werden. Dabei „soll aller Aberglaube fern gehalten, jeder Mißbrauch sorgfältig vermieden und der öffentliche Gebrauch der Reliquien erst dann gestattet „werden, wenn sie vom Bischofe mit Zuziehung einiger Theologen oder „Ordinariatsräthe untersucht und mit einer Authentik, daß sie wirklich „Reliquien canonisirter Heiligen seien, versehen worden sind." (Nach dem vierten Lateran. Conc. can. 61. steht das Recht dem Papste zu. Auch besteht zu Rom eine Congregation zur Untersuchung der Autorisation der Reliquien, doch genügt auch die Untersuchung des Bischofs. Concil. Trident. Sess. XXV. de invocat. et venerat. sanctor.)

„Da die Erklärung eines Bischofs über die Aechtheit einer Reliquie an sich nur auf menschlichen Zeugnissen beruht, so gehört sie auch „nicht zur Glaubenslehre; die Verehrung der Reliquien ist daher auch „keine positive, sondern nur eine negative Pflicht, die uns jede Verehrung derselben verbietet, sofern ihre Aechtheit anerkannt ist."

„Man unterscheidet zwischen ansehnlichen Reliquien (reliquiae „insignes), wozu der ganze Leichnam eines Heiligen oder größere Theile „desselben, z. B. das Haupt, die Hände, Füße und zwischen weniger „ansehnlichen (minus insignes), zu denen nur kleinere Theile des Körpers gehören. Die ansehnlichen Reliquien sollen nur in der Kirche, „und zwar in der Regel auf einem Nebenaltare oder in einer Nebencapelle, oder in der Sakristei, niemals aber auf einem Altare, wo „das Sanctissimum ausgesetzt ist, in einem eigenen, mit angemessenen „Verzierungen und Glasscheiben versehenen, übrigens wohl verschlossenen Behältnisse aufbewahrt, und zur Verehrung ausgesetzt werden. „Bei der Aussetzung derselben ist gewöhnlich der betreffende Altar mit „zwei brennenden Kerzen beleuchtet, insbesondere findet dieß bei den „Kreuzpartikeln Statt, jedoch werden hierbei die Kerzen auf dem „sogenannten Kronleuchter nicht angezündet. In dieser Hinsicht sind „auch die Reliquien eine Zierde der Kirche. Alte Reliquien, welche z. B. bei baufällig gewordenen Kirchen aus dem Sepulcrum der „Altäre genommen werden, sind in eigenen Schachteln u. s. w. verwahrt an die bischöfliche Behörde abzuschicken. Die weniger ansehnlichen erhalten eine eigene Fassung, welche benedicirt wird, und können entweder in eigens dazu bestimmten Behältnissen in der Sakristei „oder auch in Pfarr- und selbst in Privathäusern an schicklichen Orten „aufbewahrt werden."

„Bei jedem neu errichteten Altare müssen Reliquien der Heiligen „eingeschlossen werden, welche sich dann bald über, bald unter dem „Altare, jedesmal aber innerhalb desselben befinden. Dieß geschieht „nach dem Gebrauche der ersten Christen, welche meist ihre Kirchen „und Altäre über den Grabstätten der Märtyrer gebauet haben. Eben „so müssen bei jedem feierlichen Amte die alldort eingeschlossenen Reliquien angeräuchert werden."

„Endlich ist auch gebräuchlich, daß die in Kreuzpartikeln und andern Behältnissen eingeschlossenen Reliquien den Gläubigen von den „Priestern von der untersten Stufe des Altars aus, zum Küssen dargereicht, oder damit das Haupt oder andere Theile berührt werden. — „Der Verkauf und Handel mit den Reliquien ist untersagt. Ein Ausschreiben der k. k. Regierung unter der Ens vom 10. Januar 1827

„verbietet den Verkauf der Kreuzpartikeln und Reliquien, wie auch „deren Uebertragung an Nichtkatholiken selbst auf dem Wege der „Erbschaft.“

Bei der Reformation wurde mit allgemeiner Uebereinstimmung zugleich mit der Hagiolatrie auch alle Reliquienverehrung (oder wie man sie auch nannte Skeletelatrie) abgeschafft und selbst die Lutheraner ließen hier keine ähnliche Restriction und Modifikation eintreten, wie in Ansehung des Bildergebrauchs. Man setzte höchstens fest, daß es, wenn kein Aergerniß vorhanden sei, nicht erlaubt sei, die vorhandenen Reliquien auf eine unanständige und schimpfliche Weise zu behandeln. Hierher gehörige Stellen aus den Symbolen der Lutheraner und Reformirten sind Apol. C. A. p. 220 Art. Sm. p. 310. Confess. Helvet. II. c. 4. und 5.

23.

Ritterorden, geistliche.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Geistliche Ritterorden, die besonders in Palästina während der Kreuzzüge entstanden und unter dem Namen A) der deutschen Ritter, B) der Johanniter-Ritter, C) der Tempelherrn eine nicht unbedeutende Rolle spielten.

Literatur. Allgemeine Werke. Unter den zahlreichen Schriften über die Ritterorden heben wir nur die für unseren Zweck wichtigsten aus, und übergehen namentlich fast alle diejenigen, die sich nicht blos mit den geistlichen Ritterorden beschäftigen: Hi. Megiseri Tractat von dem dreifachen Ritterstand und allen Ritterorden der Christenheit ꝛc. Frankf. a. M. 1593. 4. m. Kupf., und Delitiae ordinum equestrium, oder zween kurtze doch ausführl. Tractate von dem hochlöbl. Ritterstand ꝛc. Leipz. 1617. 8. m. Kupf. — Aub. Miraei origines equestrium sive militarium ordinum, libri 2. (Antw. 1609. 4.) Cöln 1638. 8.; auch in J. Gruteri Chronicon Chronicor. ecclesiast. lib. 2. p. 1 seqq. (Frankf. 1614. 8.) — Fr. Mennenii deliciae equestrium s. militarium ordinum symbola insignia et origines. Ebendas. p. 46—245. — Andr. Mendo de ordinibus militaribus disquisitiones canon. theol. moral. et histor. 2. ed. Lugd. 1668. Fol. — Bh. Giustiniani historia chronol. dell' origine degl' ordini milit. e di tutte le religioni cavalleresche etc. Venez. 1692. 2 Bde. Fol. m. Kupf. — Ascan. Tamburinius de militaribus ordinibus in sein. Op. de jure Abbat. (Colon. 1691. Fol.) p. 462 seqq. — J. Jo. Zentgrav de equitibus et equestribus ordinibus. Argent. 1693. 4. — Historia van alle ridderlyke en Krygs-Orden etc. nevens desselfs Dragten, Wapens en Zinteekenen, in't koper gesneden door Adr. Schoonebeek. Amst. 1697. 2 Thle. 8. — Hermant hist. des religions ou ordres milit. de l'église. Rouen 1698. 8. m. Kupf. — Aubry de la Motraye tr. de divers ordres de chevalerie in sein. Voyages (La Haye 1732. Fol.) p. 1 seqq. — Ph. Bonanni Ordinum equestrium et militarium catalogus in imaginibus expositus, cum brevi narratione. Romae 1711. 4. — Hon. de Sainte Marie dissertations hist. et crit. sur la chevalerie anc. et mod., secul. et regul, avec des notes. Paris 1718. 4. m. Kupf. — H. P. de Limiers

diss. sur les ordres militaires im Atlas histor. Tom. 7. (Amst. 1720. Fol.) p. 101 seqq. — Diss. sur les ordres militaires in Cerem. relig. de tous les peuples du monde. Tom. 7. P. 2. p. 23 seqq. (Amst. 1743. Fol.) — Hist. des 3 ordres reguliers et milit., des templiers, teutons, hospitaliers et chevaliers de Malthe. Paris 1723. 2 Bde. 8. — Die in neuerer Zeit erschienenen Schriften über das Ordenswesen führen wir nicht auf, da sie sich nur sehr wenig mit den geistlichen Ritterorden beschäftigen, blos die neueste Schrift von C. J. Weber ist anzuführen: Das Ritterwesen und die Templer, Johanniter und Marianer, oder Deutsch-Ordens-Ritter insbesondere. 2. Ausg. Stuttg. 1836. 37. 2 Thle. 8. Auch mehrere der oben unter dem Artikel Mönchthum Thl. 4. p. 1 aufgeführten Schriften verbreiten sich über die Ritterorden, besonders ausführlich Helyot, so wie im Allgemeinen, besonders was die ältere Geschichte der Orden anlangt, die geschichtlichen Werke über die Kreuzzüge, unter denen Wilken's (Leipz. 1807—32. 7 Bde. 8.), und Michaud's (Paris 1812. Ed. 4. 1825 ff. 7 Bde., Deutsch von Ungewitter, Quedlinb. 1828 ff. 7 Bde. 8.) Werke hervorzuheben sind, Vergleichung verdienen.

Deutsche Ritter. Incerti auctoris chronicon ordinis teuton. ex ms. Traject. in Ant. Matthei veteris aevi analect. Tom. 5. p. 617—854. (Hag. Com. 1738. 4.) — Pt. de Dusburg chronicon ordinis teutonici, cum ejusdem ordinis privilegiis et antiquitatib. prussicis ed. Cp. Hartknoch. Fkf. 1679. 4. — Raym. Duellii hist. ordinis equit. teutonicor. hospitalis s. Mariae Virg. Hierosol. etc. cum append. bullar. et diplomatum. Viennae 1727. Fol. — E. Hennig die Statuten des deutschen Ordens, nach den Original-Exempl. m. Anmerkk., hist. diplomat. Beilagen und Glossarium. Königsb. 1806. 8. — Modus creandi equitem teutonicum, et praefecti equitum sepultura in Matthei veter. aevi analect. Tom. 5. p. 908—27. — Statuta et Acta publica varia ord. teut. in Lünigs deutsch. Reichsarchiv. — Debita seu statuta equitum teutonicor. ex cod. ms. San-Dorotheano in Raim. Duellii Miscellan. Lib. 2. p. 11—64. (Aug. Vind. 1724. 4.) And. Schriften von J. C. Venator, Ch. G. Elleen, K. J. Bachem, Jacobson u. a. Die Schriften über die Herrschaft des Ordens in Preußen, Liefland u. s. w. müssen wir hier übergehen.

Johanniter-Ritter. H. Pantaleonis militaris ordinis Johannitarum, Rhodiorum aut Melitensium equitum rerum memorabilium etc. historia nova. Basil. 1581. Fol. m. Kupf. — Jac. Bosio istoria della militia di s. Giovanni Gierosol. Rom. (1584—1602.) 1621. 3 Bde. Fol.; e. franz. Bearbeit. gab unter seinem Namen heraus Pt. Boyssat, Lyon 1612. 4. u. m. Zusätzen und Anmerkk. von J. Baudoin und F. A. de Naberat, Paris (1629. 1649.) 1659. Fol. — Bm. dal Pozzo hist. della relig. milit. di s. Giov. Gierosol., detta di Malta, dall' a. 1571. sino al 1688. P. 1. Verona 1703. P. 2. Vened. 1715. 4. — René Aubert de Vertot hist. des chevaliers hospit. de s. Jean de Jerus. Paris 1726. 4 Bde. Fol. m. Kupf.; weniger vollständ. und ohne Kupf. Ebendas. (1727. 5 Bde. 8.) 1761. 7 Bde. 8.; deutsch (von F. J. Niethammer) m. Vorr. von F. Schiller. Jena 1792. 93. 2 Thle. 8. —

Paoli dell' origine ed instituto del ord. di s. Giov. Rom. 1781. 4. — J. G. Dienemann Nachrichten von dem Johanniterorden rc., herausgegeben von J. G. Hasse. Berlin 1767. 4. m. Kupf. — Est. Falkenstein Gesch. des Johanniterordens. Dresden 1833. 2 Bde. 8. — (Seb. Pauli) Codice diplomat. del s. milit. ordine Gerosolim. oggi di Malta, raccolto da varii documenti di quell' archivo etc. Lucca 1733—37. 2 Bde. Fol. — Statuta ordinis s. Joannis Hierosol. Rom. 1584. Fol. — Acta publica varia et statuta ordinis s. Joannis. In Lünig's deutsch. Reichsarchive. Speciellere Schriften von Matth. de Goussancourt, H. Marulli u. a.

Templer. N. Gürtler hist. templariorum. Amst. (1691.) 1703. 8. — (K. Glo. Anton) Vers. einer Gesch. des Tempelherrnordens. Leipz. (1779.) 1781. 8.; und: Untersuchungen über die Geheimnisse und Gebräuche der Tempelherrn. Dessau 1782. 8. — d'Estival hist. crit. et apolog. des chevalliers du temple. Paris 1789. 2 Bde. 4.; Deutsch Leipz. 1790. 2 Bde. 8. — K. F. Cramer Gesch. des Tempelritterordens. Leipz. 1806. 8. — F. Gurlitt kurze Gesch. des Tempelherrnordens. Hamb. 1824. 4. — W. F. Wilcke Gesch. des Tempelherrnordens. Leipz. 1826. 27. 2 Bde. 8. — Est. Falkenstein Gesch. des Tempelherrnordens. Dresden 1833. 2 Bde. 8. — Geschichte des Tempelherrnordens, in Justi's Taschenb. die Vorzeit Jahrg. 1821. p. 163—315. — P. du Puy hist. de la condemnation des templiers, avec quelques actes. (Paris 1650. 4. 1685. 8. Amst. 1713. 8.) Brüssel 1751. 4., auch in sein. Traitez concern. l'hist. de France. (Paris 1700. 12.) p. 1—226, und in J. A. Thuani Oper. (Lond. 1733. Fol.) Tom. 7. p. 83 seqq.; Deutsch Frankf. 1665. 4. — Ch. Thomasius de templarior. ordine sublato. Halis 1705. 4. — Acta quaedam ad condemnationem ordinis templarior. etc. pertinentia in G. W. Leibnitii mantissa cod. jur. gent. P. 2. p. 76 seqq. (Hannover 1700. Fol.) — F. Nicolai über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht worden und über dessen Geheimnisse. Berlin und Stettin 1. und 2. Ausg. 1782. 2 Thle. 8. (Gegenschrift von Buhle. Götting. 1804. 8.) — D. G. Moldenhawer Proceß gegen den Orden der Tempelherrn nach den Originalacten. Hamb. 1792. 8. — J. v. Hammer Mysterium Baphometis revelatum in den Fundgruben d. Orients. VI. 1. Wien 1818, dagegen Raynouard im Journ. des Savans 1819. März und April, und C. Gruber in den Fundgruben VI. 4., vergl. Hammers Gegenrede ebendas. — J. F. v. Mayer neue Revis. der Anklage des Tempelherrnordens in sein. Blätt. für höhere Wahrh. Neue Folge I. — Ueber die wiederaufgelebten Templer zu Paris, vergl. Morgenbl. 1833. Nr. 114. Allg. Kirchenz. 1833. Nr. 95. und F. W. Carové der Messianismus, die neuen Templer u. s. w. Leipz. 1834. 8. — Instituta et regulae ordinis militum templarior. in P. Stellartii regul. ord. monast. (Duaci 1626. 4.) p. 469—489. — F. Münter Statutenbuch des Ordens der Tempelherrn, a. e. alten franz. Handschr. herausg. u. erläut. Berlin 1794. 8. — Das Levitikon, eine Geheimschrift der Templer u. gleichsam ihr Symbol, hat Gregoire bekannt gemacht in sein. Hist. des sectes relig. Paris 1828. und in e. ausführl. Ausz. Thilo Cod. Apocr. N. T. I. p. 819 seqq. — Ueber das im Archiv

der Tempelherren zu Paris aufgefundene stark interpolirte Evang. Johannis, vergl. Gregoire a. a. O. und Thilo a. a. O. p. 819—883. — And. Schriften von Ph. Messie, A. Strauch, J. Cp. Wichmannshausen u. a.

I) **Einleitende Bemerkungen.** — Der Verfasser war unschlüssig, ob er der oben genannten Ritterorden in seinem Handbuche Erwähnung thun sollte. Allein da sie genau genommen mit dem Mönchthume zusammenhängen, und nur eine eigenthümliche Art desselben bilden; da sie auch mit dem päpstlichen Stuhle in Verbindung standen, der zur Zeit ihres Entstehens so mächtig war, wie in dem Artikel Papalsystem gezeigt worden ist; so glaubte er dieselben wenigstens kurz berühren zu müssen. Helyot führt ihrer mehrere an, von denen manche vielleicht gar nicht bestanden. Wir thun nur der oben genannten Erwähnung, weil sie im Abendlande mehrere Jahrhunderte hindurch einen nicht unbedeutenden Einfluß auf Kirche und Staat übten.

Unter den geistlichen Ritterorden versteht man **Vereine, die mit Annahme irgend einer der vorhandenen Mönchsregeln sich noch überdieß zur Verpflegung kranker Pilger, zur Bekämpfung der Ungläubigen und zur Vertheidigung der Kirche verpflichteten.** Ihr Ursprung fällt in die Zeit der Kreuzzüge, wo die abendländischen Christen die Waffen ergriffen, um die heiligen Länder wieder zu erobern. Sie hatten eine bestimmte Verfassung, und nahmen entweder die Regel des heiligen Benedicts, oder jene der regulirten Chorherren an, fügten aber auch dieser noch die Gelübde bei, die Kirche zu vertheidigen und gegen die Ungläubigen streiten zu wollen. Die Tendenz dieser Orden wurde sowohl vom Papste als von den Fürsten und Bischöfen gut aufgenommen; insbesondere stellten sie die Päpste unter ihren besondern Schutz. Sie waren theils blos nur militairische Orden, wenn sie allein zum Kriegsdienste, theils Hospitalorden, sofern sie zur Pflege kranker Pilger, theils gemischte Orden, wenn sie zu dem Einen, wie zu dem Andern verbunden waren. Behandeln wir zunächst

A) **die Geschichte der deutschen Ritter oder des deutschen Ordens.** (Von ihm kommen auch die Namen vor: Orden der Kreuzherrn, Orden der deutschen Ritter vom Hospital St. Marien zu Jerusalem, Marianer, später auch deutscher Herrnorden.) Es läßt sich die Geschichte dieses Ordens in vier Perioden theilen: **1) Vom Ursprunge des Ordens bis auf seine Berufung nach Preußen. 2) Von seinen kriegerischen Thaten in Preußen als der Blüthezeit des Ordens und seiner vollkommensten organischen Ausbildung gegen das 15. Jahrhundert hin. 3) Allmähliges Sinken des Ordens und ungünstige Ereignisse für denselben in Preußen und in den Ostseeprovinzen. 4) Schicksale dieses Ordens in der neuern und neuesten Zeit.**

1) Ursprung des Ordens bis auf seine Berufung nach Preußen. Der erste Grund desselben war nach Jacob

von Vitry (Hist. Hierosolym. c. 66. p. 1085. ap. Bongart. Tom. I.) schon gegen das Jahr 1130 zu Jerusalem gelegt worden. Da nach der Eroberung dieser Stadt viele deutsche Wallfahrer dahin kamen, welche die Sprache des Landes nicht verstanden, so legte ein frommer Deutscher, der mit seiner Frau daselbst wohnte, ein Gasthaus (xenodochium) an, in welchem er Arme und Kranke von seiner Nation mildthätig aufnahm. Ihrer wurden immer mehrere, daher verband er unter Einwilligung des Patriarchen mit seinem Hospital auch ein Bethaus, und verpflegte lange Zeit diese Ankömmlinge auch durch gesammelte Almosen. Einige Deutsche widmeten sich ebenfalls ganz diesem Dienste. Unter denselben fanden sich auch Edelleute, die sich nach und nach entschlossen, gleich den Tempelherren auch überdieß die Vertheidigung des heiligen Landes mit den Waffen zu übernehmen, und zum Unterschiede von andern näheten sie schwarze Kreuze auf ihre weißen Mäntel.

Doch den eigentlichen Ursprung dieses Ordens giebt Peter von Duisburg, ein Priester in demselben gegen den Anfang des 14. Jahrhunderts, weit genauer an. (Petri de Duisburg Chronicon Prussiae P. I. c. 1. p. 13 seqq.) Bei der Belagerung von Acco (oder Ptolemais), schreibt er, im Jahre 1190 gab es in dem christlichen Kriegsheere einige andächtige Männer aus Bremen und Lübeck, welche mitleidsvoll den traurigen Zustand der Kranken des gedachten Heeres betrachteten und daher in ihrem Zelte ein Spital für sie errichteten. Sie nahmen sie in dasselbe auf und pflegten sie von ihrem Vermögen auf die liebreichste Art. Der König Heinrich von Jerusalem, der Patriarch und die Bischöfe, Herzöge, Markgrafen und viele der vornehmsten Herren, sahen diese Anstalt mit so vielem Beifalle, daß sie durch den Herzog Friedrich von Schwaben, dessen Bruder, den Kaiser Heinrich VI., ersuchten, er möchte bei dem Papste die Bestätigung dieses Hospitals auswirken. Dieß geschah auch. Cölestinus III. verordnete, daß im gedachten Hospital die Verpflegungsart der Hospitalbrüder zu Jerusalem eingeführt werden, übrigens unter den Mitgliedern der Gesellschaft die Einrichtung der Tempelherren in Absicht auf Kleriker, Ritter und andere Brüder gelten sollte. Zugleich bewilligte er ihnen neben den Vorrechten jener beiden Gesellschaften, ein schwarzes Kreuz auf einem weißen Mantel zu tragen. Dieser Umstand gab Veranlassung, die Mitglieder dieses Ordens Kreuzherren zu nennen.

Heinrich von Walpot war ihr erster Vorsteher. Die Bremischen und Lübeckischen Wallfahrer überließen ihm, als sie in ihr Vaterland zurückkehren wollten, auf den Rath der deutschen Großen bei dem Kriegsheere, das deutsche Hospital der Jungfrau Maria zu Jerusalem, d. h. ihr Recht an dasselbe (Petr. de Duisburg l. l. c. 2. p. 22.) — Nachdem aber Ptolemais erobert worden war, kaufte der Orden nahe an der Stadt einen Garten, in welchem er eine Kirche, ein Spital und ein Wohngebäude anlegte, wo er nebst seinen Mitbrüdern die Kranken wartete. Von dieser seiner Würde nannte sich noch im Jahre 1386 einer aus seinem Geschlechte Siegfried Walpot von Passenheim — Oberster = Spittler (Hartknoch ibid. p. 23). Noch blieb der Orden sehr klein auch unter den beiden folgenden Vorstehern. Der vierte derselben, Herrman von Salza, seit dem Jahre 1210, wünschte daher, wenn er auch ein Auge verlieren sollte, denselben nur bis auf

zehn zum Kriege gerüstete Brüder wachsen zu sehen. Aber kurze Zeit nach seinem Tode, sagt Peter von Duisburg l. l. c. 6. p. 26, gab es bereits 2000 deutsche Edelleute in demselben. Dieser Herrmann von Salza, wie er überhaupt ein wichtiger, einflußreicher Mann in seinem Zeitalter war, der besonders den Kaiser und Papst mehr als einmal mit einander aussöhnte und ein friedliches Verhältniß zwischen beiden vermittelte, ist auch als die Stütze des Ordens anzusehen. Schon bei seinen Lebzeiten erhielt der Orden päpstliche und kaiserliche Freiheitsbriefe, auch ansehnliche Schenkungen in den Morgenländern, in Italien, Deutschland und Ungarn. Der Kaiser Otto IV. nahm im Jahre 1213 die Güter desselben in Deutschland nicht allein in seinen Schutz, sondern erlaubte auch jedem, der Reichslehen besaß, sie in Hoffnung göttlicher Vergeltung dem Orden zu schenken oder zu verkaufen (Appendix s. selecta Privilegia Pontiff. et Impp. Rom. Ordini Teutonico concessa, n. 12. p. 11 seq. in Duellii hist. Ord. Equit. Teuton.). Friedrich II. that seit dem Jahre 1214 eben dieses und noch mehr für den Orden. Er nahm ihn dergestalt in die Familie des kaiserlichen Hofes auf, daß daselbst für dessen Oberhaupt (Magister) und zwei Brüder immer reichlich gesorgt werden sollte, sprach dessen Mitglieder von der Bezahlung der Schulden los, welche sie vor dem Eintritte in den Orden gemacht hatten; und dergleichen mehr (ibid. n. 13—18. p. 12 seqq.). Der Papst Honorius III. ließ in den Jahren 1220 und 1221 sechs Schutzbriefe und Freiheitsurkunden für den Orden ausfertigen (ibid. n. 1. 6. p. 1 seqq.). Die Klugheit und Thätigkeit des Ordensmeisters Herrmann trug zu diesem Zuwachse nicht wenig bei. Besonders aber empfahl er sich mit seinen Rittern bei der Belagerung von Damiette, dieses Schlüssels von Aegypten, im Jahre 1219, und ihre Tapferkeit half vorzüglich die Stadt erobern (Oliverius Scholast. Coloniens. de captione Damiatae p. 1189 ap. Bongart.). Außerdem standen sie Friedrich II. bei seinem Feldzuge in Palästina treulich bei, und Herrmann vermittelte in jener Zeit mehr als einmal zwischen ihm und dem Papste Frieden und Einigkeit. Doch vor allen andern benutzten sie eine ihnen seit dem Jahre 1220 angebotene Gelegenheit, Ruhm und ansehnliche Güter zu erwerben so geschickt, daß sie noch am Ende dieses Jahrhunderts Herren eines großen und blühenden Landstrichs längs der Ostsee waren. Mit dieser Begebenheit wurde der eigentliche Flor des Ordens vorbereitet, und seine Ausbildung zeigt sich jetzt in ihrer höchsten Vollendung. Es beginnt daher auch mit dieser Begebenheit eine neue Epoche der Geschichte des Ordens und er liefert den deutlichen Beweis, wie viel vereinte Kraft und gemeinschaftliches Interesse in einer Zeit bewirken konnte, wo die Barbarei noch mit der höhern Gesittung der Völker rang.

2) **Wirksamkeit des deutschen Ordens in Preußen, immer vollkommnere Ausbildung desselben und die höchste Blüthe seiner Macht gegen das 15. Jahrhundert hin.** Der Ruf des Ordens war unter der Leitung des Herrmann von Salza so gestiegen, daß 1225 der Herzog Conrad von Massovien 1225 auf den Rath des Heidenbekehrers Christian, den Kaiser und den Papst bat, den deutschen Orden mit der Bekämpfung der heidnischen Preußen zu beauftragen, wofür er dem Orden das Culmer

Land abtreten wollte. So lockend dieser Antrag auch war, so nahm ihn Herrmann doch erst an, als ihm der Besitz des Culmer Gebiets durch eine feste Urkunde zugesichert worden war, auch Kaiser und Papst dem Orden alles Land, welches er von den Preußen erobern würde, als ewiges Eigenthum zugesprochen hatten. Während dieser Verhandlungen vergingen mehrere Jahre, und erst 1230 begann der blutige Eroberungskrieg, der erst nach einer funfzigjährigen Dauer völlig beendigt wurde. Herrmann ernannte einen berühmten Ordensritter, Hermann Balk, zum obersten Befehlshaber gegen die Preußen unter dem Titel Landmeister. Er selbst nahm nicht persönlich an dem Kriege Theil, da ihn die Gesammtangelegenheiten des Ordens und Geschäfte am Kaiserhofe fortwährend beschäftigten, dagegen bewog er mehrere der vornehmsten deutschen Fürsten, als den Markgrafen Heinrich von Meißen, die Herzöge von Schlesien und Pommern u. a., mit beträchtlichen Heeren gegen die Preußen zu ziehen. Während der ersten dieser Feldzüge erhielt der Orden auch einen bedeutenden Zuwachs seiner Besitzungen in Deutschland. Schon früher hatten die Grafen von Hohenlohe Mergentheim dem Orden übertragen, dann war ihnen durch das Testament der heiligen Elisabeth das Hospital zu Marburg mit beträchtlichen Gütern zugefallen, welches fortan der Hauptsitz des Landcomthurs von Hessen wurde. Bei Magdeburg, in Oestreich, Steiermark und Kärnthen erhielt er aufs Neue ansehnliche Besitzungen. Endlich trat der Landgraf Conrad von Thüringen mit 24 Adeligen in den Orden, den er auch durch beträchtliche Güterschenkungen bereicherte, und durch dieses Beispiel aufgemuntert, meldeten sich viele Adelige aus allen Gegenden Deutschlands zur Aufnahme in den Orden. Die bedeutendste Vergrößerung erhielt aber der Orden 1237 durch die Einverleibung der Schwertbrüder in Liefland, die durch Uebertretung ihrer Ordensregel so in Verfall gekommen waren, daß sie ihrem gänzlichen Untergange nicht besser vorzubeugen wußten, als durch ihre Vereinigung mit dem deutschen Orden.

So war der deutsche Orden von einem geringen Anfange bis zu einer bedeutenden Macht gewachsen, als am 20. März 1239 der große Herrmann von Salza seine ruhmvolle Laufbahn endigte. Da unter ihm die Verfassung des Ordens erst völlig ausgebildet wurde, und seitdem in ihren Hauptzügen unverändert geblieben ist; so wird hier der rechte Ort seyn, einen kurzen Umriß davon mitzutheilen.

Die Mitglieder des Ordens mußten alle freie Deutsche von Adel seyn, und durften keine Verpflichtungen und Verbindungen mit andern Gesellschaften haben. Außer den drei Mönchsgelübden, der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams, übernahmen die Ritter des deutschen Ordens auch noch den immerwährenden Kampf mit den Ungläubigen und die Kranken- und Armenpflege. Seit 1221 gab es auch noch Priesterbrüder, die den Gottesdienst des Ordens verwalteten, dagegen aber von dem Kampfe mit den Ungläubigen und von der Armenpflege befreit waren. Außerdem gab es seit Herrmanns Zeiten auch noch **Halbbrüder und Halbschwestern**, die nur ein halbes Kreuz trugen und im weltlichen Stande blieben, dagegen aber die Verpflichtung übernahmen, bei jeder Gelegenheit zum Wohle des Ordens mitzuwirken, wogegen sie auch der guten Werke des Ordens theilhaftig wurden. Das Oberhaupt des Ordens war der **Hochmeister**, doch

regierte er nicht unumschränkt, sondern mit Rath und Beistimmung des Ordenscapitels, welches er bei wichtigen Angelegenheiten zusammenberief. Auch gab es fünf Großbeamte des Ordens, dieß waren a) der Großcomthur, in Friedenszeiten der nächste nach dem Hochmeister, und bei dem Ableben desselben Regent bis zu der neuen Hochmeisterwahl, b) der Ordensmarschall, oberster Befehlshaber im Kriege, c) der Spittler, Oberaufseher der Hospitäler, d) der Trappier, dem die Bewaffnung und Bekleidung des Ordens oblag, e) der Trosler, der den Ordensschatz verwaltete. Die einzelnen Ordensbesitzungen wurden von Comthuren verwaltet, von denen zuweilen mehrere unter einem Landcomthur standen. Alle Comthure in Deutschland standen unter dem Deutschmeister, der in Marburg seinen Sitz hatte, und mit einer großen, später selbst dem Hochmeister gefährlichen Macht bekleidet war. In Liefland und auch in Preußen, so lange bis die Hochmeister ihren beständigen Wohnsitz dahin verlegten, stand ein Landmeister an der Spitze der Verwaltung, der mit beinah gleicher Macht als der Hochmeister gebot, doch von diesem abberufen werden konnte. Die Ordensritter wohnten zu 12, 18, 24 und mehr in Schlössern neben einander. Jede solche Gesammtheit hieß ein Convent, dessen Haupt der Comthur war. Die übrigen Ordensbrüder verwalteten Hausämter und waren Krankencomthure, Küchen-, Keller-, Fisch-, Mieth-, Futter- u. s. w. Meister. Die Lebensweise der Ordensbrüder war Anfangs sehr streng. Sie durften nichts Eigenes besitzen, keine edeln Metalle an ihren Kleidern oder Waffen tragen, nicht auf Federbetten, in verschlossenen Zimmern und im Dunkeln schlafen, sich nie ohne Erlaubniß über Nacht von ihrem Wohnorte entfernen, ja selbst das Reden war ihnen nach dem Abendessen nicht mehr gestattet, wenn es der Comthur nicht bewilligte. Diese harte Disciplin, weit entfernt von dem Orden abzuschrecken, war vielmehr ein neuer Sporn die Aufnahme zu begehren. Die schwärmerische Frömmigkeit der Deutschen gefiel sich in Entbehrungen, und ihre Begeisterung für den Kriegsruhm fand nirgends eine glänzendere Befriedigung, als im Kampfe mit den Ungläubigen. Daher drängten sich auch die Sprößlinge der vornehmsten Familien zur Aufnahme, die nicht ohne strenge Prüfung bewilligt wurde. Das war auch der Grund, warum das deutsche Ordenskleid sowohl für die reinste Ahnenprobe, als für einen außer allem Zweifel stehenden Beweis von Frömmigkeit und Tapferkeit galt. Das Ordenskleid war übrigens schwarz, über welches ein weißer Mantel mit schwarzem Kreuze, welches einen silbernen Rand hatte, eingenäht war. Der Orden bestand a) aus Rittern (milites), welche zum Kampfe gegen die Ungläubigen und zur Beobachtung der Regel verpflichtet waren, übrigens nach Art der Kanoniker einzelne Güter erhalten konnten; b) aus dienenden Brüdern (servientes), welche mit Ordenslaienbrüdern eins waren, und sowohl zur Beobachtung der Regel als auch zur Leistung von Kriegsdiensten verpflichtet waren; c) aus Geistlichen (fratres clerici), welche den Gottesdienst in den Kapellen des Ordens besorgten. Die Abbildungen der verschiedenen Individuen dieses Ordens findet man bei Helyot III. p. 167 seqq. Eine sehr wichtige Schrift für die, welche die Geschichte dieses Ordens interessirt, und auch für Sprachforscher, ist: Die Statuten des deutschen Ordens. Nach dem Original-Exemplar

mit sinnerläuternden Anmerkungen, einigen historisch-diplomatischen Beilagen und einem vollständigen historisch-etymologischen Glossarium, herausgegeben von Dr. Ernst Hennig, Königsberg 1806. Das Ganze zerfällt in die beiden Hauptabschnitte: Statuten — Gewohnheiten des Ordens.

Nach dem Tode des großen Herrmann von Salza, 1230, wuchs die Macht des Ordens immer mehr. In der Periode von Salza's Tod bis gegen das 15. Jahrhundert hin hatte der Orden manchen ausgezeichneten Hochmeister, aber der Sitz desselben wechselte öfters. 1291 ging die Stadt Akkon nach einer langen Belagerung verloren und mit dem Verluste dieses Platzes hatte der Orden alle seine Besitzungen im Morgenlande eingebüßt, und es war keine Aussicht vorhanden, den Ungläubigen das heilige Land wieder zu entreißen. Zunächst wurde nun der Hauptsitz des Ordens nach Venedig verlegt, aber da der Senat dieser Stadt zu erkennen gab, daß ihm der bleibende Hofsitz eines unabhängigen Fürsten auf dem Gebiete der Republik unangenehm sei, so erfolgte 1309 die Verlegung des Hauptordenssitzes nach Marienburg in Preußen, welches von dem allerwichtigsten Einfluß der nordöstlich-europäischen Länder war, da der hochmeisterliche Hof sich bald zu einem Sitze der Künste und Wissenschaften und zu einer Schule feiner Sitte gestaltete. Von nun an fließt die Geschichte des Ordens mit der von Preußen zusammen, indem dieß das zusammenhängende Hauptland, die übrigen Besitzungen zwar reiche, aber politisch unwichtige Güter waren. Wir führen darum auch hier nur das Hauptergebniß an, nämlich, daß der Orden den höchsten Gipfel seiner Macht zu Anfange des 15. Jahrhunderts erreicht hatte, wo sich seine Besitzungen von der Oder bis zum finnischen Meerbusen erstreckten, und seine jährlichen Einkünfte auf 800,000 Mark berechnet wurden.

c) **Allmähliges Sinken des Ordens und meistens ungünstige Ereignisse für denselben bis zur Verlegung des Hochmeistersitzes nach Mergentheim in Schwaben.** Sehr drückend war im Laufe der Zeit die Herrschaft des Ordens in Preußen geworden. Schon früher fast immerwährend in Krieg mit Lithauen und Polen verwickelt, gerieth er in Krieg mit dem ehrgeizigen Wladislaw IV. (Jagello), der beide Staaten vereint hatte und den Orden zu unterjochen strebte. In der unglücklichen Schlacht 1410 von Tenneberg blieben der Großmeister, fast alle seine Ritter und die Hälfte des 83,000 Mann starken Heeres; der Rest wurde zerstreut. — Vorder-Preußen ergab sich im Jahre 1454 an Polen. Auch für Hinter-Preußen mußte der Orden im Frieden zu Thorn 1464 die polnische Lehnsherrschaft anerkennen, und als er sich derselben zu entziehen suchte, gerieth er mit Polen in einen Krieg, welcher sich damit endigte, daß er auch Hinter-Preußen verlor, welches 1525 dem damaligen Hochmeister Markgrafen Albrecht von Brandenburg, als ein erbliches Herzogthum unter polnischer Hoheit ertheilt wurde. Von jetzt an hörte die Wirksamkeit des deutschen Ordens in Preußen auf und wir können nun zu seiner neuern und neuesten Geschichte übergehen, die sich

d) bestimmen läßt **von der Verlegung des Hochmeistersitzes nach Mergentheim in Schwaben 1527, bis**

auf die neuere Zeit. Seit diesem Jahre ist die Hoch- und Deutschmeisterwürde stets vereinigt geblieben. Walther von Kronberg erhob Mergentheim zum festen Hochmeistersitze und starb daselbst 1543. Wolfgang Schutzbar, genannt Mischling bis 1566. Unter ihm verdorrte der bereits von dem Hauptstamme getrennte Zweig des deutschen Ordens in Liefland völlig, indem der Heermeister Gotthard von Keller Liefland dem Könige von Polen abtrat und 1562 Curland und Semgallen als erbliche, weltliche Herzogthümer, von Polen lehnbar in Besitz nahm. Georg Hund von Wenkheim bis 1572. Heinrich von Bodenhausen trat die Regierung 1588 an den Coadjutor, Erzherzog Maximilian von Oestreich, ab, der 1595 ihm in der Würde folgte und sie bis 1619 bekleidete. Carl, Erzherzog von Oestreich, auch Bischof von Breslau und Brixen seit 1624 folgte ihm, dann Johann Eustach von Westernach bis 1627 und Johann Caspar von Stadion, kaiserlicher General bis 1641. Leopold Wilhelm, Erzherzog von Oestreich, Bischof von Straßburg, Ollmütz und Breslau, auch seit 1656 Statthalter der Niederlande bis 1662. Die Hochmeisterwürde diente nun meistens dazu, den Prinzen des Hauses Oestreich oder den ihm befreundeten Fürsten eine reiche Einnahme zuzuwenden. Auf ähnliche Art, meistens mit Familiengliedern des Hauses Oestreich, wurde die Hochmeisterstelle beinahe das ganze 18. Jahrhundert hindurch besetzt. Carl, Erzherzog von Oestreich, Bruder Kaisers Franz II. legte 1804 seine Würde nieder, die nun auf seinen Bruder Anton Joseph Rainer überging.

Schon durch die Besetzung des linken Rheinufers von den Franzosen hatte der deutsche Orden alle seine auf der linken Rheinseite gelegenen Besitzungen verloren, die 1802 im Frieden zu Amiens, ohne irgend eine Entschädigung, abgetreten werden mußten. Noch blieben ihm seine auf der rechten Rheinseite und in den östreichischen Landen befindlichen Güter und Comthureien, deren Besitz seit der Auflösung des deutschen Reichs und der Stiftung des Rheinbundes höchst unsicher wurde. Endlich hob ein Decret vom 24. April 1808 den deutschen Orden in allen Rheinbundsstaaten auf und sprach die Ordensgüter den Fürsten zu, in deren Gebiet sie lagen. Die Comthure und Ritter wurden mit kargen Jahrgeldern abgefunden. So endete ein Institut, welches einst eine ruhmvolle Stelle unter den europäischen Mächten einnahm.

B) Ein anderer Orden, der ebenfalls im Zeitalter der Kreuzzüge entstand, ist der vielnamige Orden der Hospitalbrüder des heiligen Johannes von Jerusalem, der Hospitalorden, Hospitalbrüder, späterhin allgemeiner Rhodiser-, Johanniter-, Malteserritter genannt. — Auch dieser Ritterorden versprach in seinen ersten Anfängen gar nicht das zu werden, was er wirklich geworden ist. Er wurde in der Mitte des 11. Jahrhunderts im Jahre 1048 veranlaßt. Kaufleute von Amalfi, einer neapolitanischen Seestadt, die oft nach Syrien und zu den heiligen Orten in Palästina kamen, wünschten zu Jerusalem eine Kirche zum Gottesdienste in lateinischer Sprache zu besitzen. Auf Erlaubniß des Khalifen erbauten sie dieselbe nahe an der Kirche des heiligen Grabes

und ein Kloster, welches das lateinische genannt wurde. Für die von andern Nationen ankommenden Edelleute und Geringern, die geld- und hülflos waren, oft auch krank in Jerusalem anlangten, wurde neben jener Kirche eine Art von Hospital (xenodochium) angelegt, worin sie aus dem Kloster verpflegt, auch durch freiwillige Gaben der Kaufleute von Amalfi unterstützt wurden. Als Jerusalem in die Gewalt der Christen kam, erhielt dieß Hospital reichliche Einkünfte. Der damalige Vorsteher, Gerhard, und die übrigen Pflegebrüder nahmen 1099 eine Mönchsverfassung an, legten ein Gelübde ab und hefteten auf ihre Brust ein weißes Kreuz. Seitdem trennten sie sich vom Abte und hießen in der Folge Hospitalbrüder des heiligen Johannes von Jerusalem. Paschalis II. bestätigte 1113 die ihm gemachten Schenkungen und bewilligte ihm seinen besondern Schutz.

Nach Gerhard's Tode im Jahre 1118 wurde Raymund du Puy (oder de Podio) Vorsteher der Gesellschaft, und durch ihn erhielt sie erst eine dauerhafte Regel. Diese genehmigte im Jahre 1120 Calixt II.; man findet sie unter andern in dem bekannten Cod. Regg. Monastic. et Canonic. Tom. II. p. 441. Aug. Vindelic. 1759. Nach derselben sollten die Hospitalbrüder die Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams ablegen, niemals allein herumgehen, Almosen für die Armen sammeln, kein Geld besitzen, und überhaupt der strengsten Mäßigkeit und Zucht unterworfen seyn, auch alle das Kreuz auf ihren Kleidern und Mänteln tragen. Man sieht zugleich, daß dieser Orden aus Priestern, Laien und Klerikern zusammengesetzt wurde.

Bereits schon damals war der Orden so reich, daß das Oberhaupt desselben (Magister) sich entschloß, von seinem Ueberflusse Zurüstungen zur Bekriegung der Muhamedaner zu machen. Der König von Jerusalem nahm dieses Anerbieten an und du Puy theilte daher den Orden in drei Classen ab, in Ritter, Priester und dienende Brüder, von welchen die erstern als Edelleute, die letztern als Bürgerliche in den Krieg zogen; die mittlern aber die kirchlichen Geschäfte des Ordens verwalteten. Diese neue Einrichtung wurde von Innocenz II. im Jahre 1130 gebilligt, der auch den Rittern ein weißes Kreuz im rothen Felde zur Fahne bestimmte. Doch führte der Orden ungeachtet dieser Veränderung noch in diesem ganzen Zeitalter den Namen der Hospitalbrüder fort. Der Krieg führende Theil desselben that sich schon 1118 unter der Anführung Raymunds du Puy durch tapfere Thaten oft hervor. Daher bekam der Orden von dem folgenden Könige zu Jerusalem ansehnliche Geschenke an Gütern und vom Papste Anastasius IV. im Jahre 1154 einen wichtigen Freiheitsbrief (vergl. Helyot l. l. Tom. III. p. 73 seqq.).

Eine solche Auszeichnung, verbunden mit den Reichthümern des Ordens, machte es demselben desto leichter sich von den Bischöfen in Palästina, besonders von dem Patriarchen in Jerusalem, unabhängig zu machen, aber nicht ohne den heftigsten Verdruß von dieser Seite. Die Hospitalbrüder entzogen nach und nach den Bischöfen, wie Wilhelm von Tyrus meldet (Historia belli sacri l. XVIII. c. 3. p. 932 seqq.), ihre Rechte über die Pfarrer und Zehnten. Wenn die Bischöfe einen Geistlichen mit dem Banne belegten oder ihm seine Amtsverrichtungen untersagten, so ließen sie dieses Urtheil gar nicht gelten.

Wenn jene irgendwo den öffentlichen Gottesdienst verboten, so achteten sie dieses eben so wenig. Ja es kam sogar zu Thätlichkeiten, und der eben genannte Wilhelm von Tyrus erzählt, er habe viele Bündel Pfeile gesehen, die man von denen gesammelt hatte, welche von den Hospitalitern auf die Prälaten abgeschossen worden waren, und welche man vor dem Orte aufgehangen hätte, wo Christus sei gekreuzigt worden. Nachdem der Patriarch und die übrigen Bischöfe oft vergebens auf ihre Rechte gedrungen hatten, reiste endlich jener in einem fast hundertjährigen Alter, nebst dem Erzbischofe von Tyrus, den Bischöfen von Akko (Ptolemais), Sidon, Cäsarea, Lydda, Sebaste (ehemals Samarien) und Tiberias nach Rom, bald nach dem Jahre 1155, um von Adrian IV. mehr Gerechtigkeit zu erlangen. — Allein dieser und die meisten Cardinäle waren, nach der Versicherung des Erzbischofs Wilhelm, von den Hospitalbrüdern so tüchtig bestochen worden, daß ihre Gegner unverrichteter Dinge zurückkehren mußten.

Jene waren auch unter ihrem, noch bis zum Jahre 1160 lebenden Oberhaupte du Puy immer angesehener, reicher und mächtiger geworden. Wegen ihrer tapfern Beschützung von Palästina hatten sie im Jahre 1133 von dem damaligen Könige von Jerusalem die Stadt Bersabe erhalten, und bald darauf vermachte ihnen Alfons I., König von Jerusalem, König von Aragon, einen Theil seines Gebiets, wofür sie wenigstens durch einen Vergleich im Jahre 1140 wichtige Rechte und Vortheile daselbst erlangten. Sie hörten auch, so lange die Kreuzzüge dauerten, nicht auf, ihren Ruhm mit den Waffen in der Hand zu vermehren. Helyot l. l. Tom. III. p. 77 seqq. — Wir geben den weitern Verfolg der Geschichte des Johanniterordens in gedrängter Kürze meist nach Helyot und verweilen dann noch auf einige Augenblicke bei der eigenthümlichen Verfassung desselben.

Lange Zeit wußte sich der Orden durch Tapferkeit und Einmüthigkeit gegen die Waffen der Saracenen und Türken aufrecht zu erhalten, bis er 1291 aus Palästina vertrieben wurde. Nun verlegte er seinen Sitz nach Cypern, wo ihm der König dieser Insel die Stadt Limisson zum Zufluchtsorte gab. Sie blieben daselbst etwa 18 Jahre, bis sie sich der Insel Rhodus bemeistert hatten. Unter dem Großmeister Fulco von Villaret eroberten sie 1303 diese Insel, und zwar, wie erzählt wird, durch eine Kriegslist, indem sich einige Ritter, in Schaffelle gehüllt, bei Begünstigung eines Nebels unter den übrigen Schafen mit in die Hauptstadt schlichen und die Wachen niedermachten. Hier nahmen die Mitglieder des Ordens statt des Namens Brüder den Namen Ritter an und nannten sich von dieser Zeit Rhodiserritter. Gleich 1310 versuchten die Türken Rhodus wieder zu gewinnen, sie wurden jedoch gänzlich zurückgeschlagen. Jetzt entstanden im Orden selbst Streitigkeiten. Die Ungläubigen wollten sich dieselben zu Nutze machen, und rüsteten im Jahre 1321 24 Kriegsschiffe aus, um Rhodus zu belagern. Der Generalvikar hielt es aber nicht für dienlich den Feind zu erwarten, er ließ geschwind vier Galeeren und einige Fahrzeuge ausrüsten, die er nebst sechs genuesischen Galeeren dem Feinde entgegen schickte. Die Ritter griffen ungeachtet ihrer kleinen Zahl die Ungläubigen an und trugen den vollständigsten Sieg davon. Mehrere Angriffe der Art schlugen in der Folge die Rhodiser zurück; allein 1522 erlagen sie den

Angriffen Solimans II. Tapfer wehrte sich auch jetzt der Orden und vielleicht hätte er sich noch behauptet, wenn nicht ein Portugiese, Andreas von Amoral, einen Brief an einen Pfeil befestigt, in das Lager der Türken geschossen hätte, worin er dem Sultan die schwachen Stellen der Stadt verrieth. Zwar wurde die Verrätherei entdeckt und Amoral hingerichtet; allein die Türken benutzten die erhaltenen Nachrichten und die tapferste Gegenwehr vermochte nicht die Uebergabe zu vereiteln. Die Ritter gingen nun nach Candia, dann nach Venedig, Rom, Viterbo, vornehmlich aber nach Nizza, Villa Franca und Syracusa, bis ihnen Carl V. 1530 die Inseln Malta, Gozzo und Comino unter der Bedingung eines beständigen Krieges gegen die Ungläubigen und Seeräuber, und der Rückgabe dieser Insel an Neapel, wenn es dem Orden gelänge, Rhodus wieder zu erobern, überließ. Unter Lavalette (starb 1568) schlugen sie 1565 einen gewaltigen Angriff Solimans II. mit großem Verluste zurück und setzten darauf ihre Seekriege gegen die Türken, in denen sie allerdings mehrmals dem Untergange nahe kamen, mit so viel Tapferkeit und standhaftem Muthe fort, daß sie bis 1760 sich ohne alle fremde Vermittelung behaupteten. Seit dieser Zeit aber, wo ohne Dazwischenkunft Frankreichs der Orden wahrscheinlich ganz unterlegen hätte, waren seine Kreuzzüge zur See bloße Spiegelgefechte. Die Seemacht desselben bestand 1770 aus 4 Galeeren, 3 Galeotten, 4 Schiffen von 60 und 2 Fregatten von 36 Kanonen nebst verschiedenen kleinen Fahrzeugen. Ordensritter zählte er vor dem Ausbruche der französischen Revolution ungefähr 3000. — Unvermuthet durch Bonaparte angegriffen ergab sich unter dem Hochmeister Hompesch am 10. Juni 1798 Malta ohne allen Widerstand durch verrätherische Capitulation. Im Jahre 1800 eroberten englische Flotten die Insel durch Hunger, und ungeachtet im Frieden zu Amiens 1802 bestimmt wurde, daß sie unter der Garantie einer neutralen Macht dem Orden zurückgegeben werden solle, blieb doch England seitdem im Besitze derselben. Zum Besten des Ordens hatte Hompesch, bald nachdem er Malta verlassen, auf seine Würde verzichtet, worauf am 16. December 1798 der Kaiser Paul I. von Rußland zum Großmeister erwählt wurde. Allein seine Wahl fand vielen Widerspruch, auch bei dem Papste, und der Kurfürst von Pfalzbaiern, Max. Joseph, hob sogar am 21. Februar 1799, um den Streitigkeiten mit Rußland auszuweichen, den Orden in seinen Staaten gänzlich auf. Nach dem Tode Pauls I. ernannte der Papst den Italiener Ruspoli, † 1803, dann J. Bapt. Thommasi, ebenfalls einen Italiener, und als dieser 1805 verstarb, das Capitel den Bailli Caracioli de St. Elmo, zum Großmeister. Der Hauptsitz des Ordens war, nachdem ihm Malta entrissen, Catanea in Sicilien, bis der Papst 1826 dem Capitel und der Regierung erlaubte, Ferrara zum Sitze zu nehmen.

Wir wenden uns nun zur Verfassung des Ordens, wobei wir abermals Helyot l. l. Tom. III. c. XIII. folgen, und zwar mit Beifügung dessen, was über seine Zeit hinausreicht.

Der Johanniterorden hatte zur Zeit seiner höchsten Blüthe folgende Organisation: Der Orden zerfiel in drei Hauptclassen, die eigentlichen Ritter, welche die Waffen führten, die Gehorsamsbrüder oder eigentlichen Geistlichen, und die dienenden Brüder oder Waffen-

träger (**Servienti d'armi**), welche die Pilger geleiteten und Kranke in den Spitälern warteten. Um Ritter zu werden, war Beweis des Adels nöthig, und zwar mußte jeder Novize in Malta acht Ahnen, in Deutschland selbst sechzehn Ahnen nachweisen (ausgenommen waren die natürlichen Söhne von Königen und Fürsten), um mit vollem Rechte in den Orden aufgenommen zu werden. Solche Ritter hießen Gerechtigkeitsritter (**Cavalieri di giustizia**), diejenigen hingegen, bei welchen die Ahnenprobe schwierig war, die aber dennoch in Rücksicht ihrer Verdienste aufgenommen wurden (**Cavalieri di grazia**). Diese letztern konnten jedoch nicht zu Ordensämtern gelangen. Personen, welche die geistlichen Gelübde nicht ablegten, sondern nur dem Orden Beistand und Treue gelobten, und nach Belieben wieder zurücktreten konnten, hießen Donaten oder Halbkreuze und trugen nur ein halbes (sechsspitziges) Kreuz. Jünglinge von 12—16 Jahren wurden als Pagen des Großmeisters (deren gewöhnlich 16 waren) angestellt; diese hießen **Minores**. Mit dem 17. Jahre konnte der Novizenstand angetreten und mit dem 18. Profeß gethan werden. Die Ritter legten nach geleisteter Ahnenprobe das Gelübde ab. Der Noviz erschien dabei mit einem langen, schwarzen Talar, Schnabelmantel genannt, bekleidet, mit bloßem Schwerte in der rechten und mit brennender Kerze in der linken Hand, vor dem vom Großmeister bevollmächtigten Ritter in der Kirche, während man aber Messe las, kniete er vor dem Altar nieder und ließ das Schwert weihen, hörte dann die Messe bis zum Ablesen der Epistel, kniete vor dem Bevollmächtigten nieder, der ihm die Pflichten seines Standes (die katholische Kirche, so wie Wittwen und Waisen zu schützen und bei den Fahnen des Ordens bis zum Tode auszuhalten) mittheilte, ihm, nachdem der Noviz die Kerze abgegeben hatte, das geweihete Schwert, um es in die Scheide zu stecken, übergab, ihn mit einem Gürtel als Zeichen künftiger Keuschheit umgürten ließ, und einem andern Ritter das Schwert, welches der Noviz zurückgegeben hatte, an dessen Seite zu befestigen befahl. Der Noviz zog es hierauf aus der Scheide, überbrachte es dem Bevollmächtigten und ward damit mit acht Schlägen zum Ritter geschlagen. Der Bevollmächtigte gab hierauf das Schwert zurück und der Ritter schwang es dreimal über den Kopf als Drohung gegen die Ungläubigen. Der Bevollmächtigte schüttelte nun den Ritter bei der Schulter, um ihn von dem bisherigen Leben zu einem reinern und höhern aufzuwecken, ließ demselben hierauf die goldenen Sporen anschnallen, und gab ihm eine Kerze, mit der der neue Ritter am Altar niederkniete, den Schluß der Messe hörte und communicirte, hierauf sich wieder vor dem Bevollmächtigten niederwarf, seinen Wunsch, in den Orden aufgenommen zu werden, wiederholte, auf Befragen des Bevollmächtigten versicherte, daß er kein anderes Gelübde abgelegt habe, ehelos sei, keine Bürgschaft für einen andern geleistet habe, und hierauf die Gelübde des Gehorsams, der Armuth und der Keuschheit ablegte. Der Ritter wurde nun von dem Bevollmächtigten als ächter Ritter umarmt, mit schwarzem Mantel, weißem Kreuz und sonstiger Malteserkleidung bekleidet und ihm die große Schnur, an der alle Stufen des Leidens Christi in Abbildungen befestigt waren, angehangen; sie endete in Quasten und hing an der linken Seite herab. Der Ritter nahm hierauf die Kerze wie-

der, kniete vor dem Altar, wo der Priester die gewöhnlichen Gebete über den Professen sprach, opferte hierauf ein Geldstück, küßte dem Großmeister oder dessen Bevollmächtigten die Hand, und ward in die Herberge (das Capitelhaus) geführt, wo er Brod, Salz und Wasser gereicht bekam und von jedem etwas genoß. Natürlich fiel bei dem Profeß der Geistlichen und dienenden Brüder der Ritterschlag, das Anschnallen der Sporn u. s. w. weg; sonst war aber das Ceremoniel ziemlich dasselbe. Die Geistlichen waren entweder Diaconen oder Caplane und wurden zum Dienste der Kirche von Malta auf 10 Jahre angenommen. Der neue Ritter hatte noch die Ueberfahrtsgebühren zu zahlen, eine Summe von 125 Pistolen, die ehemals der Orden für die Reise nach Palästina, oder nach Rhodus, welche derselbe besorgte, bekam, und die noch fortgezahlt wurde, als Palästina und Rhodus längst in der Gewalt der Türken waren. Vier Caravanen oder Kreuzzüge mußte der neue Ritter gegen die Ungläubigen machen, von denen jede wenigstens ein halbes Jahr dauern mußte. Von der vierten konnte jedoch der Papst dispensiren. Der Orden beförderte auch Protestanten zu Rittern, ja es kamen im letzten Jahrhunderte selbst Fälle vor, wo er Personen von griechischer Religion das Ritterkreuz gab.

Die Ordenstracht war schwarz mit einem weißen, leinenen, achtspitzigen Kreuze auf dem Mantel und auf der Brust. Im Kriege sollten die Ritter einen rothen Waffenrock mit einem schlichten, nicht gespitzten Kreuze auf der Brust und auf dem Rücken tragen. Dieß gab späterhin zu der rothen Uniform der Malteser Anlaß. Sie hatte rothe Aufschläge und ein weißes Kreuz in der Gegend des Herzens auf der Brust. In den letzten Jahrhunderten trugen sie auch auf der Brust ein goldenes, weißemaillirtes Kreuz an schwarzem Bande im Knopfloche, doch das Ordenszeichen war nicht vorgeschrieben. Auch die Geistlichen und dienenden Brüder trugen das Kreuz, jedoch nur auf ausdrückliche Erlaubniß des Großmeisters. — Die verschiedenen Individuen, zu diesem Orden gehörig, findet man ebenfalls abgebildet bei Helyot l. l. 3. Thl. p. 114 ff. Der vornehmste Beamte des Ordens war **der Großmeister des heiligen Hospitals zu St. Johann in Jerusalem und Guardian der Armee Jesu Christi.** Er residirte zuletzt zu la Valette auf Malta und erhielt von auswärtigen Mächten den Titel Altezza eminentissima. Seine Einkünfte bestanden aus 6000 Scudi und der Ordenskammer, nebst allen Gefällen von den drei Inseln und betrug jährlich gegen eine Million Gulden. Die weltliche Macht lag größtentheils in seinen Händen, doch war er durch die Vorsteher der verschiedenen Zungen beschränkt, welche Gesetze gaben, Steuern anordneten u. s. w. Der Großmeister hatte das Capitel zur Seite, das aus acht aus den verschiedenen Zungen gewählten Abgeordneten bestand. Jeder von denselben hatte eine und der Großmeister zwei Stimmen. Außerdem hatten noch zwei der ältesten Ritter Sitz und Stimme in dem Capitel. Aus den Abgeordneten wurden die Großmeister gewählt. Sämmtliche Mitglieder des Capitels hießen auch Großkreuze, weil sie das Recht hatten, ein größeres Ordenskreuz als die andern Ritter zu tragen. Diese Abgeordneten bildeten zugleich die Häupter in den verschiedenen Zungen, indem der ganze Orden in acht Zungen oder Nationen getheilt war.

Diese waren a) Provence; ihr Haupt hieß Großcomthur und war Präsident des Schatzes. b) Auvergne; ihr stand der Marschall vor, der die Landtruppen befehligte. c) Frankreich mit der Ballei Morea, deren Repräsentant der Großhospitaliter war und die Aufsicht über die Lazarethe führte. d) Italien; der Führer dieser Zunge war Admiral oder General der Galeeren; nach andern Angaben wechselte jedoch dieses Amt. e) Aragon, Navarra und Catalonien; ihnen stand der Groß-Conservator oder Drapierer vor, welcher der Vicepräsident der Kammer war. f) Deutschland; ihr Haupt führte den Titel Großprior, Groß-Ballei- oder Johannitermeister, war Reichsfürst, hatte auf dem Reichstage Sitz und Stimme und residirte zu Heitersheim, welches der Hauptort eines Fürstenthums von sechs Dörfern war und eine eigene Ordensregierung hatte. Ihm war die Aufsicht über die Festungswerke von Civita vecchia und Gozzo übertragen. Zu diesem Großpriorat gehörte außer den Prioraten in Deutschland, Ungarn, Böhmen und Dänemark, nebst der Ballei Brandenburg, deren Haupt Heermeister hieß, zu Sonneburg residirte und beträchtliche Comthureien unter sich hatte. g) Castilien mit Portugal; ward von dem Großmeister repräsentirt. h) Die letzte Zunge endlich England, hatte den Turcopalier zum Vorstande, welcher die Wachen und die Reiterei des Ordens beaufsichtigte. — Schon Heinrich VIII. veranlaßte durch Einziehung der Güter des Ordens, daß diese Zunge gänzlich einging. Erst 1782 ward vom Churfürsten von Pfalzbaiern darauf angetragen, daß dieser eingegangene Zweig durch die Zunge Baiern ersetzt wurde, und dieß ward vom Capitel und Papste bestätigt. Schon 1773 waren dagegen die Besitzungen in Polen und in Lithauen zu einem Großpriorate erhoben worden, welche später zu einer förmlichen russischen Zunge wurden. Jede Zunge zerfällt in mehrere Priorate, diese wieder in Balleien und diese in Comthureien oder Commenden. Man rechnete, daß vor der Revolution 3000 Malteserritter existirten. Das Wappen des Großmeisters, und somit des Ordens, bestand in einem silbernen, achteckigen Kreuze im rothen Felde oben mit einer Herzogskrone. Ein Rosenkranz umgab das Wappen. Unten hing an demselben ein kleineres Malteserkreuz. Die Umschrift war: Pro fide. Von den oben erwähnten acht Zungen hatte sich, wie wir bemerkt haben, früh schon England losgerissen; die drei französischen gingen während der Revolution ein, die castilische und aragonische war seit dem Frieden zu Amiens von Malta getrennt; die italienische und deutsche Zunge hatten gleichfalls aufgehört und das Fürstenthum Heitersheim war in Folge des Presburger Friedens und der Bildung des Rheinbundes an den Großherzog von Baden gekommen. In Preußen hob der König 1810 und 11 die Ballei Brandenburg, das Heermeisterthum und die Commenden des Ordens ebenfalls auf und stiftete zur Erinnerung an denselben den Johanniterorden. Auf diese Weise ist der Johanniterorden, der jetzt nur noch aus dem Großpriorate von Böhmen und zwei Großprioraten in Rußland besteht, für aufgehoben zu achten, und seine Wiederherstellung um so weniger zu erwarten, da England durch den Pariser Frieden von 1814 im Besitze der Insel Malta bestätigt wird.

C) **Der Tempelherrnorden, Templarii.** Dieser geistliche Ritterorden wurde im Jahre 1118 von neun französischen

Edelleuten (unter denselben war Hugo von Payens, Gottfried de St. Aldemar die Vornehmsten) zu Jerusalem gestiftet. Sie legten dem Patriarchen daselbst das Gelübde ab, daß sie, wie die regulirten Canonici, im Dienste des Erlösers keusch, gehorsam und ohne Eigenthum leben, die Kreuzzüge unterstützen und die Straßen zum Besten der nach Palästina wallenden Pilger von Räubereien reinigen und schützen wollten. Der andere König des neuen Reichs daselbst, Balduin II., räumte ihnen eine Wohnung auf dem Platze des vormaligen salomonischen Tempels (daher ihr Name) ein, und sorgte mit dem Patriarchen, den Vornehmen und den angesehensten Geistlichen für ihre Kleidung, welche in einem weißen, leinenen Mantel (seit der Mitte des 12. Jahrhunderts mit einem achteckigen blutrothen Kreuze versehen) und in einem weißen, leinenen Gürtel, welcher auf ihre Verpflichtung zur Keuschheit deuten sollte, bestand. Die Geistlichen hatten weiße, die dienenden Brüder eine graue und schwarze Kleidung. Auf der Kirchenversammlung zu Troyes 1127, und unter Papst Honorius II. bekamen sie erst eine Regel, welche man in Holstenii Cod. reg. monast. Tom. II. p. 1132—46 und in Wilcke's Geschichte des Tempelherrnordens (das Hauptbuch über diesen Gegenstand) Bd. 2. p. 203 findet, und dadurch eine feste Verfassung und eine feierliche Bestätigung. Der heilige Bernhard von Clairvaux, auf dieses Concil entboten, wirkte für diesen Orden und dessen schnelle Verbreitung. Er nahm bald an Mitgliedern, Ansehen und Einkünften zu. Gegen das Jahr 1180 waren schon der Ritter 300, der dienenden Brüder aber unzählige. Ihre Güter in den Morgenländern und in Europa waren durch hohe Schenkungen an Häusern, Ländereien und Capitalien wirklich königlich. Im Jahre 1244 besaß der Orden 9000 wohlfundirte Balleien, Comthureien, Priorate und Tempelhöfe.

So muthig, ja oft glücklich die Tempelherren im Morgenlande fürs Beste der Christen fochten, so fingen doch schon im 12. Jahrhundert die Klagen über sie an. Sie wären übermüthig, entzögen sich dem Gehorsame des Patriarchen zu Jerusalem und versagten den Kirchen den Zehnten. Hatte sie auch der Papst Innocenz III. unmittelbar der päpstlichen Hoheit unterworfen, so erklärte sich doch derselbe 1208 dahin, daß sie diese Vorrechte wegen des Mißbrauchs zu verlieren werth wären. Laute Klagen erhoben sich über ihre Anmaßung, über ihre Ausschweifungen in Wollust und Trunk, woher das Sprüchwort kam: Er säuft wie ein Tempelherr. Dem Patriarchen wollten sie nicht Gehorsam leisten, den Kaiser Friedrich II. wollten sie an die Türken verrathen, Ludwig dem Heiligen, Könige von Frankreich, standen sie nicht nur nicht bei, sondern vereitelten auch die Belagerung von Damask, die er unternommen hatte. Sie hatten sich dafür drei Körbe mit Gold von den Belagerten bedungen, diese schickten ihnen aber zum Hohne drei Körbe mit Kupfer statt Goldes und Silbers.

Als sie 1291 aus Palästina weichen mußten, breiteten sie sich überall in Europa, vorzüglich in Frankreich, aus. Ihr Hauptsitz wurde die Insel Cypern, von wo sie den kleinen Krieg zur See gegen die Caper der Saracenen führten. Sie lebten in Völlerei und Unordnungen. Suchte gleich Jac. Bernhard von Molay den ausgearteten Geist der Ritter zu verbessern, so lag doch diesen mehr an zeitlichen Besitzun-

gen, als am heiligen Grabe. Durch ihr geheimnißvolles Wesen und ihre Verschwiegenheit bei der Aufnahme und in der innern Verwaltung wurden sie den Fürsten verdächtig. Man beschuldigte sie vieler Verbrechen, Greuelthaten und Ketzereien, die meist von ausgestoßenen und treulosen Templern herrührten. Der Orden hatte auch an den Händeln des Königs Philipp IV., des Schönen, von Frankreich mit dem Papste Bonifaz VIII. gegen den erstern Partei genommen. Papst Clemens V., ein Freund des Ordens, wollte die Beschuldigung untersuchen, welchem aber jener König 1307 am 13. October mit Verhaftnehmung des erwähnten Großmeisters, mehrerer Ritter und aller Tempelherrn in Frankreich, mit Beschlagnahme aller ihrer Güter, mit Wegnahme ihres Hofes, des Tempels in Paris, zuvor kam. Die Untersuchung mußte der Erzbischof von Sens, der Inquisitor Wilhelm von Paris gegen sie anfangen. Die Verleugnung Christi und die Verhöhnung des Kreuzes mochten bei der Aufnahme von den Novizen als Probe des Gehorsams verlangt worden seyn, aber eine Entfernung vom katholischen Glauben ist nicht erweislich. Die übrigen Anschuldigungen, daß die Mitglieder den Teufel verehrt, Zauberei getrieben, und ein Idol, **Baphomet** genannt, angebetet, die Sakramente verachtet, die Beichte den Geistlichen entzogen und sich unnatürlichen Lastern überlassen haben, dürften sowohl arglistige Verdrehungen der Wahrheit, als auch offenbare Erdichtungen und widersinnig und abgeschmackt seyn. Man gab nämlich eine goldene Reliquienkapsel, welche die Templer gleich andern orthodoxen Katholiken küßten, für jenen Teufelskopf, den Baphomet, aus. Weil dieselben in den Zeiten, wo die Transsubstantiationslehre aufgekommen war, noch nach alter Weise die Elevation bei der Messe wegließen, so gab man dieß für Verachtung der Sakramente aus. Daß sie nur ihren Geistlichen beichteten, das benutzte man zur Anklage: sie ließen sich von ihren weltlichen Obern absolviren, und in ihrer edeln Männerfreundschaft, die sie verband, fand man eine geflissentliche Verführung zur griechischen Liebe. Den König gelüstete nach den Gütern des Ordens. Die demselben ergebenen Inquisitoren (es waren die den Templern mißgünstigen und hämischen Dominikaner) brachten die öffentliche Meinung wider sie auf. Die gemißhandelten, gefangenen, durch die Tortur gequälten Templer mußten allen den Frevel, wie man ihnen denselben in den Mund gab, und welchen sie nie begangen hatten, gestehen, zumal da ihre Bestätigung solcher Anklagen ihnen nur das Leben retten konnte, und diejenigen, die das Ungegründete dieser Beschuldigungen betheuerten, hingerichtet wurden. — Zwar suchte Papst Clemens V. das Anfangs gar zu willkührliche Verfahren gegen sie zu hemmen, übernahm die Inquisition, vernahm selbst den Großmeister und andere, ordnete dann päpstliche Commissarien dazu an, die ihr Geschäft am 7. August 1309 anfingen. Allein bald bewog ihn der König an der Unterdrückung des Ordens Theil zu nehmen, so sehr es ihn auch Anfangs verdroß, daß jener der Kirche in ihr Richteramt fiel. Der Prozeß ging zum Schein fort. Konnte man gleich auf den Orden wenig Gegründetes bringen, so ließ doch jener Inquisitor und auch der König 1310 54 Ritter lebendig verbrennen. Bis zum 26. Mai 1311 fuhren die päpstlichen Commissarien in der Untersuchung fort. Wie in Frankreich, eben so verfuhr man anderwärts gegen diese unglücklichen

Schlachtopfer. Der Papst ermahnte die übrigen Fürsten Europa's ebenso die Tempelherrn gerichtlich zu verfolgen. Karl von Sicilien und Provence ahmte Philipps Beispiel nach und theilte die Beute mit dem Papste. In England, Spanien, Portugal und Italien wurden die Tempelherren verhaftet, oder für völlig unschuldig erklärt. In Deutschland wurden nur in einigen Provinzen Untersuchungen über sie angestellt, in andern aber und in Böhmen nicht. Auf den Synoden zu Salamanca und zu Mainz 1310 wurden sie für unschuldig erklärt. Im Jahre 1312 hob der Papst auf der Kirchenversammlung zu Vienne durch eine Bulle vom 2. März aus päpstlicher Machtvollkommenheit den Orden förmlich auf. Die Ausführung veranlaßte blutige Auftritte. So wurden, z. B. der erwähnte Großmeister Molay und der Großprior von der Normandie Guido am 13. März 1314 auf einer Insel in der Seine öffentlich verbrannt. Die Johanniter erhielten die Güter des Ordens, die Schätze aber an Geld und Kleinodien wurden zu einem Kreuzzuge bestimmt. Das Meiste davon in Frankreich fiel der Krone zu. Beträchtliche Summen behielt sich der Papst vor und in Spanien und Portugal wurden von den Gütern neue Ritterorden gestiftet. In Deutschland, wo man sie gerecht und glimpflich behandelte, hielten sie sich am längsten, hie und da noch bis 1319. — Der Markgraf Woldemar von Brandenburg übertrug erst 1318 ihre Güter an die Hospitaliter, in welchem Orden viele Templer waren. Die oben angeführten Schriften von C. G. Anton über die Geschichte des Ordens und dessen Untersuchung über die Gebräuche und das Geheimniß der Templer, so wie das Buch des Ordens der Tempelherren, herausgegeben von Münter, haben die Unschuld des Ordens erwiesen. Dr. Moldenhauer hat in seiner Schrift: Prozeß gegen den Orden der Tempelherren, aus den Originalacten der päpstlichen Commission in Frankreich u. s. w., Hamburg 1792, die Schändlichkeit und Gewaltsamkeit des Verfahrens der französischen Gerichte in dieser Sache aufgedeckt. Als der Herr von Hammer in den Fundgruben des Orients Bd. VI. 1. Heft, Wien 1818 in dem Aufsatze Mysterium Baphometis revelatum die Anklage der Apostasie, des Götzendienstes und der unnatürlichen Ausschweifungen der Templer als Gnostiker und Ophiten erneuerte, hat Rainouard (Journal des Savans, Mars 1819) das Grundlose derselben gezeigt und bewiesen, daß unter Baphomet Muhamed zu verstehen sei. (Vergl. Raynouard's Monuments hist. relatifs à la condemnation des Chevaliers du temple.) Auch Sylvester de Sacy hat im Magaz. encycl. 1810. Tom. VI. erwiesen, daß Baphomet nichts anderes als Muhamed bedeute.

Wilcke aber in der angeführten Schrift, legt dem Orden wieder Geheimnisse bei, die Kleriker, ein Theil des Ordens, hätten in denselben eine geheime Lehre verpflanzt und sie auch selbst besessen. Nur die Fähigsten unter ihnen wären bei ihrer Aufnahme in einen höhern Grad der Geheimnisse des Ordens eingeweiht worden. Die Verleugnung Christi und die Anspeiung des Kreuzes wären Zeichen des zweiten Grades gewesen. Die Ritter des dritten Grades wären dann zur Anbetung des Kopfes, dessen Daseyn in den Generalcapiteln nicht geleugnet werden könne, und zu den letzten zugelassen worden. Muthmaßlich wäre in den Jahren 1166—69 unter Philipp von Naplus, die

geheime Lehre im Orden eingeführt worden, welche gnostisch, wiewohl aus Ketzereien der damaligen Zeit hervorgegangen sei. Den Deismus hätten die Templer geradezu von den Muhamedanern entlehnt; daher hätten auch einige den Kopf, der eigentlich keinen Namen hatte, Basfomet, d. i. Muhamed, genannt. Der Kopf sei aber ein Symbol der Allweisheit des einzigen wahren Gottes, der Gürtel (die Schnur) sei ein Zeichen der Eingeweihten, Symbol der Keuschheit, und der Schleier ein Symbol der Verschwiegenheit gewesen. Durch die Berührung des Idols sei der Gürtel zum Talisman geweiht worden. Die Obern, besonders der Großmeister, hätten nach den geheimen Statuten die Absolution ertheilen können. Weil nicht alle Templer, sondern nur die Obern die Geheimnisse des Ordens gekannt hätten, so hätten die Aussagen der Ritter sehr verschieden ausfallen müssen; historisch betrachtet sei die Templerei ein muhamedanischer Gnosticismus u. s. w. (vergl. Hall. Litz. 1829. I. Nr. 41.). Uebrigens hat der Tempelherrnorden auch in der neuern französischen Maurerei mit seinen Geheimnissen gespukt und Napoleon selbst soll Mitglied eines solchen Tempelherrnordens gewesen seyn. Allein der Ungrund dieser Behauptung wird deutlich nachgewiesen in Lenning's Encyklopädie der Freimaurer 3 Bände, Leipzig 1822—28 unter dem Artikel Tempelherren. Wie besonders in Frankreich Jesuiten, St. Simonisten u. a. Versuche gemacht haben, den Tempelherrnorden zu politischen, theosophischen und mystischen Zwecken wieder ins Leben zu rufen, findet man, außer in den oben angeführten Schriften, angedeutet in dem encyklopädischen Wörterbuche der Wissenschaften, Künste und Gewerbe 2c. von H. A. Pierer. Altenb. 1834 am Schlusse des Art. Tempelherrn.

24.

Rosenkranz,

oder Werkzeug zur mechanischen Gebetsandacht, besonders im Kultus der römisch=katholischen Kirche.

I. Begriff, Name und Ursprung des Rosenkranzes. II. Abergläubische Ansichten vom Rosenkranze im Mittelalter und einige besondere spätere kirchliche Einrichtungen, die davon ihren Ursprung haben. III. Tadelnde Stimmen über den Rosenkranzaberglauben in früherer und in späterer Zeit, und zwar größtentheils im Schoße der römischen Kirche selbst.

Literatur. Monographien. Cappenstein de ortu et progressu Rosarii. — J. F. Mayeri dissert. de Rosario. Gryphisw. (1708.) 1710. 4. — Halberstädt. gemeinnützige Unterhaltungen 1803. St. 37—40. — Deutsch. Merkur, 1781. Nr. 3. p. 56.

Allgemeinere Werke. Schöne's Geschichtsforschungen Thl. 2. p. 169. 70. — Schröckh's KG. Thl. 23. p. 154. Thl. 27. p. 404. Thl. 28. p. 160. 61. — Benedicts XIV. Comm. de festis Mar. P. IV. p. 222—25. (Hier findet man auch mehrere Schriften aus der römisch=katholischen Kirche über den Rosenkranz verzeichnet.) Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 3. p. 118. Thl. 5. p. 133 ff. — Binterim's Denkwürdigkk. 7. Bd. 1. Thl. p. 93 ff. eine besondere polemische Abhandlung, von welcher am Schlusse dieses Artikels die Rede seyn wird.

1) Begriff, Name und Ursprung des Rosenkranzes. — Man versteht unter Rosenkranz eine Schnur kleiner Kugeln von Bernstein oder von anderm Stoffe, auf eine solche Art gereiht, daß erst eine größere und dann zehn kleinere Kugeln, sodann wieder eine größere und zehn kleinere Kugeln und sofort über zehnmal folgen. Bei der größern Kugel, welche durch die Finger gleitet, wird mit dem Credo angefangen, sodann ein Vaterunser, bei jeder der zehn kleinern Kugeln der englische Gruß, und das so oft wiederholt gebetet, bis die Betschnur zu Ende ist oder der Anfangskugel sich naht. Man nannte den großen Rosenkranz (von 150 englischen Grüßen und 50

Vaterunser) auch den **Marienpsalter**, weil er eben so viel Grüße enthält, als im Psalmbuche Psalmen enthalten sind.

Der gewöhnliche Name dafür ist **Rosenkranz**, lateinisch Rosarium, zuweilen auch Corona beatae virginis, seit dem 13. Jahrhundert gewöhnlich Paternoster genannt, französisch Chapelet. Den Namen Rosenkranz erklären gewöhnlich Schriftsteller aus der römischen Kirche auf eine süßlich-mystische oder mährchenhafte Art. So sagen sie, Rosarium sei dieses Werkzeug mechanischer Andacht darum genannt worden, weil darin Maria, die Rose von dem jüdischen Dorne der Gegenstand des Gebets sei. Sie galt ja für die Rose von Jericho, für die goldene Rose. Aber öfter noch sucht man diesen Namen mährchenhaft zu erklären. Binterim, in der oben angeführten Abhandlung, erklärt sich darüber also: „Die Benennung Rosenkranz soll durch eine „wunderbare Begebenheit entstanden seyn, die wir hier mit den Wor„ten Schultings vorlegen. Cum quidam juvenis, qui beatissimae „virginis devotione tenebatur, in manus quorundam latronum inci„disset, et coronam parvam, quam vocant, ejusdem virginis cum „maxima devotione, genibus etiam flexis, antequam ab eis occide„retur, recitaret, visa est ipsa beata virgo duabus comitata virgi„nibus ante juvenem adstare et per manus duarum virginum ex „juvenis ore duodecim rosas albas et tres rubras colligere, ex qui„bus coronam fecit roseam, quam cum capiti praefati juvenis im„posuisset, confestim disparuit et ex miraculo coronae et Rosarii „denominationem reliquit." (Tom. IV. Biblioth. eccles. Part. I. p. 66.)

Das Merkwürdige bei dieser Allegation ist, daß Binterim nichts weniger als Geneigtheit zeigt, das erklärte Factum unwahrscheinlich zu finden. Jedoch führt er auch noch eine andere Erklärung an, indem er fortfährt: „Die heilige Rosalia, eine Verwandtin Kaiser Karls des „Großen, hatte in ihrer Einöde eine Schnur voll kleiner Körner, die „sie in ihrer Hand trug, woran sie wahrscheinlich auch betete, weil an „der Spitze ein kleines Kreuz hängt. Auf der alten Abbildung dieser „Jungfrau, die in Sicilien sich vorfindet, liest man die Unterschrift: „Coronam laudum magnae Dei matri supplex offert et solemnem „posteris commendat orandi modum. Der Maler scheint also auf unser „Rosenkranzgebet hingewiesen zu haben. In der zwölften Abbildung „sieht man, wie der himmlische Bräutigam die heilige Jungfrau mit „einer von Rosen und Gold zusammengeflochtenen Krone ziert, wobei „diese Unterschrift ist: Ab eodem sponso blandiente, modulantibus „Angelis, coronas ex auro et rosis contextas recipit, assistentibus „S. S. Ecclesiae principibus Petro et Paulo. Bei der Eröffnung „des Grabes fand man die Schnur mit den Körnern neben der heili„gen Jungfrau liegen." — **Der Name Rosalia, der ihr von Christo überreichte Kranz von Rosen, können vielleicht eine Veranlassung zu der jetzigen Benennung Rosenkranz gegeben haben.** Andere Versuche, diesen Namen zu erklären, sind nicht viel glücklicher. So sagt man, der Name Rosenkranz komme daher, weil die ersten Rosenkränze aus Rosenholz, welches im Oriente wächst, oder aus getrockneten, gestoßenen und zu kleinen Kugeln vereinigten Rosenblättern gemacht wurden. Der

große, vollständige Rosenkranz, Marienpsalter genannt, soll seine Einrichtung von Dominicus erhalten haben. Ueberdieß gibt es auch Rosenkränze, die weniger Gebetskügelchen enthalten. Die Franziskaner, die nach der Zahl der (nur ihnen bekannten) Lebensjahre der Maria 72 Kügelchen annehmen, halten ihren Rosenkranz für vollkommener.

Was nun den Ursprung dieses Gebetsmechanismus anbetrifft, so liegt er allerdings im Dunkeln und den gewöhnlichen Annahmen lassen sich erhebliche Gründe entgegensetzen. Am allerwenigsten hat die Behauptung für sich, daß der Rosenkranz schon dem frühesten christlichen Alterthume angehöre; denn er kann nur das Erzeugniß einer Zeit seyn, wo bereits das Gebet als opus operatum und die Mariaverehrung eingeführt war. Den Rosenkranz hat so wenig Peter der Eremit (zur Zeit des ersten Kreuzzugs im 11. Jahrhundert) aus dem Oriente ins Abendland gebracht und eingeführt, als ihn der Ordensstifter Dominicus in den beiden ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts erfunden hat. (Die dießfallsige Legende findet man in Mabillons Praef. ad Acta Sanctor. Bened. Sec. V. n. 25., in Mussons pragmat. Geschichte der Mönchsorden Bd. 8. p. 63 f. Vergl. Schröckh Thl. 27. p. 404.) Lange vor dem 10. Jahrhundert war er im Oriente gewöhnlich. Als **Betschnur** stammt er von den Arabern her, bei welchen er in den ältesten Zeiten und lange vor Muhamed gewöhnlich war. Weil der Rosenkranz auch bei andern heidnischen Völkern, namentlich bei den Kalmucken in Rußland, die denselben in der Hand führten, bei den Mongolen in der Tartarei, bei den Bekennern des Fo, bei den Lamas (Priestern) in Tibet, die ihn bald in der Hand, bald an dem Hals tragen, bei den Talapoinen (auf der Halbinsel Indiens), im Königreiche Ava, in Siam, in China und auch in Japan (wo die Bonzen ihr Gebet nach dem Rosenkranze verrichten) bekannt und wahrscheinlich ein alter Gebrauch ist; so muß er im Oriente seit uralter Zeit eingeführt und darum nicht christlichen Ursprungs seyn. In Arabien behielt ihn Muhamed als eine Landessitte bei, und er ist noch bei den Muhamedanern, selbst bei den Schiiten vorgeschrieben (s. Niebuhrs Beschr. von Arabien p. 67 und 121). Die Christen aber gaben der Betschnur in Ansehung des Inhalts und der Wahl der Gebete, die sie am Rosenkranze still hersagten, eine umgeänderte Einrichtung. Darauf mag allerdings das Mönchsleben im 4. Jahrhundert schon vorbereitet und eingeleitet haben. Palladius in der Lausiaca erzählt aus dem Leben des Mönchs Paulus, daß er in seinem ganzen Leben weder ein Geschäft unternommen, noch die geringste Arbeit angerührt habe; auch nahm er nicht mehr Speise an, als er an demselben Tage verzehren konnte. Seine Zeit brachte er unter immerwährenden Gebeten zu. Zu diesem Endzwecke hatte er 300 bestimmte Gebete für jeden Tag. Damit er sich nun nicht etwa aus Versehen in der Zahl irren möchte, so trug er 300 Steinchen bei sich im Busen und bei jedem Gebete warf er eins davon weg. Sozom. VI. 29. erzählt dasselbe von ihm. So entsprang aus einem Mönchskopfe die sonderbare Sitte, welche bisher allen Religionen fremd gewesen war, daß man dem höchsten und heiligsten Wesen, dem allwissenden Vater, welchen Jesus nur im Geiste und in der Wahrheit verehrt wissen wollte, die Gebete nach Zahlen herrechnete. Bald darauf wurde in den Klöstern die Zahl der

Psalmen und Gebete festgesetzt, welche zu jeder Tageszeit hergesagt werden sollten. Wie wenig hatten wohl die verschrobenen schwärmerischen Mönche an das Wort des Herrn Mt. 6, 7. gedacht: „Wenn „ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern, wie die Heiden, denn sie mei„nen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen." — Ja schon die ältern Einsiedler und Mönche zählten Gott eine Menge Gebete nach Kugeln vor, die sie zu hunderten bei sich trugen. In den Klöstern ließ man späterhin jeden Mönch, der sich vergangen hatte, zur Strafe eine gewisse Zahl von Gebeten halten; diese waren aber nur gewöhnlich das Vaterunser und die Psalmen. Im 6. Jahrhundert sollen ebenfalls die Benedictinermönche ihre Gebete nach einer Reihe Kügelchen, die an einer Schnur gefaßt waren, bei ihrer Arbeit verrichtet haben. Wie nun aus dem Klosterleben manches in das Leben der Weltgeistlichen und selbst der Laien überging, so konnte es auch mit dieser Gewohnheit der Fall seyn, und etwas konnten wohl auch die Kreuzzüge dazu beitragen, wo die Abendländer solche Gebetsschnuren bei den griechischen Christen und auch bei den Muhamedanern sahen. Damit würde auch die allmählige Ausbildung des Rosenkranzes übereinstimmen. Bis zum 11. Jahrhundert waren es hauptsächlich das Vaterunser und die Psalmen, welche die Andächtigen so oft wiederholten. Nun kam nach und nach das sogenannte Ave Maria, d. h. der Gruß des Engels an die heilige Jungfrau, hinzu, wozu man in der Folge auch die Worte der Elisabeth: „Du bist gebenedeiet unter den Weibern," u. s. w.; und endlich das Gebet: „Heilige Maria, Mutter Gottes! bitte für uns arme Sünder, jetzt und in der Stunde unsers Absterbens! Amen" gesetzt hat. Diese sämmtlichen Gebete wurden, der Bequemlichkeit wegen dergestalt geordnet, daß 150 Kügelchen an eine Schnur gereiht, eben so viele Ave Maria bedeuten, welche wiederum in 15 Absätze eingetheilt sind, wo allemal ein Vaterunser eingeschaltet und ein Geheimniß des Christenthums zur Betrachtung vorgelegt; der Anfang des ganzen Gebets aber mit dem Credo, oder sogenannten Glauben gemacht wird. S. Mabillon l. l. n. 119—123. Ja um diese Zeit waren sowohl in England im Kloster Coventry als auch in Hennegau in den Niederlanden Nonnen und vornehme Frauen, welche die Ave Maria an einer Schnur von Edelsteinen hersagten. (Vergl. Mabillon's annal. ord. St. Benedicti L. LXIII. Nr. 69. 70. ad an. 1044. T. IV. p. 462. — Schröckh Thl. 23. p. 154—55.) — Daß nun von Dominicus der vollständige Rosenkranz oder der Marienpsalter sei eingerichtet worden, haben wir bereits erwähnt.

II) Abergläubische Ansichten vom Rosenkranze im Mittelalter und einige besondere spätere kirchliche Einrichtungen, die davon ihren Ursprung haben. — Fast alle die wunderähnlichen Wirkungen, die man den Reliquien zuschrieb, trug man auch auf den Rosenkranz über. Er sollte z. B. die Teufel vertreiben, ein Talisman wider Zauberei seyn und dergleichen mehr. In der Grafschaft Hennegau lebte im 11. Jahrhundert eine gewisse Ada, Gemahlin Dietrichs von Avesnes, welche jenen englischen Gruß an jedem Tage sechzigmal betete. Dafür sollte aber auch die Jungfrau Maria, als Dietrich vor Gottes Gericht gefordert wurde, eine Fürbitte für ihn eingelegt haben, eine Erzählung,

die so vielen Eindruck machte, daß seit dem Anfange des 12. Jahrhunderts mehrere diese Anrede des Engels zu ihrem täglichen Gebete machten. So kam es, daß Gott und die Maria sich in die Gebetsformeln der Christen theilten, und daß diese den größern Theil erhielt, indem man sie mit 150 englischen Grüßen anredete, da nur 15 Vaterunser an Gott gerichtet wurden.

Mit dem Rosenkranzgebrauch hingen auch eigenthümliche kirchliche Einrichtungen zusammen, nämlich 1) die Rosenkranzbrüderschaft und 2) die Feier eines besondern Festes.

1) Mit dem Dominicanerorden wurde besonders die Rosenkranzbrüderschaft verbunden, die sich verpflichtete, täglich eine gewisse Anzahl Rosenkränze abzubeten. Der vornehmste Beförderer derselben war der treue Gefährte des Dominicus, Alanus de Rupe, der sich für den Liebling der Maria hielt, so daß er von ihr das Geschenk, ein beständiges innerliches Licht bei sich zu haben, und die Gabe, auch selbst bei dem Anblicke des schönsten Frauenzimmers nichts zu fühlen, erhalten zu haben vermeinte. Man legte der erwähnten Brüderschaft viele Wunder bei. (Vergl. Musson's pragmat. Geschichte der Mönchsorden Bd. 8. p. 69 f.) Dieß war um so mehr der Fall, als Papst Alexander IV. 1294 derselben einen vollkommenen Ablaß schenkte. Dem Dominikanerorden war aber die Rosenkranzbrüderschaft so eigenthümlich, daß nach der Erklärung der Congregatio rituum zu Rom im Jahre 1747 eine ohne Vorwissen des Ordensgenerals gestiftete ähnliche Gesellschaft den ihr vom Papste verliehenen Ablaß verlieren sollte. — Auch hat man von einem besondern Ritterorden vom Rosenkranze gesprochen; allein Helyot l. l. Thl. 3. p. 306 bemerkt sehr richtig: „Da „die Geschichtschreiber des Dominicanerordens nichts von diesem Ritter„orden erwähnen, was ihnen doch so nahe lag, so zweifle ich, daß „dieser Orden wirklich vorhanden gewesen sei." Etwas mehr historischen Grund hat ein Orden des himmlischen Ordensbandes des heiligen Rosenkranzes, angeblich 1645 von der Königin Anna von Oestreich, Ludwigs XIII. Wittwe und Mutter Ludwigs XIV., gestiftet, und zwar für 50 andächtige Jungfrauen. Allein Helyot l. l. p. 308 zeigt, daß auch dieser Orden nicht fortbestanden habe, so wie er dieß noch von einigen andern ähnlichen Stiftungen zeigt. Der Rosenkranz stand ferner in so großem Ansehen, daß ihm zu Ehren

2) **auch ein Fest gefeiert wurde.** Wir entlehnen die Nachricht davon aus Mayers oben angeführter Dissert. de Rosario, die wir nachlesen konnten. Das Rosenkranzfest (Festum Rosarii Mariae) am 1. October, für dessen Urheber der heilige Dominicus 1210 gehalten wird, wurde durch die Bullen Gregors IX. (d. d. 1. April 1575) und Clemens XI. (d. d. 3. October 1716) der Gesammtkirche ohne Ausnahme (absque ulla restrictione) als ein wichtiges Fest sub ritu duplici majori vorgeschrieben. In der Einleitung der Mayerschen Dissertation werden 47 katholische Schriften über die Geschichte und Bedeutung des Rosenkranzes angeführt. Dann wird p. 44 — 48 von dem Feste und den Brüderschaften desselben gehandelt. Ueber das Erstere wird gesagt: Multum vero promovisse Psalterii Mariani reverentiam maximaque incrementa sumsisse **ex peculiaris festi in illius honorem dedicatione**, nemo inter Pontificios

in dubium vocat. Inprimis vero extollit Dominicanorum ordo. Instituit illud Gregor. XIII. a. 1573 quolibet I. Octbr. sub titulo: S. Mariae de victoria celebrandum, ob victoriam a. 1572 merito Rosarii Mariani reportatam, dum proelio Navali contra Turcas felicissime pugnatum esset ad Lepantum. Vide Bullam XI. Gregorii XIII. Tom. II. Bullarii Magn. fol. 372. Ista vero in hoc festo se invicem excitant in Breviario Ord. Praedicator. Lect. IX. eta p. Carthagenam. Nos fratres carissimi, stolis amicti et offerentes rosas et lilia ex convallibus Sion Diem festum agamus in Psalterio et cantico militiae christianae Imperatrici Mariae et triumphale Rosarium illius nomini benedictum in perenne trophaeum dicemus et consecremus. Hoc signum B. Dominici Asseclae levate in nationes et in montibus ecclesiae ipsius mysteria clangite buccina, narrantes mirabilia, quae in hujusce plantationis horto innovantur quotidie. Sumite Psalterium, quod est haereditas vestra, et omnis ecclesiasticae melodiae modulantia perfectum. Hujus namque Cantoris fidibus inter insignia Deiparae Virginis praeconia, totius itinerarii unigeniti per vos exprimentur trophaea, simulque vivifica S. Spiritus enunciabuntur charismata, dum mirifica divinae virtutis depromentur arcana. Adeo quod in hac una sacri Rosarii et Psalterii celebritate totum super excelsae Trinitatis atque immensae unitatis beneplacitum ineffabili modo perficietur. Agite ergo:

Jubilemus exultantes
Virginis encomiis,
Laudem laude cumulantes
Precibus Rosariis,
De Dracone triumphantes
Ejus patrociniis!
Rosa rubo defloratur,
Antiquae propaginis.
Flos de rosa propagatur
Radix novae originis,
Cujus Spina vulneratur
Vulnerator germinis,
Laus tibi, regina, quae Pios coronas
Triumphalis horti liliis et rosis.
Amen.

Das Lächerlichste jedoch und Uebertriebenste in Beziehung auf den Rosenkranz ist damit behauptet worden, daß Maria selbst den Rosenkranz soll abgebetet haben. Mayer in der Abhandlung de Rosario p. 48 ff. beschuldigt darum die Maria der Idiolatrie und deducirt daraus sehr witzig, daß die Maria eine Sünderin, wie andere Menschenkinder müsse gewesen seyn, indem sie eben durch das Rosenkranzgebet täglich mehrmals funfzehnmal zu beten genöthigt worden sei: Und vergieb uns unsre Schuld!

III) Tadelnde Stimmen über den Rosenkranzaberglauben in früherer und in späterer Zeit, und zwar meistentheils im Schoße der römischen Kirche selbst. — Es konnte nicht fehlen, daß selbst aufgeklärte Männer bereits im Mittelalter den Rosenkranzunfug lebhaft tadelten. Wir könnten hierher gehörige Aeußerungen mehrerer anführen. Wir führen nur aus Polydor. Vergilius, einem gelehrten und vorurtheilsfreien Geistli-

chen in seinem Zeitalter, de rer. invent. l. VI. c. 19., die Stelle an, wo er sagt: Hodie tantus honor ejusmodi calculis accessit, ut non modo ex ligno succino, corallino, sed ex auro argentoque fiant, fuitque mulieribus instar instrumenti et Hypocritis praecipui fucosae bonitatis instrumenti. Dieß Urtheil ist auch in der römischen Kirche oft wiederholt worden, ob es gleich auch nicht an Vertheidigern des Rosenkranzes gefehlt hat. In Gavanti thesaur. sacror. rit. Tom. II. p. 241 heißt es: Festum Rosarii est duplex majus — — tum, quia festum est Deiparae, tum quia festum est de praecepto universalis ecclesiae ex Bulla Gregorii etc. Bei der Reformation ward gegen diese, dem Alterthum ganz fremde, Andacht am stärksten geeifert, wie man aus Luthers Schrift, aus der augsburgischen Confession und den schmalkaldischen Artikeln ersieht. Späterhin ist dieß seltener der Fall gewesen, weil die Sache für die Protestanten zu wenig Wichtigkeit mehr hatte. Daher kann man wohl behaupten, daß der Rosenkranz in der römischen Kirche beinahe mehr Widersacher gefunden hat, als unter den Protestanten.

Um so mehr muß man sich wundern, daß der neueste Bearbeiter der christlich-kirchlichen Archäologie in der römischen Kirche, Binterim, die Vertheidigung des Rosenkranzes gegen einen Theologen seiner Confession geführt hat, die eben so reich an persönlichen Bitterkeiten als arm an triftigen Gründen ist. Im siebenten Bande nämlich seiner Denkwürdigkeiten Theil I. p. 87 polemisirt er gegen den Verfasser der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, G. L. C. Kopp, der in diesem Buche p. 241 geschrieben hatte: „Der Rosenkranz war eine Erfindung, wo das Volk nicht lesen konnte, wo es nur fähig war, eine „bestimmte Anzahl von Ave Maria abzukugeln. Kommt nun die ab„würdigende, unverständige Art und Weise dazu, wie der Rosenkranz „vor- und nachgebetet wird, so ist es nur zu oft ein unverständliches „Geschrei von den nämlichen Worten, wodurch die Seele keineswegs „zur Andacht erhoben wird, sondern das Ganze auf das Gemüth des „vernünftig Andächtigen nothwendig einen übeln Eindruck machen muß." Diese Aeußerung nimmt aber Herr Binterim seinem gelehrten Kirchengenossen sehr übel, und es fehlt nicht viel, daß er ihn der lutherischen Ketzerei beschuldigt, weil jener sich unter andern auf eine Stelle in Baumgarten's christlichen Alterthümern beruft, wo es p. 547 heißt: „Der Rosenkranz ist zur Zeit der Kreuzzüge zu uns gebracht worden, „und stammt eigentlich von den Braminen und Muhamedanern, bei „denen derselbe noch jetzt üblich ist." Die Vertheidigung des Rosenkranzes von Seiten des Herrn Binterim ist übrigens so unhistorisch, seicht und von großer Befangenheit des Urtheils zeugend, daß sie füglich hätte wegbleiben können. Dagegen erwähnen die meisten neuern katholischen Schriftsteller über die Gebräuche ihrer Kirche des Rosenkranzes gar nicht, und Locherer, Müller u. a., die der Verfasser nachschlug, übergehen ihn gänzlich mit Stillschweigen. Auch wird die Feier des Rosenkranzfestes in vielen katholischen Ländern unterlassen. In der griechisch-katholischen Kirche Rußlands haben nur die Mönche, Archimandriten und Bischöfe den Rosenkranz.

25.

Sabbathum magnum,

der große, der heilige Sabbath.

I. Bedeutung und Alter dieses Tages. II. Feierliche Gebräuche und Gewohnheiten an demselben. III. Spuren davon in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. G. H. Götze de vigiliis paschalibus veterum christianorum. Lips. 1687. 4. — J. Mch. Fischer solennia veteris ecclesiae ante-paschalia. Lips. 1704. 4. — E. F. Wernsdorf de veteris ecclesiae pridie paschal. religione. Viteb. 1772. 4. — Hospinianus de origin. festorum etc. 1611. p. 68 seq. — Joach. Hildebrandi de diebus festis libellus 1718. p. 69 seq. — Jo. Andr. Schmidii historia festor. et dominicar. 1726. p. 121 seq. — Bingh. l. l. Vol. IX. l. 21. c. 1. §. 32. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer. Halle 1768. p. 335 und 338. — Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie 2. Bd. 1818. p. 204 ff. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche. Berlin 1822. 3. Thl. p. 265. Ueber die Feierlichkeiten der Nachtfeier insbesondere vergl. Wernsdorf de Constantini M. religione paschali ad Euseb. de vita Constant. IV. 22. Viteb. 1758. 4. — Mch. Ehrfr. Krause de pervigilio paschatis ἀναστασίμου, von der Oster-Nacht. Lips. 1714. 4.

1) Bedeutung und Alter des großen Sabbaths. — Der siebente und letzte Tag in der Woche vor Ostern erhielt den Namen des großen und heiligen Sabbaths, und zwar theils, weil man auch hier die Einrichtungen der jüdischen Kirche nachahmte, theils weil man auch die Ueberzeugung hegte, daß der Tag, wo Christus im Grabe lag und die Höllenfahrt unternahm, einer besondern Auszeichnung werth sei. Er ist übrigens unter allen jüdischen Sabbathstagen der einzige, den später die christliche Kirche beibehalten und durch eine besondere Feier ausgezeichnet hat. Schon Tertullian l. 2. ad uxorem thut dieses Tages gewissermaßen Erwähnung, indem er hier von der damit verbundenen Ostervigilie sagt: Quis circa solemnia paschae uxorem secum pernoctantem ferat? Später kommt der Name Sabbathum magnum et sanctum häufig vor, z. B. bei Chrysostom. ep. 1. ad Innocent. Constitut. apost. l. V. c. 18. und bei mehrern

Schriftstellern des 4. Jahrhunderts. Schon im 2. Jahrhundert fing man an, die Feier des siebenten Tages, die man sonst neben der eigentlichen Sonntagsfeier beibehalten hatte, allmählig abzuschaffen und blos den Sonntag feierlich auszuzeichnen. In diese Zeit scheint die allmählige Ausbildung des großen Sabbaths zu fallen. Uebrigens erhielt sich in der orientalisch-griechischen Kirche die Gewohnheit, den Sonnabend und Sonntag religiös-feierlich zugleich zu begehen, am längsten, und davon schreibt es sich her, daß bis auf den heutigen Tag am Sonnabende nicht gefastet werden darf. Daher ist es auch als eine besondere Merkwürdigkeit anzusehen, daß der große Sonnabend sowohl für die morgenländische, als abendländische Kirche ein allgemeiner und strenger Fasttag geworden ist; obgleich beide Kirchen gerade in Absicht auf das Fasteninstitut sehr abweichende Ansichten gehegt und langwierige Streitigkeiten darüber geführt haben. Daß die Homileten an diesem Tage das Dogma von der Höllenfahrt Jesu oder die Lehre von der Taufe berührten, läßt sich aus der Bestimmung des heiligen Sabbaths an sich, so wie aus der Taufe erklären, die an diesem Tage besonders gewöhnlich war.

II) Feierliche Gebräuche und Gewohnheiten am großen Sabbathe. Dahin gehören:

a) **ein besonderes strenges Fasten.** Freiwillig und durch kein Kirchengesetz geboten war Anfangs, wie alles Fasten, auch das am großen Sabbathe. Man fühlte sich dazu aufgemuntert durch die Aeußerung Jesu, Mt. 9, 15. „Es wird aber die Zeit kommen &c. „alsdann werden sie fasten." Den Denktag, wo Jesus im Grabe gelegen habe, glaubte man auf eine ernste Weise feiern zu müssen. Aus einem Synodalschreiben des Irenäus, welches Eusebius h. e. l. V. p. 246 aufbewahrt hat, sieht man, daß zur Zeit jenes Kirchenschriftstellers Uebereinstimmung weder über die Dauer, noch über die Form des Fastens an diesem Tage geherrscht habe, welches doch nicht hätte der Fall seyn können, wenn damals schon gesetzliche Vorschriften darüber wären vorhanden gewesen. — Zu Ende aber des zweiten Seculums scheint das Fasten auf einen oder zwei Tage vor Ostern mehr allgemeine Gewohnheit geworden zu seyn, so daß man später, wo die christliche Kirche sich immer mehr ausbildete, auch durch gesetzliche Vorschriften dazu verpflichtete. Tertull. de jejun. c. 2. — Was nun die Beschaffenheit dieses Fastens anbelangt, so enthielt man sich während derselben entweder aller Nahrung vom Morgen bis zum Abende, vid. August. epist. 86. ad Cosul. Ambros. orat. 1. de jejun., welches jejunium im engern Sinne genannt wurde, oder man beschränkte sich auf die sogenannte Xerophagie, wo man blos Brod, Salz und Wasser genoß. Vid. Jo. Rudolph. Kiessling. de xerophagia apud Judaeos et primos Christianos usitata. Lips. 1740. Ueber die Dauer aber dieser letzten Fastengattung stimmen die ältern Nachrichten nicht zusammen. Die Constitut. apostol. l. 8. c. 18. wollen sie ausgedehnt wissen usque ad nocturnum galli cantum, ungefähr bis zur Mitternacht, andere bis zum Hahnengeschrei am Morgen, noch andere nahmen als Endpunct den Sonnenuntergang an. Bis zur Mitternacht will der 88. Canon des Concil. Trull. a. 692 dieß Fasten ausgedehnt wissen. Das anhaltende Fasten an diesem Tage, so wie am vorhergehenden Charfreitage, nannten die Griechen ὑπέρθεσις, und die Latei-

ner superpositio, theils wegen der dabei üblichen Strenge und Allgemeinheit, theils auch wegen der längern Dauer, indem Manche es auf zwei, ja drei Tage ausdehnten. Auch durften diejenigen, die in den ersten Tagen der heiligen Woche nicht zu fasten pflegten, sich wenigstens an diesem Tage einer solchen Uebung nicht entziehen. Cfr. Wernsdorfii de veteris ecclesiae jejunii pridie paschalium religione. Vitebergae 1772, welche Abhandlung auch bei diesem Abschnitte von dem Verfasser benutzt worden ist. — Zu den ausgezeichneten Feierlichkeiten dieses Tages gehörte auch

b) ein feierlicher Nachtgottesdienst, die so berühmte Ostervigilie. Schon die ältesten Schriftsteller erwähnen derselben, ja, man hätte Ursache die Feier dieser Vigilie für älter als den Sonntag und sämmtliche Feste zu halten. Aus den Berichten des Lactantius und Hieronymus ist zu ersehen, daß man in dieser Nacht die Zukunft des Herrn zum Weltgerichte erwartete, und sich daher durch Fasten, Beten und Singen und andere geistliche Uebungen zum würdigen Empfange des Herrn vorbereiten wolle. Im Zeitalter Constantins und Theodosius des Großen wurde der Pomp derselben außerordentlich vermehrt. Eusebius (de vita Const. M. l. IV. c. 22. vergl. c. 57.) beschreibt die Pracht der Erleuchtung, wodurch Constantin diese mystische Nachtfeier heller als am Tage zu machen suchte. Auch Gregor von Nazianz (orat. 42. p. 676) schildert die öffentliche Erleuchtung der Stadt (die *λαμπροφωρία καὶ φωταγωγία*) als ein öffentliches Volksfest, Gregor. Nyssen. (orat. 4. p. 867), redet von einem Fackelscheine, welcher den Glanz der Wolken- und Feuersäule übertrifft. Dasselbe bestätigt auch Sokrates (h. e. l. VII. c. 5.), woraus zugleich erhellt, daß auch die häretischen Parteien hiermit übereinstimmten. Ein Grund, warum man am Ende des 4. Jahrhunderts in Constantinopel den Glanz dieser Ostervigilie zu erhalten und zu vermehren suchte, liegt in einem gewissen Wetteifer mit den Arianern, welche durch die glänzende Art, wie sie ihre nächtlichen Gottesverehrungen hielten, vorzüglich durch ihre schönen Hymnen allgemeinen Beifall einernteten (s. den Artikel Vigilie). Früh aber müssen sich schon Mißbräuche dabei eingeschlichen haben, wie aus Tertullian ad uxorem l. II. c. 4. erhellt. Schon im Anfange des 4. Jahrhunderts verbot das Conc. Eliberitan. can. 35. (a. 305) den Weibern die Theilnahme an allen Vigilien. Vigilantius griff überhaupt die religiösen Abend- und Nachtfeierlichkeiten aus dem Grunde an, weil sie der Sittlichkeit der Jugend und des weiblichen Geschlechts nachtheilig wären, fand aber an Hieronymus (adv. Vigilantium) einen eifrigen Gegner. — Inzwischen wurden die Klagen über die Mißbräuche der Vigilien immer lauter. Außer Zweifel ist daher ein Verbot derselben auf dem Concil. Antissidorense can. 3. (a. 578). Wenigstens galt dieß von Gallien, wo auch die Mißbräuche am ärgsten gewesen zu seyn scheinen. Ob nicht aber in Ansehung der Paschalvigilie, wie schon Vigilantius wollte, eine Ausnahme gemacht wurde, wäre noch die Frage. In der griechisch-orientalischen Kirche ist diese Ostervigilie immer in großem Ansehen geblieben. Vergl. G. Henr. Götze vigiliae paschales veterum Christian. Lips. 1684. 4. — Krause diatribe de pervigilio paschalis *ἀναστασίμου*. Lips. 1713. — Vertraugott Klepperbein

Siles. Ritus vigiliar. sacer et profan. Viteb. 1785. 4. §. XIII. — Wernsdorf. de Constantini M. religione paschali ab Euseb. de vita Const. M. l. IV. c. 22. hat diese ganze Stelle abdrucken lassen und dieselbe historisch und philologisch erläutert. Was nun die eigenthümlichen liturgischen Gebräuche am großen Sabbath betrifft, so gehören sie anfänglich wohl meistentheils der Ostervigilie an und nur allmählig, als die Vigilien aufhörten, verlegte man sie auf gewisse Stunden des Tages. Wir wollen ihrer daher auch als einzelne Bestandtheile der Liturgie in der ältern Ostervigilie gedenken. Es gehört dahin

a) das feierliche Anzünden des cereus paschalis. Man versteht darunter eine Wachskerze von bedeutender Größe in Gestalt einer Säule, welche in der Ostervigilie öffentlich in der Kirche angezündet zu werden pflegte, um Jesu Auferstehung und die damit verbundene Osterfreude anzudeuten. Vergebens bemühen sich mehrere Schriftsteller aus der römischen Kirche diese Sitte schon aus den Tagen des beginnenden Christenthums abzuleiten, z. B. Gretser de festis c. 25. Ueberhaupt fehlt es an Zeugnissen alter Schriftsteller darüber, wann diese Sitte zuerst aufgekommen ist. Vielleicht ist sie ein Ueberbleibsel von der Kerzenpracht, die Constantin bei der Ostervigilie einführte; auch konnte das Bedürfniß bei nächtlich liturgischen Verrichtungen das Kerzenlicht nöthig machen, z. B. bei der Taufe. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus wissen noch nichts davon und selbst ein Schriftsteller aus der römischen Kirche Grancolasius Comment. histor. in Breviar. Rom. l. 2. c. 66. gesteht, daß vor Ennodius, Bischof zu Ticinum im 6. Jahrhundert selten eine Spur davon angetroffen werde. Viel zur allmähligen Ausbildung dieser Sitte konnten zwei Umstände beitragen; einmal der heidnische Gebrauch, nach welchem im Monate März, wo sich das Jahr anfing, im Tempel der Göttin Vesta ein neues Feuer angezündet wurde, wie Macrobius sagt (Saturnal. l. 1. c. 12. p. 242 edit. Gronov.) quasi denuo incipiente cura, servandi novati ignis; theils konnte auch das von den Griechen so gepriesene Wunder, nach welchem am großen Sabbathe Licht vom Himmel in das heilige Grab falle, auf den cereus paschalis einigen Einfluß haben. Wenigstens fehlt es nicht an Schriftstellern aus der römischen Kirche, welche das Anzünden der Paschalkerze als eine entschädigende Feierlichkeit für das griechische Lichtwunder am heiligen Grabe betrachten. Dahin gehört Caj. Mar. Meratus in notis ad Gavanti thesaur. sacr. rit. p. 1142. Daraus läßt sich auch das mit der Zeit allmählig angewachsene Gepränge bei der Einweihung der Osterkerze erklären, wie es zum Theil noch jetzt in der römischen Kirche angetroffen wird. Von dem abergläubischen Gebrauche des Agnus dei, welches man auch aus dem Wachse der Paschalkerze verfertigte, wird an einem andern Orte die Rede seyn. Vergl. E. F. Wernsdorfii commentatio de cereo paschali. Viteb. 1777, welche Abhandlung auch hier benutzt worden ist. — Zu den liturgischen Verrichtungen während der Ostervigilie gehörte auch

b) besonders in der griechischen Kirche die Taufe der Katechumenen. Aus einem tragischen Vorfalle zu Antiochien, worüber Chrysostom. epist. 1. ad Innocent. und Palladius vita Jo. Chrysost. c. 9. ausführlich berichten, ergiebt sich, wie allge-

mein diese Sitte zu Ende des 4. Jahrhunderts gewesen seyn müsse. Denn in jener Vigilie, deren Andacht auf eine barbarische Art gestört wurde, erhielten dennoch 3000 Personen die Taufe. Dieß ist aber keineswegs von der Kindertaufe zu verstehen, weil diese in jener Periode noch äußerst selten war. Man pflegte vielmehr aus herrschend gewordenen abergläubischen Vorstellungen die Taufe so lange wie möglich zu verschieben, so daß viele, besonders in gefährlichen Krankheiten, die Nothtaufe erhielten. Gregor. Nyssen. hielt für nöthig dagegen zu schreiben. Man vergl. dessen tractatus in eos, qui baptisma differunt. Von der in der Ostervigilie üblichen Consecration des Taufwassers wird schicklicher beim Artikel von der Taufe die Rede seyn. — Zu den liturgischen Verrichtungen in der Ostervigilie gehören

c) **die besondern vorgeschriebenen lectiones oder prophetiae.** Schon beim Chrysostomus und Gregorius von Nyssa (Orat. 2. Opp. p. 832 vergl. p. 865—66) kommen dergleichen Lectionen vor, und auch der Name *προφητία* wird von ihnen gebraucht, obgleich nach Gregor. Nyssen. zuweilen blos die Auferstehungsgeschichte vorgelesen wird. In der römischen Kirche heißen sie prophetiae s. lectiones sine titulo. Dieß erklärt Durandus l. l. c. 81. so: Carent titulo, quia Christ. caput nostrum nondum redditum est nobis. Leguntur quoque sine tono, quoniam in eis insipientes et Catechumeni simplices instruuntur. Diese Lection wurde unmittelbar vor der Taufe oder vor der Consecration des Taufwassers gehalten. Die Zahl derselben war nicht in allen Gegenden gleich; bald waren ihrer 4, bald 12, bald 14, bald aber auch 24 gewöhnlich. Augusti in seinen Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 2. Bd. p. 211 hat 12 dieser Lectionen aus dem A. T. angeführt, und über die Zweckmäßigkeit der Auswahl und der allegorischen Deutung derselben bis p. 214 mehreres treffend bemerkt.

26.

Schreibekunst
im christlich-kirchlichen Leben.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Geübt und ausgebildet wird die Schreibekunst in Angelegenheiten der Kirche A) als Tachygraphie, B) als Kalligraphie, C) als Steganographie und D) als Epigraphik.

Literatur. Allgemeinere Werke. Hm. Hugonis de prima scribendi origine et universa rei litterariae antiquitate liber (Antw. 1617), cui notas, opusc. de scribis etc. adjecit Chr. H. Trotz. Utr. 1738. 8. — Bls. F. Saltzmann de scriptionis antiquae varietate. Lips. 1667—70. 5 Partt. 4. — Pt. Holm de scriptura s. scriptione. In Crenii Analect. philol. (Amst. 1699. 8.) p. 387—483. — J. Mabillon de variis scripturarum generibus ist das 11. Cap. des 1. Buchs seines diplomat. Werkes, steht auch in D. E. Baringii Clavis diplomatica. p. 57 seqq. — A. Calmet diss. sur la matière et sur la forme des livres anciens, et sur les diverses manières d'écrire, in sein. Comment. littér. sur la Bible. (Paris 1724. Fol.) Tom. I. P. I. p. XL seqq. — J. N. Funccii comm. de scriptura veterum. Rintel. 1743. 8. Andere Schriften s. in Ersch Literat. der Gesch. p. 62 f. Ueber griech. Paläographie insbesondere sind die wichtigsten Werke die bekannten von B. de Montfaucon (Paris 1708. Fol.), G. Placentini (Rom. 1735. 4.) und S. Havercamp (Lugd. Bat. 1736. 8.). Andere minder wichtige Schriften übergehen wir.

Tachygraphie. U. F. Kopp Tachygraphia veterum exposita et illustrata. Vol. I. II. (a. u. d. T. Palaeogr. crit.). Mannh. 1817. 4. — Bingh. l. l. Vol. II. p. 75. §. 5. hat Einiges hierher Gehörige. Dieß ist auch der Fall in der anderwärts schon angeführten dissert. de Notariis ecclesiae tum orientalis, tum occidentalis. Helmst. 1715. Noch mehr in Zornii dissert. de notarior. primae ecclesiae in consignandis martyrum actis fide spectata in Miscellan. Lips. Nov. Tom. VII. P. III. Allgem. Schriften von J. Tritheim, Th. Schelton u. a.

Kalligraphie. Ueber Bücher-Handschriften überhaupt von Aug. Fr. Pfeiffer. Erlangen bei Palm. 1810. 8. — Versuch einer Geschichte der Schreibekunst v. Weber. Göttingen 1807. p. 226 ff. Hierher gehören auch die biblischen Einleitungsschriften, in wiefern sie sich auf die Diplomatik oder Urkundenlehre des A. und N. T. beziehen. Dan. Eberh. Baring Clavis diplomatica. Hannov. 1737. 4. und die übrigen diplomatischen Werke von Gatterer, Mannert u. a., deren Titel bei Ersch a. a. O. p. 216 ff. zu finden.

Steganographie. Gust. Seleni Cryptomenystices et Cryptographiae LL. IX. Luneb. 1624. Fol. — Heidel Steganographia Jo. Trithemii vindicata, reserata et illustrata. Norimb. 1721. 4. — Sam. Porta de occultis literar. notis 1593. — L. H. Hiller Mysterium artis stenographicae. Ulm 1682. 8. — L. Fr. Engelbrecht de arte decifratoria, ejus origine, fatis et cultoribus etc. Helmst. 1747. 4. And. Schriften von J. Tritheim, J. P. Bonnet, Csp. Schott, J. Cp. Wagenseil, J. B. Friederici, Comiers, D. A. Conradi u. a.

Epigraphik. Eine vollständige Sammlung der christlichen Inschriften fehlt noch. Viele stehen zerstreut in den allgemeinen Inschriftensammlungen von J. Gruter u. a., deren Titel wir hier nicht verzeichnen können. Neuerdings hat Cajetan Marianus sich bemüht, die christlichen Inschriften vollständig zu sammeln. Leider aber ist sein Werk noch nicht gedruckt, jedoch hat Ang. Mai aus dem in der vatikanischen Bibliothek niedergelegten, aus vier Folianten bestehenden Manuscripte, in seiner Nova Collectio Scriptorum Veterum Tom. V. p. 1 seqq. uns acht Capitel als Probe daraus mitgetheilt. Ueber andere handschriftliche Sammlungen vergl. Mai a. a. O. in der Vorrede.

I) Einleitende Bemerkungen. — Die Schreibekunst ist zwar kein Erzeugniß des Christenthums, sondern die christliche Kirche empfing dieselbe bereits in großer Vervollkommnung, als ein Erbe aus dem gebildeten Alterthume Griechenlands und Roms. Es würde zu weit führen, über den Ursprung, die allmählige Ausbildung und Vervollkommnung der Schreibekunst bei Griechen und Römern sich hier zu verbreiten. Nur so viel können wir als bestimmt festsetzen, daß früher schon, als die christliche Kirche noch eine kämpfende war, und auch später, wo die sacra publica begannen, die Schreibekunst im Römerreiche schon im hohen Grade ausgebildet war, man mag nun das Lateinische oder Griechische berücksichtigen. Daß das christlich-kirchliche Leben die Schreibekunst nicht nur nicht beeinträchtigte, sondern sogar in mehr als einer Beziehung selbst erweiterte, läßt sich schon daraus abnehmen, daß die christliche Religion auf heilige Schrift gegründet ist, und daß die Auslegung derselben von jeher als die Hauptwissenschaft betrachtet wurde, theils, daß die Christen vom 3. und 4. Jahrhundert an die treuesten Pfleger der Wissenschaft und Literatur waren. Aus diesem Gesichtspuncte erscheinen auch die Klöster als heilsame Institute der Literatur, welche den Namen φροντηστήρια recht eigentlich verdienen. Vorzüglich haben die Klöster im Abendlande, wo den Mönchen das im Oriente so verderbliche Vagiren nicht gestattet

war und vor allen Dingen die Institute nach der Regel des heiligen Benedict sich hier große Verdienste erworben.

Ohne uns nun hier auf das Technische weitläuftig einzulassen, **worauf, womit** und **wie** man schrieb, bemerken wir nur, daß man in frühern Zeiten sich mehr der größern oder Uncialbuchstaben bediente, und die kleinern oder Cursivbuchstaben, sind erst die gewöhnlichen Charactere neuerer Zeit. Allerdings mochte bei dieser letztern Schrift mehr Schreibfertigkeit Statt finden können, als bei jener. Aber man kann doch nicht geradezu der Cursivschrift den Vorzug vor den Uncialbuchstaben geben, und wenn auch diese bei den Römern die gewöhnliche ist, so war doch auch jene nicht ungewöhnlich, wie dieß die Ausgrabungen in den untergegangenen Herculanum und Pompeji beweisen, wo man viele schriftliche Ueberreste mit Cursivschrift geschrieben antrifft. Uebrigens blieb die lateinische Schreibweise lange vorherrschend im Abendlande, sowohl in kirchlichen Angelegenheiten, als auch in Geschäften und öffentlichen Verhandlungen, theils weil Deutschlands Lehrer, die aus England und Irland kamen, in dieser Sprache schrieben, theils weil die deutsche Sprache noch zu roh und arm war. Erst unter Carl dem Großen wurde sie besonders durch Ottfried gebildet; im 9. Jahrhundert fing man an sie zu schreiben, jedoch blos mit lateinischen Buchstaben. Ueberhaupt wurden öffentliche Schriften, z. B. Gesetze, Friedensschlüsse und Verträge nicht nur mit lateinischer Schrift, sondern auch in lateinischer Sprache abgefaßt, weil die Geistlichen, die allein der lateinischen Sprache mächtig waren, sich durch den Gebrauch derselben in dem Alleinbesitz der wichtigsten Staatsämter zu erhalten suchten. Die Zeit, in der zuerst die deutsche Schrift gewöhnlich geworden, setzt man gemeiniglich ins 13. Jahrhundert unter die Regierung Kaiser Friedrichs II. Andere nehmen diesen Zeitpunct später an. Die Ausbildung der deutschen Schrift wurde wohl am meisten durch die Buchdruckerkunst befördert. Forscht man nun, wie die Schreibekunst im christlich-kirchlichen Leben von den frühesten Zeiten an bis auf die Erfindung der Buchdruckerkunst gebraucht wurde, so ergiebt sich, daß man sich ihrer bediente A) als **Tachygraphie**, B) als **Kalligraphie**, C) als **Steganographie** und D) als **Epigraphik**.

A) **Tachygraphie**. Die Geschwindschreibekunst im christlich-kirchlichen Leben wurde am frühesten mit geübt. Bingham hat darüber Manches Vol. II. p. 15. §. 5. de notariis überschrieben, zusammen gestellt. Daraus ergiebt sich, daß man sich solcher Geschwindschreiber schon früh unter dem Namen der notariorum (vergl. d. Handb. 2. Bd. p. 432 f.) bediente,

a) **um bei den Verhören der Märtyrer und bei der gerichtlichen Procedur gegen dieselben schnell Alles schriftlich aufzufassen, was sie gesagt und geäußert hatten, und solche Nachrichten im Kirchenarchive aufzubewahren.** (Vergl. die Art. Märtyrer und Märtyrerfeste.) Daß man unter diesen Notarien Geschwindschreiber in solcher Beziehung verstanden habe, ergiebt sich auch aus dem Umstande, daß sie identisch mit ταχυγράφοι gebraucht werden. Eine andere Bestimmung dieser Tachygraphen war

b) **Reden und wichtige Verhandlungen auf den**

Concilien, und besonders Disputationen über dogmatische Gegenstände zwischen Rechtgläubigen und Häretikern schnell schriftlich aufzufassen. Euseb. h. e. l. VII. c. 19. erzählt dieß von der Disputation eines gewissen Malchion mit dem Paulus von Samosata auf der Antiochenischen Synode a. 270. Hier heißt es nach der lateinischen Uebersetzung: Hic (Malchion) adversus Paulum suscepta disputatione excipientibus cuncta notariis (quae quidem disputatio etiamnum exstat) occultos hominis sensus fraudesque detegere solus omnium valuit. Ein ähnliches Beispiel führt auch Socrates Hist. eccl. l. II. c. XX. von dem Basilius Ancyran. und dem Photius an. — Noch öfterer endlich geschieht der Tachygraphie im kirchlichen Leben Erwähnung

c) **bei dem Anhören der Reden und Homilien berühmter Kirchenlehrer.** Geschwindschreiber waren es, die sie nachschrieben, sie in mehrern Exemplaren verbreiteten und eine Art Gewerbe daraus machten, indem reiche Privatpersonen sie kauften; für diese Gewohnheit lassen sich viele Stellen aus der Blüthezeit der geistlichen Beredtsamkeit sowohl im Morgen= wie im Abendlande beibringen. Wir führen hier nur eine an zum Beweise, daß nämlich die Homilien berühmter Redner, wie des Chrysostomus u. a., theils durch Bekanntmachung von ihrer Seite, theils durch Geschwindschreiber aufgefaßt und so selbst für die Folgezeit erhalten wurden. Es findet sich diese Stelle beim Socrat. h. e. l. VI. c. 5., wo es nach der lateinischen Uebersetzung heißt: Quales porro fuerint ejus (sc. Chrysostomi) conciones, seu quae ab ipso editae, seu quae ex ore dicentis a notariis exceptae sint, quae illustres et ad auditor. animos alliciendos accommodatae, quid nunc attinet dicere? Besondere Fälle von Anwendung der Tachygraphie findet man erzählt in Euseb. hist. e. l. VI. c. 23., c. 36., lib. VII. c. 29. — Als noch wichtiger im christlich=kirchlichen Leben tritt hervor

B) **die Kalligraphie.** Wir können sie im weitern und engern Sinne nehmen, nämlich von der genauen, mühsamen schriftlichen Aufzeichnungskunst gewisser Bücher zum kirchlichen Gebrauche, und zwar in der Art, wie sie im Griechen= und Römerthume schon bekannt und vorhanden war. Daß diese Gattung der Schreibekunst im Dienste der Kirche vielseitig gebraucht werden mußte, ergiebt sich schon aus dem Umstande, daß die christliche Religion auf einen schriftlichen Codex gegründet ist. Wir wissen nämlich, daß schon im ersten Jahrhundert unter den Christen Schriftwerke, wie die Evangelien und die apostolischen Briefe in den einzelnen christlichen, wenn auch noch kleinen, Gemeinden circulirten, daß diese im hohen Ansehen standen und früher unter dem Namen *Εὐαγγέλιον* und *Ἀπόστολος* gesammelt, später in die Form gebracht wurden, die der N. T. Canon noch hat. Erwägt man nun, wie diese N. T. Bücher in die gangbarsten Sprachen jener Zeit schon frühzeitig übersetzt wurden, wie man bald anfing die Evangelien und die apostolischen Briefe zu Vorlesungen in den kirchlichen Versammlungen zu gebrauchen, wie nach und nach Codices des N. T. für einzelne christliche Kirchen, so wie Lectionarien (s. den Artikel Gebrauch der heiligen Schrift im christlich=kirchlichen Leben) nothwendig wurden, wie schriftliche Liturgien und liturgische Bücher

gebräuchlich wurden; so kann man schon aus diesen und ähnlichen Erscheinungen den häufigen Gebrauch der Schreibekunst für kirchliche Zwecke ermessen. Daß nun das kirchliche Schreibwesen anfangs ganz dem durch Griechen und Römer eingeführten Typus folgte, ist nicht nur wahrscheinlich, sondern durch Vergleichung mit ältern Schriftwerken aus der Profanliteratur erwiesen. Die ältesten Ueberreste der christlichen Schreibekunst findet man in Ueberschriften, Gemmen, Vasen, Münzen und dergleichen, und wenn auch die ältern Handschriften nicht über das 7. Jahrhundert hinausgehen, so kann man doch aus der spätern Nachahmung auf die frühere Beschaffenheit zurückschließen. Auch liefert die Profanliteratur Codices aus früherer Zeit, die eine Vergleichung zulassen. Im Vatican sind z. B. zwei Handschriften des Virgil und Terenz, welche nicht nur für die Kritik, sondern auch für die Kunstgeschichte, das Schreibwesen betreffend, für vorzüglich wichtig gehalten werden. Da eine ausführliche Abhandlung über die Beschaffenheit der N. T. Handschriften, Abbreviaturen, Majuskeln und Minuskeln, Initialen und Finalen, Randverzierungen, Rasuren u. s. w. in die N. T. Isagogik gehört, so verweisen wir auf diese Schriften zurück, und namentlich auf Hug's Einleitung ins N. T. — Nur etwas wollen wir hier noch von der Schreibmalerei der Mönche im Mittelalter erinnern, die wir mit dem Namen Kalligraphie im engern Sinne bezeichneten. An die Stelle nämlich der früher üblichen Kalligraphen, die rein und sauber schrieben, traten in der Folge die Mönche, vorzüglich in der Regel des heiligen Benedict. Bei ihnen war das Schreibwesen schon in ein gewisses System gebracht; denn nach Trithemius hatten sie die Vorschrift: **Unus corrigat, quod alius scripsit, alius rubro perornet, quod ille emendavit, hic notis distinguat, alius schematibus conglutinet ille, aut liget codicem asseribus; tu aptabis asseres, iste corium, laminas iste praeparet ad ornatum: scindat alius pergamentum, alius purget, tertius lineando scriptoribus aptet, alius encaustum, alius pennas ministret.** — Außer der schwarzen Tinte bediente man sich auch der bunten Tinten. Am häufigsten kommt die rothe Tinte in Handschriften vor. Bisweilen sind ganze Seiten, auch öfters einzelne Stellen, vorzüglich aber der Inhalt der Sectionen, am allerhäufigsten die Anfangsbuchstaben, damit geschrieben. Man verfertigte sie aus **Mennige** (minium), oder **Zinnober** (Cinabaris), oder auch aus dem Safte der **Scharlachbeere** (Coccus), seltener wohl aus **Purpur**. Daher ist auch das Rothe der Handschriften sehr verschieden. Zuweilen findet man die rothe Schrift in einer Schönheit, welche in neuerer Zeit nicht wieder erreicht worden ist, so daß ihre Composition für uns verloren gegangen zu seyn scheint. Gewöhnlich wird in Handschriften nur die erste Zeile der Bücher oder der Anfangsbuchstabe, dann die Zahl der Capitel und, wie im Codex der Pandecten, des Decrets oder der Decretalen, oder bei Isidors Etymologie u. a. die sogenannten Rubriken roth geschrieben. Die Rubriken erhielten eben daher den Namen, so wie rubrum den Titel oder Inhalt bezeichnet. Der, welcher das Rothe schrieb, war von dem Abschreiber des Textes unterschieden und hieß rubricator. Nur bemerkte ihm meistens der Erste ganz unmerklich den Buchstaben, den er roth schreiben oder malen sollte, welches noch öfters bei den

ersten Drucken gefunden wird. Es scheinen die gemachten Abschriften, ehe sie dem Rubricator übergeben wurden, dem Abte vorgelegt worden zu seyn, daher manche Handschriften einen Befehl, den Codex nun zu rubriciren, enthalten. Uebrigens zeugt das bekannte ovidische Verschen: **nec titulus minio, nec cedro charta notetur**, vom Alter dieser rothen Tinte. Bei den **tabulis ceratis** bediente man sich an deren Stelle des rothen Wachses.

Auch mit Gold und Silber schrieb man, oder belegte die Buchstaben damit. Die verschiedene Art, diese Metalle anzuwenden, beschreibt Montfaucon **Palaeogr. Graec. p. 4—7.** (**Burkh. Gotth. Struve in Actis literariis. Fasc. I. p. 10** rechnet es unter die verlornen Künste.) Entweder trug man die Goldplättchen mit Gummi, Hausenblase, Eiweiß auf die vorher grundirten Buchstaben auf, oder man bediente sich eines Pinsels zur vorher chemisch zubereiteten Goldfarbe. Das aufgetragene Goldplättchen wurde ordentlich geglättet. Möglich, daß es auch mit einem heißen Eisen überfahren wurde. Man bemerkt drei verschiedene Arten in Handschriften und später auch in Büchern. Die erste und älteste läßt nichts anderes schließen, als daß das Goldplättchen auf das Genaueste mit dem Pergamente vereinigt und dann geglättet worden ist. Dieß ist z. B. im **Cod. membr. Nr. 4.** der Fall. Nur bei den größern Initialbuchstaben scheint vorher Farbe gebraucht worden zu seyn. — Die zweite Art ist eine Goldtinte oder flüssige Goldfarbe. Diese wird nicht leicht geglättet, daher sie auch nicht so schön in die Augen fällt. — Endlich die dritte Art, eine dichtere Goldfarbe, die immer etwas erhöht in die Augen fällt, aber sehr schön und glänzend, gar nicht hörnicht, wie das gewöhnliche Malergold ist. Vergl. **Cod. Erlang. Nr. 1. in 8vo.** Verschiedene Arten Goldtinten besonders der Alten s. in der Martius=Rosenthal=Wiglebschen Magie Thl. 5. p. 363, Thl. 9. p. 299 und Thl. 11. p. 286.

Durchaus mit Gold geschriebene Handschriften gehören unter die größten Seltenheiten. Meistens sind es nur kirchliche Bücher, an welche gutmüthige Frömmelei oder Wohlhabenheit diese Pracht verschwendete. Die kaiserliche Bibliothek in Wien besitzt einen goldenen lateinischen Evangeliencodex mit blauer Einfassung und zwei griechische auf Violetpergament mit Silber. S. **Lambecii Comment. de Biblioth. Vind. I. 3. p. 15.** Das Stift St. Emmeran in Regensburg hat das Evangelium Johannis in Gold. Der **Codex argenteus** des Ulphilas ist bekannt. In Zürich auf der Rathsbibliothek ist ein silberner Psalter auf violettem Pergamente. Der gallicanische Psalter, wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert, ist silbern mit untermischtem Golde einzelner Worte.

Weniger selten sind Handschriften, in welchen entweder nur einige Zeilen, z. B. die Anfangszeilen oder auch besondere Worte, mit Gold geschrieben sind. Zu der letztern Art gehört z. B. der **Codex Gregorii Nazianz.** in der königlichen Bibliothek zu Paris aus dem 9. Jahrhundert, worin die biblischen Sprüche mit Gold geschrieben sind. Aus Pfeiffers (Professor und Director der Universitätsbibliothek zu Erlangen) Beiträgen zur Kenntniß alter Bücher und Handschriften, Hof 1783 erstes Stück p. 4, kann man sich belehren, daß es auf der Erlanger Universitätsbibliothek einen Codex der Evangelien giebt, wo die erste Zeile eines jeden Evangelisten durchaus mit Golde geschrieben ist,

und jeder Vers und jede Periode ihren goldenen Anfangsbuchstaben hat. Goldene Buchstaben, sagt Pfeiffer in der angeführten Schrift, sind in den Erlanger Handschriften nichts Seltenes. Nur habe ich sie vorzüglich bei biblischen Handschriften, bei Kirchenvätern und Meßbüchern und andern liturgischen Schriften bemerkt. Doch fehlen sie auch bei andern nicht ganz. Unser **Codex Virgilii** *a.* 7. aus dem 13. Jahrhundert hat zwar nicht in den Buchstaben, wohl aber in der vorgesetzten Figur des Virgils Gold. In unserm Codex 297 (ein **Brev. Saec. XI.**) sind mehrere silberne Capitalbuchstaben, die aber ganz bleifarb aussehen. Das Alter einer Handschrift läßt sich nicht daraus beurtheilen; denn wir haben anderwärts einer mit Gold auf das feinste Pergament geschriebenen Thora gedacht, welche nach **Joseph. Antiq. Judaic. I. 12. c. 2.** die Juden dem ägyptischen Könige zum Geschenk brachten, und bekanntlich tadelte bereits Hieronymus die Verschwendung, welche man dabei beging. Doch scheint Gold im 10. und 11. Jahrhundert etwas seltener als im 12ten und den darauf folgenden Jahrhunderten gewesen zu seyn. Die Kunst mit Gold zu schreiben hieß *χρυσογραφία* und die Schreiber *χρυσογράφοι*. Man vergl. Martius-Rosenthal-Wieglebische Magie Thl. 11. p. 286—88. — Vor Erfindung der Buchdruckerkunst findet man vielen Fleiß in kalligraphischer Hinsicht auf die sogenannten Missalien verwendet, von denen wir Bd. 8. p. 203 ff. gehandelt haben. Auf ihren Einband, wie auf die Schrift wurde viel Kunst verwendet und namentlich in reichen Kirchen katholischer Länder, wie Italien, Spanien, Portugal, giebt es einzelne Missalien, die in der Kunstgeschichte örtliche Merkwürdigkeit haben.

C) **Steganographie — Kryptographie.** Diese läßt sich der Natur der Sache nach mehr vermuthen, als in bestimmten Thatsachen historisch nachweisen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß sie besonders zur Zeit der Arkandisciplin üblich war, nur läßt sich nicht bestimmen, ob das Geheimnißvolle in den Worten oder in besondern buchstabenähnlichen Charakteren bestanden habe. Die Meinung mehrer der darüber angeführten Schriftsteller geht dahin, daß man sich einer Art Hieroglyphenschrift bedient habe, welche nur die Eingeweihten verstanden. — Auch mochte man sich späterhin bei vielen Verhandlungen, bei Notariats- und Legationsgeschäften einer gewissen Geheimschrift bedienen, wie sie noch jetzt in der Diplomatie, d. h. bei dem mündlichen und schriftlichen Verkehre der Staaten unter einander, Statt findet. Allein da die hierher gehörigen Zeichen willkührlich und besonders verabredet waren, so gelangten sie wohl nur selten zur öffentlichen Kenntniß. — Mehr läßt sich von der Schreibekunst im christlich-kirchlichen Leben sagen, wenn wir sie als geübt und gepflegt betrachten durch die

D) **Epigraphie**, d. h. als Sitte, gewisse Gegenstände, die mit dem kirchlichen Leben in Verbindung standen, mit Inschriften historischen oder andern Inhalts zu versehen. Von dieser Sitte finden wir schon früh Spuren. Solche Inschriften fanden sich nämlich

a) **an Kirchengebäuden, an Baptisterien, an Wohnungen der Bischöfe und sie waren Nachahmungen heidnischer Sitte, nach welcher öffentliche Gebäude besondere Inschriften erhielten.** Auch im

Innern der Kirche waren sie angebracht und man wählte dazu besonders kurze und kräftige Bibelstellen, oder sie dienten auch dazu, bildliche Darstellungen in den Kirchen zu erläutern. Davon legt besonders Paulinus von Nola ein deutliches Zeugniß ab, der als einer der größten Bilderfreunde die Kirchen mit Gemälden und Sinnbildern ausschmückte, denen erklärende Unterschriften beigefügt waren. Ueber den Eingängen der neuen Basilika in die ältere, waren zur Rechten und Linken Kreuze und Tauben mit rother Mennigfarbe gemalt, nebst der Ueberschrift:

> Ardua floriferae crux cingitur orbe coronae
> Et Domini fuso tincta cruore rubet,
> Quaeque super signum resident coeleste columbae
> Simplicibus produnt regna patere Dei.

Uebrigens heißt es in der Beschreibung derselben Kirche: „**Außer „den Bildern brachte Paulinus noch eine Menge „Inschriften an, daß er selbst befürchtete, die Wän„de möchten davon ganz bedeckt werden.**“

Was nun die Sitte betrifft, biblische Stellen an Wände, Altäre, Kanzeln u. s. w. zu schreiben, so findet sie sich auch in vielen ältern lutherischen Kirchen, und oft sind sie nach ihrem Zwecke sehr glücklich gewählt. So winden sich in der Domkirche zu Bremen an dem Innern der Kanzeltreppe die Worte hinauf: Domine, labia mea aperias! Hierher gehört auch die Sitte,

b) **gewisse Weihgeschenke und Votivtafeln in den Kirchen aufzuhängen.** Dieß war Nachahmung heidnischer Sitte. Es war nämlich eine uralte Gewohnheit, verschiedene mehr oder minder kostbare Geschenke als Beweise der Dankbarkeit für geleistete Hülfe oder für empfangene Wohlthaten. So hingen in dem Tempel zu Delphi eine Menge Geschenke, welche Könige und Fürsten wegen erhaltener Orakelsprüche dargebracht hatten. Justin. XXIV. — Romulus hing die Spolien des besiegten Königs in dem Tempel des Jupiters Feretrius auf dem Capitole auf. Vitruv. VIII.

Am häufigsten wurden Tafeln mit Inschriften oder Gemälden und dergleichen sinnliche Vorstellungen an die Säulen, Wände und Pfosten der Tempel nach Erreichung eines erwünschten Zieles aufgehängt, z. B. von jungen Eheleuten, von Eltern, die Kinder erlangt hatten, von Feldherrn nach glücklich beendigtem Kampfe und selbst von Fechtern, wenn sie sich in Ruhestand begaben, wie beim Horaz. Epist. I. 1.

> Vejanius, armis
> Herculis ad postem fixis, latet abditus agro.

Dasselbe geschah auch nach überstandenen Krankheiten oder andern Gefahren, z. B. 1 Sam. 6, 4 f. a., so von Seefahrern dem Neptun.

> Me tabula sacer
> Votiva paries indicat uvida
> Suspendisse potenti
> Vestimenta maris Deo. Hor. I. Od. 5.

Diese Sitte, Gelübde mit Inschriften aufzuhängen, ging auch zu den Christen über; denn Theodor sagt, daß die gläubig Bittenden durch Weihgeschenke ἀναθήματα bezeugen, es sei ihnen Heilung zu Theil

geworden; denn einige hängen Bilder von Füßen, andere von Händen auf, die aus Gold oder aus Silber gemacht sind. Eine sehr gelehrte Schrift über diesen Gegenstand ist die von Jac. Phil. Thomassini, episcopi Aemoniensis, de Donariis ac tabulis votivis liber singular. sec. ed. Patavii 1654. — Eben so war es unter den Christen Sitte

c) **den Verstorbenen Inschriften auf Sarkophagen und andern Trauer-Denkmälern zu widmen.** Die Denkmäler auf den Grabstätten der Christen befinden sich theils an einigen Sarkophagen mit Abbildungen und Symbolen (die Wichtigkeit dieser Sarkophage für die christliche Kunstgeschichte haben wir bereits im Artikel Malerei p. 296 ff. angedeutet), theils aus Inschriften, wovon die meisten auf Stein, vorzüglich auf Marmor und Ziegelstein, oder auf Platten von Elfenbein, Blei oder Erz befindlich sind, gleich den Inschriften der frühern Griechen und Römer, denen sie auch hierin nachahmten. Oft ist auch auf der einen Seite der Platte eine heidnische und auf der andern Seite eine christliche Inschrift. Dieß mag geschehen seyn, weil man sich in frühern Zeiten noch scheute, das Christenthum öffentlich zu bekennen, und befürchtete, in Zeiten der Verfolgung möge das Grab zerstört werden, daher war die heidnische nach außen und die christliche nach innen gekehrt. In der Folge nahm man oft dergleichen Platten oder Steine aus Bequemlichkeit, um nicht erst andere bearbeiten zu müssen. Die Denkmäler und Inschriften sind in Hinsicht der Ausführung und Rechtschreibung gemeiniglich sehr vernachlässigt, welches anzeigt, daß sie von ganz gemeinen Künstlern mögen verfertigt worden seyn. Auch griechische Buchstaben sind zuweilen unter die lateinischen gemischt, oder lateinische mit griechischen Zeichen, z. B.

BAλεNTİNO BεNε MERεNTİ IN PACC.

soll heißen: Valentino bene merenti in pace.

Wie schwer es hält, alte eingewurzelte Begriffe und Gewohnheiten zu verdrängen, sieht man ebenfalls aus den Inschriften; denn ein nicht geringer Theil derselben beginnt mit den Anfangsbuchstaben D. M. Diis Manibus, oder *Θ. K. Θεοῖς καταχθονίοις*, den unterirdischen Göttern. Einige befangene Ausleger haben zwar diese Anfangsbuchstaben anders deuten wollen, um die ersten Christen nicht als Verehrer der Manen erscheinen zu lassen; doch mehrere Inschriften, welche die Wörter ganz ausgeschrieben an der Spitze haben und dabei die christlichen Zeichen führen, beweisen offenbar, daß keine andere Deutung Statt finden könne. Außerdem aber, daß wirklich noch viele Christen die alten Begriffe von den abgeschiedenen Seelen hegten, wie man aus einem Beschlusse der Synode zu Elvira sehen kann, welcher untersagt, Lichter auf den Grabstätten anzuzünden, damit die Geister der Frommen nicht beunruhigt würden; so mögen die Bildhauer und andere Arbeiter, welche die Inschriften verfertigten, aus hergebrachter Gewohnheit diese Buchstaben oft ohne ausdrückliches Verlangen des Bestellers gesetzt haben. Eben so findet man aus alter Gewohnheit auf mehrern christlichen Inschriften das Todesjahr durch das Consulat angegeben. — Auch an lächerlichen Darstellungen fehlt es nicht, so steht unter der Inschrift

PORCELLA HIC DORMIT IN P. VIXIT ANN. III. M. D. XIII.

das Bild eines Schweines. Ueber der Inschrift

ONAGER QUI VIXIT ANNIS XXXVI VIXIT CUM COZUGE ANNOS III COZUX FECIT BENE MERENTI.

sieht man das Bild eines Esels.

Selbst Darstellungen von Nymphen, Genien, Centauren, des Orpheus, der Pallas, des Herkules, des Apollo nebst andern heidnischen Symbolen kommen auf christlichen Denkmälern hier und da vor.

Uebrigens wird auch hier der Sachverständige es nicht tadeln, wenn wir uns mit diesen wenigen Bemerkungen über christlich-kirchliche Inschriften begnügen und sie nur in der Absicht anführen, um die Schreibweise der frühern christlichen Zeit damit zu bezeichnen. Die Zahl der aufgefundenen christlichen Inschriften ist so groß, daß sie bereits dicke Bände bilden und die Gründe sich mit ihnen zu beschäftigen, berühren mehr andere Disciplinen, als die christlich-kirchliche Alterthumskunde. Dieß gilt auch von der kirchlichen Numismatik oder den Münzen, die dem christlichen Alterthume angehören und Inschriften und Bildnisse enthalten, welche sich auf kirchliche Gegenstände beziehen. Sie haben hier nur in der Hinsicht Wichtigkeit, um sich von der Beschaffenheit der ausgeprägten Schrift zu unterrichten, die dann, mit andern Schriftwerken aus demselben Zeitalter verglichen, über eigenthümliche Sitten, Chronologie und dergleichen vielfältig belehren.

Sculptur oder **Bildhauerkunst.** S. das Nöthige darüber in dem Artikel Malerei 3. Bd. p. 282 ff.

27.

Simon und Judas;

Gedächtnißfeier derselben am 28. October.

I. Nachrichten von diesen beiden Aposteln nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Ursachen der Zusammenstellung beider Apostel und Ursprung ihrer Gedächtnißfeier. III. Wie dieser Tag noch jetzt gefeiert werde.

Literatur. Cave antiquitates apostolicae. — Andreas Wilkii Fest. Apost. p. 518. — Hospinianus l. l. p. 141. — Joach. Hildebrandi libellus de diebus festis p. 111. — Schmidii historia festor. et dominicar. p. 180. — Stark's Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts. 2 Thl. Simon p. 193 ff., Judas p. 179 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten 3 Thl. p. 206 ff.

1) Nachrichten von diesen beiden Aposteln nach dem N. T. und nach der Tradition.

A) Simon, der elfte unter den Aposteln des Herrn, war ein Bruder des Jacobus und Judas, ein Sohn des Alphäus und also gleichfalls ein naher Anverwandter Jesu, Mt. 10, 4. Mrc. 3, 18. Act. 1, 13. Er führt den Beinamen *Κανανίτης*, welchen einige von seinem Geburtsorte Cana in Galiläa ableiten wollen. Vid. Wolf in Curis und Koecher in Analectis ad h. l. Dann müßte es aber im Griechischen vielmehr heißen *Κανίτης* und *Καναῖος*, vergl. Reland. Palaest. p. 978. Andere leiten darum diesen Beinamen von dem hebräischen קנא (eifern) ab, welches Wort mit der Endung versehen, dem *ζηλώτης* entsprechen würde, welcher Beiname Act. 1, 13. dem Simon ertheilt wird. Dieser Zusatz würde sich dann auf die vorige Lebensart des Simon beziehen und ungefähr dasselbe sagen, was der Ausdruck *Ματθαῖος ὁ τελώνης* andeutet, Matthäus, der zuvor Zollbeamter gewesen war. Die Zeloten, zu welchen diesemnach auch Simon gehört hatte, machten eine jüdische Secte aus, welche als vorzügliche Eiferer für das mosaische Gesetz wollten angesehen seyn, und welche aus eigener Macht als Privatleute Verbrecher züchtigten, auch wohl tödteten. Oefters gingen sie zu weit und ließen Privathaß mit ins Spiel kommen. Veranlassung zu dieser Secte gab Pinehas 4 B. Mos. 25, 7 f., welchen sich auch die ersten Zeloten zum Muster nahmen. — Wie sparsam auch die Nachrichten über diesen Apostel im

N. T. sind, so weiß desto mehr von ihm die spätere Tradition, besonders bei Nicephor. H. E. l. VIII. c. 30. Wie unwahrscheinlich aber diese Nachrichten an sich und wie wenig übereinstimmend sie seien, wird sich aus dem Folgenden ergeben. So soll Simon unter andern auch der Bräutigam gewesen seyn, auf dessen Hochzeit Jesus das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein verrichtete. Die Kirchenscribenten lassen auch diesen Apostel weite Reisen thun. So soll er nach Aegypten, Cyrene, Lybien, Afrika und Mauritanien gereist seyn, und endlich in Britannien lange Zeit auch das Evangelium gepredigt haben. S. Niceph. H. E. l. 2. c. 10. Andere nehmen an, Simon sei nur von Gaza bis nach Aegypten gereist. S. Dorotheus de duodecim apostolis. Noch andere geben ihm den bischöflichen Stuhl von Jerusalem und lassen ihn daselbst ruhig sterben. S. Hippolyt, vergl. mit Tillemonts Mémoires eccles. I. part. 3. p. 1178, welches wahrscheinlich daher kommt, daß man ihn mit einem andern Simon verwechselt, welcher der Nachfolger des Jacobus war. Das römische Breviarium, s. Breviar. Roman. p. 998 edit. Venet. 1736 vergl. mit dem Pseudo-Abdias im Leben der Apostel, läßt diesen Apostel, nachdem er in Aegypten das Evangelium gepredigt hatte, nach Persien reisen, wo er seinen Bruder Judas Thaddäus antrifft, und beide, nachdem sie eifrig das Bekehrungsgeschäft getrieben hatten, den Märtyrertod leiden. — Nicht minder widersprechend und unzuverlässig sind auch die Nachrichten über den Tod dieses Apostels. Auch er muß, um die apostolische Würde zu behaupten, Märtyrer seyn; aber die Erzählung von der Art seines Märtyrertodes ist höchst verschieden. Diejenigen, welche dem Simon die bischöfliche Würde in Jerusalem zusprechen, wollen, daß er bei der Zerstörung dieser alten Hauptstadt, mit den übrigen Christen nach Pella geflüchtet sei und dort auf Anstiften der Juden durch den römischen Statthalter den Kreuzestod gelitten habe und zwar im 116. Jahre Christi und im 120. Jahre seines Alters. Einige verlegen diesen Kreuzestod auch nach Britannien, Andere nach Sunir in Persien. S. Fortunat. Pictav. Carm. 8, 4. — Von schriftlichen Denkmälern dieses Apostels weiß die Tradition nichts, was in der That unter die seltenen Ausnahmen zu rechnen ist. Im Allgemeinen vergl. über diesen Apostel Winer's bibl. Reallex. 2. Aufl. II. p. 541, womit zu vergl. I. p. 663 f.

B) Judas, mit dem Zunamen *Λεβϐαῖος* (d. i. wohl לַבַּי von לֵב Herz, Muth, nicht von einem Städtchen Lebba Plin. 5, 19., denn in dieser Stelle haben die Ausgaben ohne Variante Jebba, und *Θαδδαῖος* (d. i. = תַּדַּי von תַּד Brust, einer der 12 Apostel, Mt. 10, 3. Mrc. 3, 18., vergl. Luc. 6, 15. Act. 1, 13. Joh. 14, 31., Bruder des jüngern Jacobus, mithin Sohn des Alphäus und der Maria und Verwandter Jesu (vergl. Euseb. H. E. 3, 19. 20.). — Seine spätere Lebensgeschichte beruht ganz auf kirchlichen Sagen; nach griechischen und lateinischen Kirchenvätern soll er das Christenthum in Judäa, Idumäa, Syrien und Arabien gepredigt und in Persien den Märtyrertod gelitten haben. Niceph. H. E. 2, 40. Uebereinstimmend nennt auch die syrische Kirche ihren Stifter אדי (תדי) und giebt ihn für den Apostel Thaddäus aus. Assemanni Biblioth. or. 1. 317 seqq. II. 391 seqq. und mehrmals. Damit steht eine

andere Tradition in Verbindung, welche den Thaddäus nach Edessa reisen, dort viele wunderthätige Heilungen verrichten und den König Abgarus mit seinem ganzen Volke zum Christenthume bekehren läßt, Euseb. 1, 12., vergl. 2, 1. Hieron. ad Mt. 10, 4. Doch ist es möglich, daß unter jenem אדי, so wie in dieser Relation unter *Θαδδαῖος*, ein anderer Schüler Jesu, der diesen Namen führte, ursprünglich gemeint war, und die spätere Sage ihn erst mit dem Apostel verwechselte. S. Bertholdt's Einl. V. 2672 ff. Dieser Judas ist nun der Ueberschrift zufolge der Verf. des im N. T. Canon befindlichen kleinen Briefs. S. Bertholdt Einl. VI. 3179 ff. — Michaelis Einl. II. 1489 ff. — Eichhorn Einl. ins N. T. — Harenberg in den Misc. Lips. nov. III. 373 seqq. — Hug Einl. II. 296 ff. — Ueber ein angebl. Evangel. des Thaddäus s. Kleuker Apokr. N. T. 67 ff. — Ueberhaupt vergl. Winer Reallex. I. 745 ff.

II) **Ursachen der Zusammenstellung beider Apostel und Ursprung ihrer Gedächtnißfeier.** — Der Grund dieser Combination ist entweder die Familienverwandtschaft; denn nach Mt. 13, 55 sind beide Brüder, und folglich auch Brüder (*ἀδελφοί*, Halbbrüder, nach Andern Vettern) des Herrn; oder die Gleichheit und Gleichzeitigkeit ihres Schicksals, nämlich des Märtyrertodes. Gegen das Erstere kann allerdings eingewendet werden, daß kein ähnlicher Fall vorkomme, welches auch Wilcke Fest. Apostolor. p. 518 ausdrücklich bemerkt. Indessen konnten doch bei Petrus, Johannes, Andreas, besondere Rücksichten eintreten, warum man ihre Gedächtnißtage trennen zu müssen glaubte. Die Geschichte ihres Märtyrerthums haben wir bereits vorhin erwähnt. Allein unsere obige Behauptung, daß die Nachrichten davon schon im Alterthume nicht übereinstimmend müssen gewesen seyn, beweist auch das griechische Menologium, das für jeden dieser beiden Apostel einen besondern Festtag festsetzt, nämlich für Simon den 27. April und für Judas den 19. Junius. Ein offenbarer Beweis, daß man die Gleichzeitigkeit des Martyrii nicht für so ausgemacht halten mußte. — Wann diese Gedächtnißfeier entstanden sei, wo sie zuerst begangen wurde, läßt sich aus Mangel an Zeugnissen nicht nachweisen. Die meisten archäologischen Schriftsteller, die, wenn sie ja etwas von dem Ursprunge dieses Aposteltages sagen, versetzen ihn in das 12. oder 13. Jahrhundert.

III) Von der heutigen Feier desselben gilt, was am Schlusse des Artikels Apostelfeste erinnert worden ist.

28.

Sinnbilder

im christlich-kirchlichen Kunstleben.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Attribute, die den Evangelisten beigelegt werden. III. Sinnbilder, die von lebenden Wesen, Engeln, Menschen und Thieren entlehnt sind. IV. Sinnbilder, die sich auf das Pflanzenreich beziehen. V. Sinnbilder von leblosen Gegenständen der Kunst, des Bedürfnisses u. s. w. entnommen.

Literatur. Außer den im Artikel Malerei p. 297 erwähnten Werken gehört recht eigentlich als liber singularis hierher: Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, von Dr. Fr. Münter rc. Altona 1825, wo das ganze erste Heft von den christl. kirchl. Sinnbildern handelt. — Augusti's Denkwürdigkk. 12. Bd. p. 249 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen 3. Bd. p. 432 ff.

I) Einleitende Bemerkungen. — Es war nothwendig, in diesem Handbuche die Archäologie der christlichen Kunst zu berühren. Daß wir dabei der Anordnung folgen würden, welche Münter in den oben angeführten Sinnbildern und Kunstleistungen der alten Christen rc. vorschlägt, haben wir im Artikel Malerei und öfterer erwähnt. Münter läßt die christlichen Kunstwerke (nämlich in Beziehung auf die zeichnenden Künste) in vier Hauptabschnitte zerfallen. 1) Sinnbilder und Symbole; 2) Bilder Christi, der heiligen Jungfrau, der Apostel Petrus und Paulus und einiger andern Heiligen und Märtyrer; 3) biblische Geschichten des A. und N. T.; 4) vermischte Vorstellungen. — Die drei letztern haben wir bereits in besondern Artikeln abgehandelt, wie in den Artikeln Christusbilder, Malerei, und es bleibt uns in diesem Artikel noch übrig, was man Sinnbilder oder kirchliche Kunstsymbolik zu nennen pflegt.

Sinnbild nennt man nämlich jeden sinnlich vorgestellten oder abgebildeten Gegenstand, durch welchen ein von ihm verschiedener sinnlicher oder geistiger Gegenstand vorgestellt und bezeichnet wird. Letzteres ist entweder ein Gegenstand, welcher unabhängig von einem andern vorgestellt wird, und dann ist das Sinnbild ein selbstständiges und kann vorzugsweise Sinnbild genannt werden; oder nur eine Eigenschaft

eines solchen, und in diesen Fällen ist das Sinnbild nur ein anhängendes oder adhärirendes, welches man in sofern auch Attribut nennt. Zu ihm gehört denn auch das Emblem als eine sinnbildliche Verzierung. — In einem engern Sinne nennt man Sinnbild oder Symbol einen sinnlich oder bildlich dargestellten Gegenstand, durch welchen ein geistiger Gegenstand vorgestellt oder abgebildet wird, oder, wie Sulzer meint, etwas Allgemeines angedeutet wird, z. B. unschuldige Liebe durch das Sinnbild der Taube. In diesem letztern Sinne nehmen wir das Wort Sinnbild vorzüglich hier. Unverkennbar mußte sich durch die biblische Geschichte des A. und besonders des N. T., so wie die im letztern vorgetragene Glaubens- und Sittenlehre ein neuer Ideenkreis und ein neues Gemüthsleben bilden, sobald Jemand vom Juden- oder Heidenthume zur christlichen Anbetungsweise überging (vergl. den Artikel Kunst p. 153 ff.). Wie man nun dieses, durch Religion angeregte Gemüthsleben bei den Juden, wie bei den Heiden durch Sinnbilder bemerkbar machte (man denke bei den Juden an die Cherubim, an das Urim und Thummim u. a., bei den Heiden an das Symbolisiren der Naturkräfte, gewisser Eigenschaften, Tugenden oder Laster,) so suchten auch die Christen das, was in ihrer neuen Gotteslehre das Gemüth als Glaube, Liebe, Trost und Hoffnung beschäftigte, in Sinnbildern darzustellen, weil sie dadurch dem Vorwurfe, als näherten sie sich heidnischer Sitte, am besten zu entgehen glaubten. Die Symbolik dieser Art ist darum auch im christlich-kirchlichen Kunstleben am frühesten vorhanden, und war auch selbst bei denen in Ehren, die später sich der Bilderverehrung im christlichen Cultus abgeneigt zeigten. Die christlichen Sinnbilder sind darum größtentheils der heiligen Geschichte des A. T., öfterer noch des N. T. entnommen, hängen zuweilen genau mit dogmatischen Vorstellungen der Kirche zusammen und gründen sich auf einzelne N. T. Stellen. Wenn man zuweilen, was jedoch seltener der Fall ist, sinnbildlichen Vorstellungen aus dem frühern Heidenthume begegnet, so geschah es immer wegen einer gewissen Aehnlichkeit, die davon auch in der christlichen Anbetungsweise vorlag. Wir werden dieß im gegenwärtigen Artikel mehrmals zu bemerken Gelegenheit haben.

Forschen wir nun nach den Denkmälern der frühern christlichen Symbole oder nach den ältern Nachrichten, die darüber Auskunft geben und nach den Kunstgegenständen, auf welchen sie abgebildet sind, so ist hier ein reiches Erntefeld für die Kunst eröffnet. In dieser Beziehung sind wichtig einzelne Nachrichten älterer Kirchenväter, Gegenstände der Kunst und des Bedürfnisses, als Ringe, geschnittene Steine, Münzen, Siegel, Becher, irdene Gefäße, Metallplatten, besonders aber Sarkophage, worüber wir im Artikel Malerei (p. 297) ausführlicher gesprochen haben.

Diese Quellennachrichten von den Leistungen der zeichnenden Kunst, in wiefern sie auch symbolische Darstellungen enthält, findet man in den zum Theil sehr kostbaren und theuern Werken mit angeführt, die wir oben im Artikel Malerei p. 297 erwähnt haben, und welche von berühmten, wissenschaftlich gebildeten Kunstfreunden, besonders in Italien, herrühren, als von Bosio, Aringhi, Boldetti, Bottari, Ciampini, Seroux d'Agincourt, Lupi, Buonaroti und anderen. Da wir im Artikel Malerei die vollständigen Titel dieser Werke angeführt haben, so weisen

wir hier darauf zurück, und nennen, um der Kürze willen, in der folgenden Abhandlung nur die Namen der Verfasser.

Was nun die Anordnung des Stoffs für diesen Artikel betrifft, so glauben wir den Gegenstand am besten erschöpfend darstellen zu können, wenn wir zunächst von den Attributen sprechen, die den vier Evangelisten beigelegt werden, von diesen auf die christlichen Sinnbilder übergehen, die von lebenden Wesen, Menschen und Thieren, entlehnt sind, dann diejenigen berühren, die sich auf das Pflanzenreich beziehen, und den Beschluß mit denjenigen Sinnbildern machen, die von leblosen Gegenständen, größtentheils Geräthschaften der Kunst und des Bedürfnisses, herrühren.

II) Attribute, die den vier Evangelisten beigelegt werden. — Von den vier Evangelisten findet man schon in den ältesten Zeiten zwei verschiedene Arten von Kunstvorstellungen.

1) In Münters Sinnbildern (Heft 1. p. 44) heißt es: Eine zweite symbolische Vorstellung sind die vier Quellen, die aus dem Hügel entspringen, auf dem der Herr auf vielen Reliefs steht, z. B. Aringhi I. 181. — Zuweilen sieht man nur zwei, wie es scheint, doppelte Quellen, (Aringhi I. 183—195). Wollte man dadurch den Unterschied bezeichnen, daß zwei der Evangelien von Aposteln, die zwei andern von ihren Schülern geschrieben sind? Die vier Quellen finden sich auf alten Mosaiken in der Basilica Siciniana (Ciampini Tom. I. p. 76), und in der lateranischen Basilica, nur mit dem Unterschiede, daß nicht Christus, sondern ein Kreuz auf dem Felsen steht, aus dem sie entspringen (Bosius de cruce triumphante l. VI. c. 12.). Einigemale steht auf diesem Hügel das Lamm; so auf einem Glase bei Boldetti p. 200. Diese Vorstellungen sind es, auf welche Paulinus von Nola in der Beschreibung der Basilica zu Nola Rücksicht nimmt, ep. 32., wo es heißt:

> Petram superstat ipse, Petra ecclesiae,
> De qua sonori quatuor fontes meant,
> Evangelistae, viva Christi flumina.

So richtig aber auch diese Bemerkung ist, so vermißt man doch die Angabe des wahrscheinlichen Ursprungs dieser Vorstellung, welche im 1 Mos. 2, 10—14., vergl. mit Sir. 24, 32—37., Ezech. 47, 1 ff., Offenbar. 22, 1 f. zu suchen ist.

2) Die zweite Vorstellung, nach welcher die Evangelisten besondere Attribute und Embleme haben, ist offenbar aus Ezech. 1, 5. und Offenbar. 4, 6—7. entstanden. Die *τέσσαρα ζῶα* (ein vierfach Lebendiges nach Herders richtiger Uebersetzung; denn auch der Mensch und Engel werden unter die *ζῶα* gerechnet) werden erklärt durch *λέων, μόσχος, πρόςωπον ὡς ἄνθρωπος, ἀετὸς πετόμενος.* Im Ezechiel, wie in der Apokalypse sind diese vier Gestalten Embleme und Symbole der göttlichen Eigenschaften: **Stärke** und **Kraft**, **Schnelligkeit**, **Weisheit** und **Schönheit**, alles in Beziehung auf die Offenbarung Gottes, wodurch sich diese Eigenschaften den Menschen kund thun. Der chaldäische Paraphras fand in diesem Symbol die Geheimlehre von der Natur Gottes und der Engel, und nannte es das Werk des Wagens (Maasch marcabah).

Doch hatten sie noch nicht das wahre Geheimniß ergründet und

Hieronymus sagte: mutas in hujus loci explicatione esse Synagogas. Den vollen Aufschluß gab das Christenthum durch das Evangelium, dessen heilige Vierzahl durch obiges Symbol dargestellt werden sollte. So sagt schon Irenaeus adv. haeres. l. III. c. 11. Qualis igitur dispositio filii Dei, talis est animalium forma, et qualis animalium forma, talis et character evangelii. Quadriformia autem animalia et quadriforme evangelium et quadriformis dispositio Domini. Doch wird hier noch keine Thiervertheilung vorgenommen. Diese aber findet sich schon beim Augustinus, und zwar mit Erwähnung einer Meinungsverschiedenheit. S. August. de cons. Evangel. l. I. c. 60. Opp. Tom. III. P. II. p. 6, wo es heißt: Unde mihi videntur, qui ex Apocalypsi illa quatuor animalia ad intelligendos quatuor Evangelistas interpretati sunt, probabiliter attendisse illi, qui hominem Matthaeo, aquilam Marco, leonem Johanni tribuerunt. Haec autem animalia tria, sive leo, sive homo, sive vitulus in terra gradiuntur, unde isti tres Evangelistae in his maxime occupati sunt, quae Christus in carne operatus est, et quae praecepta mortalis vitae exercendae carnem portantibus tradidit. At vero Johannes super nubile infirmitatis humanae velut aquila volat, et lucem incommutabilis veritatis acutissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur.

Sehr früh wurden diese Thiere auf die Evangelisten gedeutet und ihnen zu Begleitern gegeben. Wir finden sie schon bei Irenaeus adv. haeres. III. 11. Hieronym. in Ezech. c. 1., jedoch mit Verschiedenheiten. Es gaben nämlich

Irenäus — dem Matthäus — den Menschen — dem Marcus — den Adler — dem Lucas — den Ochsen — dem Johannes — den Löwen.

Augustin — dem Matthäus — den Löwen — dem Marcus — den Menschen — dem Lucas — den Ochsen — dem Johannes — den Adler.

Hieronymus — dem Matthäus — den Menschen — dem Marcus den Löwen — dem Lucas — den Ochsen — dem Johannes — den Adler zu Gesellschaftern.

Diese Symbole finden sich aber, wie der Cardinal Borgia lehrt, nirgends auf alten Glasscheiben, Sarkophagen, Gemälden oder andern in den Katakomben gefundenen Ueberbleibseln des christlichen Alterthums, sondern kommen erst auf den Mosaiken des 5. Jahrhunderts zum Vorschein, von denen Ciampini einige hat. Tom. I. Cap. XXI. Tab. 48. II. Cap. 9. Tab. 20. 21. 36. — Allmählig vereinigte man sich über die Vertheilung der Thiere unter die vier Evangelisten. Die Meinung des Hieronymus ward in dieser Hinsicht allgemein angenommen. Ihm folgten Ambrosius, Sedulius, Fulgentius und viele andere Väter der lateinischen und der griechischen Kirche, und die spätern christlichen Monumente haben fast ausschließend diese Ordnung beibehalten. Die alexandrinische Kirche stiftete ihnen zu Ehren einen eigenen Festtag, der *ἡμέρα τῶν ἀσωμάτων* genannt ward.

Jene Mosaiken des 5. Jahrhunderts und eine Münze, von der Paciaudi der Meinung ist, daß sie, nach der Arbeit und dem Metalle zu urtheilen, zur Zeit des Gothenkönigs Baduba, mithin des Kaisers

Justinian im Anfange des 6. Jahrhunderts, geschlagen worden, dürften die ältesten Kunstdenkmale der Art seyn. Aber auf dieser Münze hat Matthäus den Adler, Johannes den Menschen, jetzt geflügelt, also den Engel zum Gesellschafter. Mit geflügelten Menschenkörpern und Thierköpfen stellen sie vier wahrscheinlich griechische Gemälde, deren Zeitalter jedoch nicht bestimmt werden kann, in der Stephanskirche zu Bologna vor. Wir haben über diesen Gegenstand zwei gute Abhandlungen. Jacobi Thomasii Insignia quatuor Evangelistar. Lips. 1667. 4. und Corylandri dissert. de Insignibus Evangelistar. Lund. 1765. 4.

III) **Sinnbilder, entlehnt von lebenden Wesen, Engeln, Menschen, Thieren.** — Im christlichen Alterthume kommt sehr häufig die sinnbildliche Darstellung der Engel vor, und eine Verwandtschaft derselben mit den heidnischen Genien anzunehmen, dürfte um so unbedenklicher seyn, da die heilige Schrift selbst in ihrer Schilderung der Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen dieser Schilderung so günstig ist, wie schon Pfanner, Cudworth, Ode und andere auch in Ansehung des Dogmas dargethan haben. (Man vergl. jedoch die entgegengesetzte Meinung in der biblischen Theologie von Baumgarten-Crusius. Jena 1828 p. 279.) Man hat daher gar nicht erst nöthig, bei den Angolophanien in der christlichen Kunstwelt zur Mythologie seine Zuflucht zu nehmen, und die geflügelten Geister in Jünglingsgestalt, wie man sie in der christlichen Kirche findet, für eine Nachbildung der geflügelten Götter und Götterboten, der Hermen, Ganymede, Iris, Genien, Psychen u. s. w. (vergl. Panofka in Gerhard's Studien. I. [Berl. 1833. 8.] p. 253 ff.) zu halten. Die Bibel A. und N. T. bietet einen reichen Kunststoff für diesen Gegenstand dar, und es ist nicht schwer, für jedes kirchliche Engelsbild und Attribut ein biblisches Zeugniß anzuführen. Auf folgende Puncte ist besonders zu sehen:

1) **Die Engel werden stets in menschlicher Gestalt, und zwar mit seltenen Ausnahmen, in der Gestalt eines Jünglings vorgestellt.** Von einem weiblichen Engel findet man nirgends eine Spur, so wie auch alle Namen derselben: Gabriel, Michael, Raphael, Uriel, Tubuel, Raguel u. a. männlich sind. (In der römischen und griechischen Kirche haben blos die Namen der drei Erzengel: Gabriel, Michael und Raphael eine kanonisch-liturgische Anerkennung gefunden und alle übrigen Engelnamen sind verboten worden.) — Es werden auch die Ausdrücke אִישׁ und גֶּבֶר Dan. 8, 15. 16. 9, 21. gebraucht, obgleich sonst die allgemein angenommene Meinung war, daß die Engel geschlechtslos (generis neutrius) wären, was aus Mt. 22, 30. u. a. gefolgert wurde. Das Gesicht und die ganze Gestalt des Engels zeigt Schönheit, Anmuth und Heiterkeit, gepaart mit Ruhe und Würde. Apostelg. 6, 15.

2) **Die Flügel der Engel, welche das characteristische und permanende Attribut derselben sind,** haben ihren Grund in Jes. 6, 2. Dan. 9, 21. Apocal. 14, 6. 19, 17. und vielen andern biblischen Stellen, und sollen den Begriff der Schnelligkeit, und daß sie nicht, wie die Bewohner der Erde, auf einen gewissen Raum und Schauplatz beschränkt sind, ausdrücken. Von Sechsflüglern findet man auch Beispiele nach dem Muster der Seraphim Jes. 6, 2. wo zwei Flügel zum Fliegen, zwei zur Bedeckung des

Angesichts und zwei zur Bedeckung der Füße dienen, und man scheint diese Abbildung schon frühzeitig auf die ῥιπίδια, flabella, gesetzt zu haben. Constit. Apost. l. VIII. c. 12. u. a.

3) **Die Kleidung der Engel ist in der Regel, wie wir sie in vielen Stellen des A. und N. T. im allgemeinen** ἐν λευκοῖς (Joh. 20, 12), ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ (Act. 10, 30.) **oder im besondern** (Dan. 10, 5. 12, 6. und Offenbar. 1, 13.) ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου ἐνδεδομένον ποδήρη, καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζωνὴν χρυσῆν **angegeben finden.** Der Brustgürtel fehlt fast nie und zuweilen nur dann, wenn der Engel schwebend und fliegend dargestellt wird. Auf Epitaphien und Gemälden findet man oft Engel in kleiner und nackter Figur, und hier tritt der Fall ein, wo die Künstler sich mehr an die Mythologie, als an die Bibel und kirchliche Tradition gehalten und Genien, Psychen und dergleichen vor Augen gehabt haben.

4) **Wenn die Engel bald mit dem Schwerte in der Hand, bald mit dem Oelzweige, bald mit der Bücherrolle, bald mit einem andern Werkzeuge abgebildet werden,** so bezeichnet dieß die verschiedenen Geschäfte und Verrichtungen bei ihrer Aussendung als Werkzeuge der Strafe, des Friedens u. s. w.

5) Unter allen Sculptur-Engeln hat, besonders seit allgemeiner Einführung der Kindertaufe, der auch in den evangelischen Kirchen zu findende **Taufengel** die meiste Allgemeinheit erhalten. Diese Vorstellung bezieht sich offenbar auf Joh. 5, 2—7., wo gesagt wird, daß ein Engel zu bestimmter Zeit das Wasser bewege. Bekanntlich hat von dieser Stelle auch das Taufbecken den Namen κολυμβήθρα erhalten.

Die Abbildungen der Dämonen und insbesondere **des Fürsten der bösen Geister, oder des Teufels,** sind erst das Werk späterer Zeiten. Wenigstens wußte die alte Kirche nichts von jener Mannichfaltigkeit und seltsamen Construction der Teufelsbilder, wie man sie in Klöstern und Kirchen seit dem Mittelalter findet. Man scheint sich Anfangs blos mit dem einfachen Bilde der Schlange begnügt zu haben. Wenn zuweilen das Bild des Drachen gebraucht wurde, so geschah dieß gleichfalls nach dem Vorgange der Schrift, welche δράκων, ὄφις (ἀρχαῖος) und διάβολος oder Σατανᾶς synonym braucht. Offenbar. 17, 9. 15—17. 20, 2. u. a. Nach der Vergl. 1 Petr. 5, 8. könnte es auffallen, daß der Teufel entweder gar nicht, oder höchst selten als Löwe (λέων ὠρυόμενος) vorgestellt wird; allein dieß konnte nicht wohl geschehen, weil die Vorstellung von Christus, als siegreichem Löwen vom Stamme Juda, Offenbar. 5, 5. vergl. Hos. 11, 10. die vorherrschende geworden war. In Epiph. Physiol. c. I. Opp. Tom. II. wird Christus ὁ νοερὸς λέων νικήσας, ἐκ φυλῆς Ἰούδα genannt. Wobei Petavius die Anmerkung macht: In eo consistit acoluthia sententiae, quod cum Leo symbolum sit Christi, Christus autem omnium rerum principium, merito a leone sit incipiendum. Es wird aber überhaupt, wie auch Münter bemerkt (Hft. I. p. 87) das Löwenbild sehr selten gefunden und bezieht sich überdieß

auf den Löwengrad λεοντικά in den Mithras-Mysterien. Zuweilen wird der bloße Löwenrachen zur Bezeichnung der Hölle und des Satans gebraucht, was vielleicht auf Offenbar. 13, 2. (ὡς λέοντος) Beziehung hat.

Seit dem Mittelalter wird das Schlangen- und Drachenbild seltener. Dagegen kommen nun die Figuren von lächerlichen Menschen und verächtlichen Thieren, so wie seltsame und unnatürliche Zusammensetzungen verschiedener Thierarten und deren Glieder, zum Vorschein. Dieß beweisen schon die Benennungen, welche der Teufel erhält: **Rex stultitiae, senex stultus, sophista, fur, adulter hircus, simia, ursus, lupus, canis impurus, corvus niger** u. a. Als einen Commentar über verschiedene Leistungen aus dieser Zeit kann man folgende Stelle aus Mich. Psellus (de Daemonibus) in Joh. Wieri Werke de praestigiis daemonum et in cantationib. etc. Basil. 1583 p. 66 betrachten: **Daemones licet sexu et propria lingua careant, corpus tamen illud aërium sibi concessum, pro arbitrio, velut nubes vento flante, in varias formas mutant contrahuntque atque extendunt, quemadmodum lumbricis videtur accidere ob substantiam molliorem ductuque facillimam, neque solum magnitudine diversitas in eis accidit, verum etiam figuras, coloresque variant multiformes. Corpus enim Daemonis juxta animi sui affectus species colorum mutat, velut et hominis, sed longe melius, et quod animae sit obedientius. Omnia tamen celerius dilabuntur ob corporis mobilitatem tenuitatemque. Sic tanquam v i r apparet et mox occurrit ut f o e m i n a, l e o n i s more fremit, saltat ut pardalis, latrat ut c a n i s atque ad utris vasisque formam se aliquando transfert.** Ebendas. p. 69 wird aus Trithemius angeführt: **Daemones nullam figuram magis, quam hominis sibi cooptant. Ceterum quando ad hanc non invenerint concedentem aeris materiem, apparentem formam sibi inducunt, prout contrarius vel humor, vel vapor effingat et sic in forma conspiciuntur plerumque leonis, lupi, suis, asini, hippocentauri, hominis cornuti, etiam caprinis pedibus, quales variis in locis quandoque apparuere.** Nach solchen Diabolophanien wurden dann Gemälde und Sculpturen entworfen. Man findet am gewöhnlichsten eine affen- und bockähnliche Figur, so wie auch der Pferdefuß und die Vogelkrallen etwas Charakteristisches geworden sind. Die Satanisken, Dämonen, Kobolde u. s. w., werden auf eine ähnliche Art, gewöhnlich im verkleinerten Maßstabe und noch mehr carricaturartig dargestellt.

Was nun die symbolischen Figuren betrifft, die von der Menschengestalt entlehnt sind, so gehört vorzugsweise die Person Jesu selbst hierher. Vorzüglich reicht die symbolische Abbildung Jesu als des guten Hirten, der theils ein verlornes Schaf sucht, theils es wieder gefunden hat, weit in das christliche Alterthum hinauf. Schöne in seinen Geschichtsforschungen 1. Thl. p. 311 macht es wahrscheinlich, daß diese symbolische Darstellung von den Gnostikern zu den Rechtgläubigen übergegangen sei, und bereits, wie wir im Artikel Abendmahlsgefäße 1. Bd. p. 64 gezeigt haben, erwähnt Tertullian dieses Bild auf Abendmahlskelchen angebracht. Aus **Buarotti's Osservazioni** hat Schöne l. l. Abbildungen vom guten Hirten entlehnt, und auf der vierten

Steindrucktafel zum ersten Theile beigegeben. Zuerst wird der gute Hirte dargestellt, wie er gleichsam betrübt über das verlorne Schaf, sich auf seinen Stab stützt, die Hand trauernd über das Haupt gestreckt, in der Stellung eines Nachdenkenden, wie er den Entschluß faßt, die übrigen, wie eins zu seinen Füßen ruht, zu verlassen und dasselbe aufzusuchen. Zu diesem Endzwecke ist er doppelt geschürzt, um leichter gehen zu können. — In der zweiten Darstellung hat er das verlorne Schaf wieder gefunden, den Stab weggelegt, damit er es bequemer auf den Schultern tragen könne und bringt es nunmehr zurück; dabei ist er nur einmal geschürzt. Uebrigens mußte dieß ein Lieblingsbild von Jesu im christlichen Alterthume seyn; denn es findet sich häufig auf Sarkophagen, Lampen und andern Gegenständen vor, die man in Rom in den Katakomben und Krypten gefunden hat. Auch Eusebius hat Abbildungen des guten Hirten gesehen. Gründet sich nun gleich unleugbar das Symbol auf die Johanneische Stelle, wo Jesus sich unter dem Bilde eines guten Hirten darstellt, so hat man doch über die Bedeutungen desselben die verschiedensten Meinungen gehegt. Nicht unwahrscheinlich ist, wie Schöne behauptet, **daß damit die den heidnischen und gnostischen Mysterien eigenthümliche Idee von etwas Verlornem und Wiedergefundenem angedeutet sei.** Dieß konnte um so mehr der Fall seyn, da Idee und Ausdrucksweise im N. T. für das Wahre dieses Symbols sprechen.

Vorzüglich lehrreich über diese symbolische Darstellung des Herrn ist Münter l. l. 1. Heft XV. überschrieben: „Der gute Hirte" p. 60—65. Er schließt den dahin gehörigen Abschnitt mit den Worten: „Wie gefeiert dieses Symbol in der alten Kirche gewesen, läßt sich „nicht nur aus der Menge von Abbildungen, die sich erhalten haben, „sondern auch aus dem Berichte des Eusebius schließen, daß Constan„tin, als er seine neue Residenz mit Kunstwerken ausschmückte, das „aus Erz gegossene Bild des guten Hirten über dem großen Spring„brunnen auf dem Foro aufstellte. Es war dieses eine neue, dem von „ihm erkannten Weltheilande dargebrachte Huldigung!" Vergl. Euseb. de vita Constantini III. c. 49. — Von menschlichen Wesen entlehnt ist auch das Sinnbild des

Fischers. Auf einem Sarkophage, der im Vatikan gefunden wird, sieht man bei Bottari I. Taf. 42. einen Fischer, der angelt, ein Fisch hat angebissen, zwei heben die Köpfe aus dem Wasser; ein nacktes Kind reicht dem Fischer die Angelruthe. Neben ihm steht ein Storch, vielleicht nur um ein Thier abzubilden, das gleichfalls Fische aus dem Wasser fängt. Prudentius singt:

Piscis item sequitur calamum
Raptus acumine vulnifico,
Credula saucius ora cibo.

Es ist wahrscheinlich Christus, der hier symbolisch vorgestellt wird. Der Clementinische Hymnus nennt ihn ja Fischer der Sterblichen, und Gregor von Nazianz sagt: Jesus ward ein Fischer, um den Fisch, d. i. den Menschen aus der Tiefe und in die Höhe zu ziehen, der in den unsichern und falschen Wogen dieses Lebens schwimmt.

Auch die Worte Christi zu Petrus und Andreas: Ich will euch

zu Menschenfischern machen Mr. 1, 17. konnten zu dieser Vorstellung die Veranlassung geben. Der Herr fischt selbst seine ersten Zeugen! Unter den christlichen Sinnbildern von Menschen entlehnt, findet auch einen Platz der alte heidnische

Orpheus. Dieser alte thracische Sänger und Religionsstifter ward von den alten Christen gleichfalls in den Cyclus ihrer Sinnbilder aufgenommen. Nicht in dem Sinne, in welchem die Platoniker ihn ehrten und in welchem der Kaiser Severus Alexander sein Bild neben dem Bilde Abrahams und Christi als das Bild des Stifters einer der Hauptreligionen der heidnischen, der jüdischen und der christlichen, aufstellte, sondern gewissermaßen als ein Gegenstück zum guten Hirten. Dieser hatte Schafe, mehr oder weniger gebildete Menschen, die er weidete. Jener zähmte wilde Thiere, Barbaren (Orphei Argonautica v. 71. 72. 435 seqq.), denn daß auch das Christenthum diesen verkündigt ward, bezeugen die Kirchenväter von Irenäus, Origenes und Tertullian an, an mehrern Orten, und sind gleich ihre Behauptungen vielleicht übertrieben, so lag doch ohne Zweifel ihnen Wahrheit zu Grunde. So als Lehrer und Bezähmer der Barbaren beschreibt auch Horaz den thracischen Hierophanten de arte poëtica V. 391.

> Silvestres homines sacer interpresque Deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.

Nehmen wir dazu, daß in den sogenannten Orphischen Liedern, welche die frühern Christen unbedenklich dem alten Sänger zuschreiben und die unter andern von Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien oft angeführt werden, mehrere Stellen den Einen Gott preisen, so läßt sichs um so mehr begreifen, wie die alten Christen ihn in ihren Kunstwerken als ein Symbol Christi, des wahren Lehrers der Menschen, aufstellen konnten. So giebt ihn uns ein Wandgemälde des Coemeterii Callisti an der Via Appia bei Aringhi I. 321, wo er auf einer Anhöhe die phrygische Mütze auf dem Haupte, sitzend die Leier schlägt, von verschiedenen Vögeln, zahmen und wilden Thieren umgeben, unter denen besonders zwei Löwen, welche die Harmonie seiner Töne herbeigelockt hat, ihm aufmerksam zuhören. Im Museo Vettori war eine, in christlichen Begräbnissen gefundene, Gemme, in welche Orpheus eingegraben war. Aehnliche Vorstellungen geben heidnische Gemmen bei Lippert und Sassie, und ägypische Münzen der Kaiser Antoninus und Marc Aurel, wo Löwen und andere Raubthiere Raubvögel neben zahmen Hausthieren um den auf seiner Leier spielenden Orpheus versammelt sind. Ueberall wird er mit der Cither und der phrygischen Mütze auf dem Haupte vorgestellt, so wie ihn auch die heidnischen Verfasser beschreiben. S. Philostrati vita Apollonii I. 25. Die Leier hatte sieben Saiten, welche die sieben Planeten vorstellten, daher die Griechen sie nach seinem Tode unter die Sterne versetzten, eine Constellation nach ihm benannten, und selbst die ihn umgebenden Thiere, für Bilder der himmlischen Feuer, der Gestirne, hielten. Ein zweites Bild giebt Aringhi I. 217. Es ist von biblischen Vorstellungen umgeben, folglich offenbar christlich und die Wahrheit bestätigend, daß man Orpheus und Jesum als Bildner der Menschen mit einander verglichen habe. Ueber die Vorstellungen von Orpheus ver .

auch Bottori II. p. 30 und 43. — In diese Rubrik scheint auch zu gehören

das Sinnbild des Todes. Warum die alten Christen das schöne Bild, womit die Griechen und Römer den Begriff des Todes ausdrückten, den Genius mit der umgekehrten erloschenen Fackel nicht in ihre Kunstallegorie aufgenommen haben, da sie sich doch sonst nicht so sehr vor der Aehnlichkeit mit heidnischen Vorstellungen fürchteten, ist allerdings nicht leicht zu erklären, zumal da Christus selbst Joh. 11, 11. zur Vergleichung des Todes mit dem Schlafe die nächste Veranlassung gegeben hatte und *καθεύδειν* oder *κοιμᾶσθαι* im N. T. eben sowohl, als bei den Griechen vom Tode gebraucht werden. Vielleicht läßt sich auch dieses aus der Eigenthümlichkeit der alten Kirche erklären, die den Tod erst als den Anfangspunct des höhern, seligen Lebens betrachtete und ihn darum mehr unter den Bildern der Krone, der Palme und des in den sichern Hafen eilenden Schiffes darstellte.

Nur ein einziges Denkmal mit dem Todtengerippe, als einem Bilde des Todes im christlichen Alterthume, soll vorhanden seyn, und zwar ist auch dieses nicht katholisch, sondern gnostisch und vielleicht heidnisch-gnostisch. — Auf einem Magnetsteine sehen wir nämlich den Tod als ein Gerippe. Er steht auf einem von zwei Löwen im vollen Sprunge gezogenen Wagen und hält mit der Rechten die Zügel scharf an; in der Linken hat er die Peitsche. Vor ihm steht ein anderes Gerippe; ein drittes liegt unter dem Wagen. Unverständliche Inschriften mit meistentheils griechischen Buchstaben, die denen auf den Abraxassteinen ähneln, sind auf diesen Steinen überall angebracht. S. Gori gemmae astriferae II. 248. Augenscheinlich ist es hier der siegende Tod, der König der Unterwelt, wie wir ihn auch im Evangelio des Nicodemus finden, der mit unaufhaltsamer Gewalt über den Trümmern des Lebendigen dahineilt.

Die von der spätern Kunst angenommenen Bilder des Todes als ein Gerippe, dem man noch dazu Stundenglas und Sense in die Hand gab, sollen aus dem Reliquiendienste entstanden seyn. Vergl. Herders zerstreute Blätter II. 369. Merkwürdig aber ist es, daß dieses Bild des Todes später mehr in der protestantischen als in der römisch-katholischen Kirche Anklang gefunden hat. — Noch reicher ist die Zahl christlicher Sinnbilder entlehnt von

III) der Thierwelt. Vergl. im Allgemeinen die lesenswerthe Abhandlung von J. Ch. W. Augusti über die Kirchenthiere in Lücke's Zeitschrift für gebildete Christen Bd. 3. — Man rechnet zu diesem Cyclus

1) die Ameise. Jedoch giebt es der Auctoritäten nur wenige, auf die man sich hier berufen kann. Bei Mamachi III. 94. wird behauptet, daß die Ameise gemalt und in Stein gestochen zu den christlichen Symbolen gehöre. Augenscheinlich das Symbol des emsigen Fleißes nach Salomons Sprüchen 6, 6. 30, 28. Aringhi II. 335. führt aus Plinii hist. nat. XI. 30. an, daß die Ameisen unter allen Thieren allein ihre Todten begraben, wobei er sich auf Hieronymus beruft, der von einem Einsiedler Malchus erzählt, wie dieser gesehen habe, daß die Ameisen gleichsam mit Trauergepränge ihre Todten austrügen. Einer Abbildung aber erwähnt er nicht. Die Sache bleibt

datum zweifelhaft. In **Ficoronis Gemmae antiquae literatae aliaeque rariores, Rom. 1757. 4.** sind auf der zweiten Kupfertafel des ersten Theils ein Paar geschnittene Steine mit Ameisen abgebildet, die vielleicht christlich sind. Eine Abbildung davon findet man auf den Lithographien zu Münter's Sinnbildern erstes Heft Nr. 1. Die beiden Buchstaben F. und S., welche auf der Gemme mit angebracht sind, können die Anfangsbuchstaben von Namen seyn; vielleicht auch die beiden Worte **Felicitas** und **Salus**, welche gewöhnlich die Folgen einer solchen Vorsicht sind. — Ferner rechnet Münter zu den christlichen Thiersymbolen

2) das **Einhorn**. Dieses schöne Thier, dessen Daseyn in der Natur lange bezweifelt ward, spielt in den Mythen der Zoroasterischen Lehre eine bedeutende Rolle. Münter zeigt gut, daß das Sinnbild vom Einhorne entlehnt schon bei den Persern, Aegyptern, vielleicht auch bei den Juden vorkomme. — Im morgenländischen Heidenthume mag **Reinheit und Stärke** durch die Vorstellung dieses Thieres symbolisch ausgedrückt worden seyn; im Christenthume erhielt es eine ganz andere Bedeutung, die sich aus morgenländischen Sagen über die Eigenschaften des Hornes bei dem genannten Thiere gebildet hatten. Man schrieb nämlich diesem Horne die Eigenschaft zu, alle Gifte unschädlich zu machen und Becher daraus gefertigt, benähmen dem Gifte alle Kraft. Bei den Christen galt das Einhorn als Symbol des Kreuzpfahles, wahrscheinlich mit Bezugnahme auf die eben erwähnte Kraft, indem das Kreuz auch als Schutzmittel gegen physische und moralische Uebel angesehen wurde. Das Horn des Einhorns, sagt Justin der Märtyrer im Dialoge mit Tryphon, kann mit keiner andern Sache verglichen werden, als mit dem Zeichen, welches das Kreuz bedeutet. In demselben Dialoge heißt es: Unter allen Hörnern ist das Einhorn allein das Bild des Kreuzes. Aehnliches erwähnen auch Tertullian und Irenäus.

Weiter ausgebildet wurde die Allegorie, als man vom Einhorne erzählte, es könne nur eingefangen werden, wenn eine reine Jungfrau ihm ihren Schooß öffne; dann komme es, lege sein Haupt in denselben Schooß, schlafe ein und werde auf diese Art die Beute der Jäger. Diese Fabel, die Gregorius verwirft, weil er sie vom Rhinozeros erzählen hörte, berichtet **Isidor. Hispal. Orig. XII. 2.** ganz treuherzig. **Und so ward denn das Einhorn ein Bild Christi, die Jungfrau ward die heilige Jungfrau und das Ganze ein Symbol der Menschwerdung unsers Herrn.** — In der Folgezeit ging es in die Wappen der adelichen Familien über, und ward sogar einer der Schildhalter des schottischen, und nach der Vereinigung dieses Reichs mit England, des großbritannischen Wappens; denn man war mit einem religiösen Sinne des Bildes nicht zufrieden, zog die dem Einhorne nachgerühmte Stärke und Tapferkeit mit hinzu und ließ solchergestalt das Einhorn ein Bild aller kriegerischen und sittlichen Tugenden werden.

Das Einhorn allein, an welches die ältesten Christen vorzüglich dachten, war kein Gegenstand für Kunstvorstellungen, so einfach diese auch waren; und da unsre Kenntniß derselben sich fast lediglich auf diejenigen beschränkt, die in Rom und im Abendlande gefunden wer-

den, so können wir nicht einmal bestimmen, ob die morgenländischen Christen dieses Symbol jemals gebraucht haben. Wir finden es zuerst in Deutschland kurz vor der Karolingischen Periode.

Das älteste, auf uns gekommene Denkmal ist ein Hirtenstab, den entweder der heilige Bonifacius oder der von ihm als erster Abt zu Fulda eingesetzte heilige Sturmius besessen hat und der noch zu Fulda gezeigt wird. S. Bruns Lebensgesch. des heiligen Sturmius, Fulda 1779. p. 61. In der Krümmung dieses Stabes kniet das Einhorn vor einem Kreuze. Dieses Denkmal ist also aus dem 8. Jahrhundert. Man erklärt es als ein Symbol der **in einer Einsamkeit angelegten Abtei Fulda, weil das Einhorn die Einsamkeit liebe.** — Eine andere Vorstellung giebt ein Gemälde in einer alten Handschrift, wo der dritte Abt, Ratgar von Fulda, der im Anfange des 9. Jahrhunderts lebte, in einem Gebäude mit dem Hirtenstabe in der Hand steht, und neben ihm ein Einhorn, welches in eine Heerde Schafe hineinspringt und sie in die Flucht jagt. **Ein Bild der Vertreibung ausgearteter Mönche, die dieser Abt nothwendig fand.** Hier ist also das Einhorn ein Bild klösterlicher Zucht und Keuschheit. — In den spätern Kunstvorstellungen wird es ungezweifelt auf die unbefleckte Empfängniß Mariä angewandt. Einhörner finden sich auf Gemälden des 15. Jahrhunderts, von denen einige ausführlich beschrieben sind (ein solches Gemälde befindet sich in der großherzoglichen Bibliothek zu Weimar), die aber, da sie unserm Zeitalter zu nahe sind, hier nicht umständlich abgehandelt werden können. — Wir gehen über

3) **auf die Fische,** als ein anderes christliches Sinnbild. Die Worte Jesu zu Petrus und Andreas (Mt. 4, 19. Mrc. 1, 17.): **Ich will euch zu Menschenfischern machen,** und der wunderbare Fischfang Petri im See von Tiberias, Luc. 5, 2. 7., waren die Veranlassung dieses bei den alten Christen so beliebten Symbols, welches durch die Erinnerung an die Taufe eine um so größere Bedeutsamkeit erhielt. Denn wer zum Christenthume übertrat, ward ins Wasser, das Element, in welchem Fische allein leben können, getaucht, daher auch die Christen den mystischen Namen **Fische, Fischlein,** (pisciculi) erhielten. So werden sie in dem alten Hymnus bei Clemens von Alexandrien genannt, wo der Herr angeredet wird:

> Fischer der Sterblichen,
> Der Erben des Heils,
> Der du aus feindlicher Fluth
> Mit süßem Leben
> Die reinen Fische fängst.

(Am Schlusse des Pädagogen.)

In demselben Sinne sagt auch Tertullian: **Aber wir Fischlein werden nach unserm Fische, Jesus Christus, im Wasser geboren;** und von der Quintilla, einer gnostischen Lehrerin, sagt er: **Daß sie es am besten verstanden habe, die Fischlein zu tödten, nämlich die Christen durch falsche Lehren und Abschaffung der Taufe,** welche ihre falsche Lehre verwarf, zu verderben.

Dieser Gedanke ward auch oft bildlich ausgedrückt. Wir finden häufig auf Grabsteinen in den Katakomben, einen oder zwei Fische, zum Zeichen, daß diejenigen, denen sie gesetzt waren, sich zum Christenthume bekannten. Einzelne bei Aringhi I. 306. II. 12. 151. Boldetti p. 360—366, zuweilen mit einem Anker, dem Bilde der Hoffnung, oder auch mit einer Taube, dem Bilde der Unschuld. Auch zwei Fische, um vielleicht zwei christliche Ehegatten zu bezeichnen. Diese stehen gleichfalls zuweilen auf beiden Seiten eines Ankers, besonders auf geschnittenen Steinen, z. B. bei Mamachi I. p. 31; vielleicht bestimmt zu Brautringen christlicher Verlobten und Ehegatten. Auch auf Begräbnißlampen finden wir sie, Aringhi II. 332. mit dem Monogramme Christi, und selbst in Blei ausgeprägt, wahrscheinlich für arme Christen, die keine Kosten an einen geschnittenen Stein wenden konnten. Eine solche Vorstellung giebt d'Agincourt Livraison II. Tab. VIII. 25. eine andere Ficoroni Piombi antichi Tab. XXI. 16. Endlich sind auch aus den Katakomben krystallene Fische zum Vorschein gekommen, mit eingegrabenen Zahlen, die Niemand bisher erklärt hat. Boldetti 516. Die Zahlen sind X. XX. XXV. Vielleicht waren diese Fische Tesserae, Einlaßzeichen zu gottesdienstlichen Versammlungen, besonders in den Zeiten der Verfolgung. Allein nicht blos sich selbst nannten die Christen Fische und Fischlein. Auch Christus hieß vorzugsweise in ihrer mystisch-symbolischen Sprache der **Fisch**. In den talmudischen Schriften finden wir den Messias vorzugsweise דָּג genannt. Die Juden setzten ihn mit dem Himmelszeichen der Fische in Verbindung; denn eine Conjunction der Planeten Jupiter und Saturn in der Constellation der Fische sollte ja seinen Tod verkündigen. In der Gemara ist die Rede von den Zeichen, die vor seiner Ankunft vorausgehen sollten. Da ist von מִלְחֲמוֹת תַּנִּנִם, den Kriegen der Thaninim, die Rede, und diese תַּנִּנִם erklärt die Glosse durch דָּגִים Fische. Ein solcher Kampf der Sternbilder, als Verkündiger einer reinen Religion, die den Götzendienst vernichten soll, wird auch in den sibyllinischen Liedern angedeutet, wo es am Ende des 5. Buchs heißt:

Ἰχθύες εἰσεδύοντο κατὰ ζωστῆρα λέοντος.

Die Fische drangen in den Gürtel des Löwen.

Kein Wunder also, daß auch Christen auf dieselbe Idee verfielen, besonders da sie entdeckten, daß die Anfangsbuchstaben des Namens Christi Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Ὑὸς Σωτήρ das Wort *IXΘYC* Fisch bildeten. Dieses gab dann zu Akrostichen Gelegenheit, an denen die spielende Phantasie jener Zeiten großen Wohlgefallen fand. Ein solches akrostichisches Gedicht, in dem jede Zeile mit einem Anfangsbuchstaben dieser Phrase der Reihe nach anhebt, haben wir in den sibyllinischen Liedern bei Galläus p. 723. Und schon Cicero bemerkt dergleichen Akrostichen in diesen Gesängen, de divinatione II. c. 54. Das Wort *IXΘYΣ* kommt übrigens noch häufig vor auf Steinschriften und auf Münzen, zuweilen noch mit dem hinzugefügten Buchstaben *N*, welches ohne Zweifel *NIKA* bedeuten soll. Auch auf ihren Schildern und Panieren sollen die alten Christen diesen Namen eingegraben haben und deshalb des Fischdienstes beschuldigt worden seyn, welcher Vorwurf um so mehr Glauben gefunden haben mag, als das Christenthum aus den Gegenden des Morgenlandes stammte, in denen eben der Dienst

der Fischgötter zu Hause war. Auch in den Taufcapellen sollen zuweilen Fische neben dem Kreuze der Taube und dem Raben aufgehängt worden seyn. — Daß selbst die Lehrer der Kirche dem Erlöser den Namen Fisch gaben, haben wir bereits bei Tertullian gesehen, aber es wird auch aus Stellen bei Augustin und Optatus von Mileve bestätigt. Ersterer sagt de civitate Dei l. XVIII. c. 25.: *ΙΧΘΥΣ* in quo nomine mystice intelligitur Christus, eo quod in hujus mortalitatis abysso, velut in aquarum profunditate vivus, h. e. sine peccato esse potuerit. — Optatus aber sagt: Hic est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut, quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina vocitetur?

Nun ward auch der von Tobias gefangene Wunderfisch auf Christus gedeutet, und deshalb in der Hand des jungen Tobias abgebildet. Wir haben mehrere Gemälde bei Aringhi und Buonaroti, die Jesum auf diese Art darstellen. Von ihm sagt der Verfasser der Schrift de Promissionibus divinis unter den Werken des Prosper von Aquitanien: Hoc (die Heilung des alten Tobias) egit piscis magnus ex passione sua, Christus — — qui tributum, pro se et pro Petro et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in litore discipulos et toti se offerens mundo *ἰχθὺν*. Namque latine piscem sacris literis majores nostri hoc interpretati sunt, ex sibyllinis versibus colligentes, quod est Jesus Christus Dei filius, Salvator, Piscis in sua passione decoctus, cujus ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur. Ungefähr dasselbe sagt Augustinus Sermone IV. de S. S. Petro et Paulo. Auch der anonyme Verfasser der unter dem Namen des Julius Africanus vorhandenen Schrift über die Begebenheiten in Persien zur Zeit der Geburt Christi nennt ihn den großen, am Hamen der Gottheit gefangenen, und die ganze Welt, als ob sie im Wasser wäre, mit seinem eigenen Fleisch ernährenden Fisch. Mag übrigens die Vergleichung Christi mit einem Fische den Heiden nicht allein nicht anstößig, sondern sogar gefällig gewesen seyn, da sie selbst eine Sage von einem heiligen Fische, Anthias, hatten, dem sie die Eigenschaft beilegten, daß, wo er sich im Meere befände, kein Ungeheuer zum Vorschein käme: so mögen sie dann vielleicht um so lieber den Ueberwinder des Teufels und seiner Dämonen mit diesem siegreichen Fische verglichen haben, der in der verborgenen Tiefe des Meeres herrschte, wie das Zeichen des Kreuzes in der sichtbaren Natur. Vergl. überhaupt J. Cyprian de nomine Christi ecclesiastico acrosticho *Ἰχθύς*, piscis. Lips. 1699. 4. und Anselm Cortadoni diss. sopra il pesce come simbolo di Gesu Cristo. In der Raccolta d'opuscoli scientif. e filolog. Tom. 41. p. 247—337 (Vened. 1749. 8.). — Ein anderes christliches Sinnbild, der Thierwelt entnommen, ist

4) der Hahn. Bei den Griechen war der Hahn das Symbol der Wachsamkeit, und kommt häufig, besonders auf Campanischen Münzen vor. So muß er auch wohl auf einem Grabsteine bei Aringhi II. 329., und einem andern bei Mamachi III. 93., und Boldetti 360. gedeutet werden, der einem 30jährigen Christen Donatus gesetzt ist. Um die Wachsamkeit der Lehrer zu bezeichnen, sollen, dem Aringhi zufolge, die alten Christen Hähne

auf die Zinnen ihrer Kirchen gesetzt haben, und Aringhi deutet darauf eine Stelle Gregors des Großen l. I. in Ezech. homil. 11.: Speculator quippe semper in altitudine stat, ut, quidquid futurum est, longe prospiciat, et quisquis populi speculator ponitur, in alto debet stare, ut possit procedere per providentiam. Daher auch wohl noch der Wetterhahn auf unsern Kirchthürmen abzuleiten ist.

Auch kämpfende Hähne finden wir abgebildet. Einmal einen auf einer Glasscheibe bei Boldetti 216. mit der Inschrift *PIEZESES.* Die Hähne stehen kampfbereit zwischen zwei geflügelten Genien, die sie aufzumuntern scheinen, und von denen der eine einen Palmzweig in der Hand hält. Dann auch auf einer Marmortafel bei Aringhi III. 329., wo ein sitzender Genius einen Hahn an einem Fuße hält, dem ein anderer auf den Kopf tritt. Neben ihm steht ein Genius, der ein unbekanntes Instrument hat. Sollten etwa diese Bilder den Kampf des Christen mit seinen Leidenschaften oder gar mit dem Teufel vorstellen? Bei den Morgenländern hat ein Dämon die Gestalt eines Hahns und heißt bei den Arabern und Persern: Dik el Dschin. Allein wie sollten wir in römischen Katakomben Begriffe der Art, von deren Alter wir nicht einmal Kenntniß haben, suchen? Noch ist zu bemerken, daß der Hahn auf den Sarkophagen mit Petrus in Verbindung gesetzt ist, um damit auf seine Verleugnung anzuspielen. — Als christliches Symbol aus der Thierwelt kommt auch vor

5) der Hirsch.

Wie der Hirsch schmachtet nach der Wasserquelle,
So schmachtet, Gott, mein Herz nach dir. Ps. 42, 1.

Diese Worte des heiligen Dichters erklären das Symbol, welches wir ziemlich häufig unter den christlichen Alterthümern antreffen. Wir finden es auf einem Wandgemälde in einer römischen Katakombe (Aringhi II. 31. und Ciampini II. Tab. 3.), wo zwei Hirsche ein Gefäß zwischen sich haben. Häufig sehen wir es auch auf christlichen Grablampen. Ein Gemälde bei Aringhi II. 275. stellt die Taufe Jesu im Jordan vor, an dessen Ufer ein Hirsch steht. Aringhi erkennt zwar in diesem Hirsche Christus selbst und beruft sich auf die Worte des heiligen Ambrosius: Christus sei in diese Welt wie ein Hirsch gekommen (de offic. III. 1.), allein diese Erklärung ist um so gesuchter, da Christus selbst im Jordan steht und der Hirsch sehr leicht auf den Christen gedeutet werden kann, der das Gemälde verfertigen ließ.

Wie sehr dieses Symbol in der alten Kirche geachtet war, erhellt daraus, daß Constantin der Große, der seine neue Stadt mit aus den heidnischen Tempeln genommenen Statuen schmückte, auch einen ehernen Hirsch öffentlich aufstellte. Romuald von Salerno hat zwar die Nachricht, daß dieser Kaiser silberne Hirsche und Lämmer in den Kirchen aufgestellt habe, ohne jedoch die Quelle anzugeben, aus welcher er diese Nachricht schöpfte. Papst Hilarius schenkte der Johanniskirche in Rom silberne Hirsche, aus deren Munde Wasser in den Taufstein floß. (Anastas. in vita Hilar. Ed. Vignolii romana p. 157.) Münter zeigt bei dieser Gelegenheit, daß dieses Hirschbild auch später ein beliebtes Symbol geblieben sei, denn er fand es selbst noch in mehrern Dorfkirchen Dänemarks.

Da die Erklärung dieses Sinnbildes aus Ps. 42. völlig hinreicht, so können wir andere, zum Theil sehr gesuchte Deutungen desselben übergehen. Merkwürdig ist es, daß im vorchristlichen Alterthume der Hirsch als Sinnbild **der Feigheit** aufgestellt wird. Man findet dieß von Homers Zeiten an, wo der Achill dem Agamemnon das Herz eines Hirsches beilegen läßt. So spottet auch Aristophanes in den Wolken V. 352.: **Darum haben sie (die Wolken) gestern Kleonymos wohl, den Schildabweiser, gesehen, und sind, weil sie diesen verzagtesten sahen, zu Hirschen geworden.** Und die Hirsche auf der Krone der Rhamnusischen Nemesis deuteten wahrscheinlich auf die schimpfliche Flucht der Perser in der Marathonischen Schlacht. Dieser Deutung bedient sich auch Tertullian, der in seiner Schrift: de corona militis, die er, schon zum Montanismus übergetreten, herausgab, Cap. 1. von den katholischen Bischöfen behauptet: **Sie wären in Frieden Löwen, in der Schlacht aber Hirsche.**

Daß es aber Christen gab, die am 1. Januar sich in Thier- und besonders in Hirschfelle kleideten, und in dieser Vermummung als Bacchanten umherliefen, so wie die Aufzüge der Heiden in Ziegenfellen noch in den letzten Zeiten des Heidenthums beschrieben werden, verdient bei dieser Gelegenheit einer Erwähnung. Wahrscheinlich sollten diese Vermummungen symbolische Handlungen seyn. Unser Berichterstatter ist Hieronymus de scriptionibus ecclesiasticis c. 109. Aus ihm erfahren wir, daß Pacianus, Bischof von Barcelona, aus der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts ein jetzt verlornes Buch, Cervus oder Cervulus, geschrieben habe, und aus dem Titel läßt sich schließen, daß es besonders Hirschfelle gewesen sind, deren jene Christen sich bei solchen Gelegenheiten bedient haben. — In diese Rubrik christlicher Sinnbilder gehört ferner auch

6) **das Lamm. Siehe das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt!** Joh. 1, 29. Diese Worte des Täufers veranlaßten die ersten Christen zur Wahl dieses schönen Bildes. Sie fanden es auch in der Offenbarung Johannis 5, 6.

> Und ich schaut', in der Mitte des Thrones, der Wundergestalten.
> Und der Aeltesten stand das geopferte Lamm, das hatte
> Sieben Hörner und sieben Augen; dieß sind die sieben Geister des Herrn,
> Die er über den Kreis der Erde versendet.

Aber sie scheinen dieses Bild, wiewohl es das Lamm in seiner Herrlichkeit als Gott mitthronend (σύνθρονος, wie die Griechen sagen) vorstellt, in ihren Bildwerken nicht berücksichtigt zu haben. Da hingegen bildeten sie den Widder, welchen Abraham anstatt seines Sohnes Isaak auf dem Berge Moriah opferte, und den die alte Kirche für ein Vorbild Christi hielt, häufig in den Reliefs, Mosaiken und Gemälden ab, die dieses Opfer vorstellten und in den christlichen Liedern ward Christus oft Lamm und Widder genannt. Im Epigramme des Damasus von den Beinamen des Erlösers, heißt er Ovis, Agnus und Aries. Agnus bei Ennodius und ebenfalls Agnus und Ovis bei Orientius.

Nicht allein aber Christus, auch seine Apostel wurden so vorgestellt. Er ist das Lamm, sie seine Schafe; und wo der gute Hirte

abgebildet ist, da sind die ihn begleitenden Schafe augenscheinlich seine Bekenner. Mit dem Namen des Erlösers ist benannt seine Heerde, sagt ein alter syrischer Kirchengesang. Vergl. Hahn über den syrischen Gesang in Vaters Archiv f. KG. 1823. III. p. 102.

Die alte Kirche stellt das Lamm, wenn es Christus bezeichnen sollte, gewöhnlich mit dem Kreuze vor. Bald trägt es dasselbe mit dem rechten Vorderfuß auf der Schulter, bald steht es mit dem Kreuze oder dem einfachen Monogramme Christi auf dem Haupte. Aringhi I. 185. II. 203. und auf einem Gemälde bei Bottori II. Tab. 91. Es ließe sich vielleicht annehmen, daß es, wo es neben Christus auf Sarkophagen mit dem Monogramme auf dem Haupte steht, jenem syrischen Liede zufolge, die Heerde Christi, d. i. die christliche Kirche, bedeute. Auch ward es, wie wir aus des Paulinus von Nola Beschreibung der Gemälde in der von ihm errichteten Kirche des heiligen Felix zu Nola sehen, vorgestellt, wie es von Gott gekrönt wird.

> In des Lammes Gestalt steht unter dem blutigen Kreuze,
> Christus, das Lamm, dem gewaltsamen Tod ein unschuldiges Opfer.
> Welchen der heilige Geist erfüllt mit dem Vogel der Sanftmuth,
> Welchem aus feuriger Wolke die Krone reicht dem Vater.

Das Gemälde scheint also auch das Kreuz und die Taubengestalt, die auf das Lamm herabschwebte, vorgestellt zu haben. Wir finden das Lamm oft auch auf den Marmorsarkophagen und den Mosaiken, welche die Dome der alten Kirchen schmücken. Auf den Sarkophagen wird es gewöhnlich von 12 Schafen begleitet, die auf beiden Seiten stehen, und in denen sich die Apostel nicht verkennen lassen, wiewohl auch einige die 12 Stämme Israels darunter verstehen; welches aber nicht wahrscheinlich ist, da römische Christen, größtentheils aus den Heiden, wohl wenig Rücksicht auf die israelitischen Stämme genommen haben, und die Apostel ihnen weit näher waren. Zuweilen steht das Lamm auf einem Hügel, aus dem vier Ströme fließen, mit einigen Lämmern am Fuße desselben. Zweimal Christo zur Seite. Der Hügel ist der Berg Gottes, beim Ezechiel 41, 18. das Paradies. Die vier Ströme sind die Evangelien. Vielleicht dachte man an die Stelle der Offenbarung 7, 17.:

> Denn sie weidet das Lamm auf dem Thron und führt zu den Quellen
> Sie, aus welchen das Wasser des Lebens entspringt.

So beschreibt auch Paulinus von Nola ein Gemälde:

> Er steht auf dem Felsen, selbst der Kirche Fels!
> Aus welchem tönevoll vier Quellen fließen,
> Des Heilandes Lebensströme, die Evangelisten.

Und Florus, Diaconus zu Lyon, hat ein ähnliches Bild vor Augen:

> Schimmernd vom Lichte des Lammes, ergießen aus Einem
> Paradiesischen Quell vier Flüsse Jerusalems, Leben.

Bosius giebt uns in seinem Werke de cruce triumphante l. VII. c. 12. eine Vorstellung des Lammes, das unter dem Hügel des Kreuzes steht, und aus dessen Seite und vier Füßen fünf Quellen fließen. Hier sind es die fünf Wunden Christi. Schade, daß das Zeitalter dieses Bildes nicht bestimmt werden kann.

Lange war das Lamm in der alten Kirche das Symbol Christi.

Eine der spätern Vorstellungen desselben ist in einem Gemälde Aringhi II. 203. enthalten aus dem Coemeterio des Marcellinus und Petrus in der Via Labicana. Christus sitzt mit dem Nimbus ums Haupt, in dem *A* und *Ω* stehen, zwischen zwei Heiligen, wahrscheinlich Moses und Elias. Unter ihm das mit dem Monogramm in einem Nimbus gekrönte Lamm auf einem Hügel, aus dem vier Quellen entspringen, zu beiden Seiten vier Heilige, deren Namen über ihnen geschrieben sind, die ihm zujauchzen und Blumen streuen. Die Namen der Heiligen sind: Gregorius, Petrus, Marcellinus und Tiburtius.

So ward dann Christus unter der Figur des Lammes in der alten Kirche abgebildet, bis das Trullanische Concil (Quinisextum, wie es auch heißt) zu Constantinopel diese Vorstellung im Jahre 692 verbot. Es scheint, daß die Mystik und spielende Phantasie des Zeitalters mit dem Bilde des Lammes Mißbrauch getrieben hat, und daß die Väter des Concils sich daher bewogen fanden, vorzuschreiben, daß Christus nicht anders als in vollkommener menschlicher Gestalt vorgestellt werden solle. Es ist der 82. Canon dieses Concils, in dem es heißt: „Auf „einigen Gemälden der ehrwürdigen Bilder wird das von dem Finger „des Vorläufers gezeigte Lamm vorgestellt, das als ein Typus der „Gnade angenommen ist, und uns das wahre Lamm, durch das Ge„setz, Christus, unsern Gott, vorbildet. Wir nehmen also die alten „Typen und Schatten, welche der Kirche als Zeichen und Vorbilder „der Wahrheit übergeben sind, an, schätzen die Gnade und die Wahr„heit, diese als Erfüllung der Wahrheit empfangend. Damit nun das „Vollkommene auch mit Farben vor aller Augen dargestellt werde, be„fehlen wir, daß die menschliche Gestalt Christus, unsers Gottes, der „die Sünden der Welt trug, auch von jetzt an in den Bildern anstatt „des alten Lammes errichtet (ausgehauen) und gemalt werde, damit „wir durch dieselben die Hoheit der Erniedrigung des göttlichen Wortes „erkennen, und zur Erinnerung seines Wandels im Fleische, seiner „Leiden und seines selig machenden Todes und der daraus entstandenen „Erlösung der Welt geleitet werden."

Dieser Canon hatte jedoch zunächst nur auf den Orient Einfluß. Denn die römische Kirche verwarf, als ihren Grundsätzen und Gebräuchen widersprechend, fünf Canones des genannten Concils und unter diesen auch den zweiundachtzigsten. Erst Hadrian I. genehmigte das Concilium, und bis dahin wenigstens, also bis zum Zeitalter Karls des Großen, war die Vorstellung des Lammes nicht in der abendländischen Kirche verboten und das schon erwähnte Gemälde bei Aringhi scheint aus jener Zeit zu seyn.

Noch in spätern Zeiten finden wir in der römischen Kirche das Lamm neben dem Crucifix, das eine mit dem Bilde des Gekreuzigten aus Gold und ein Lamm aus Gold mit Edelsteinen verfertigt, und die Agnus Dei der katholischen Kirche sind allgemein bekannt. (S. den besondern Artikel.) Wie sehr jedoch die Abbildungen des Lammes zum Aberglauben veranlaßten, beweist unter andern die Aeußerung des mit Karl dem Großen aufgeklärten gleichzeitigen Bischofs Claudius von Turin, von dem die Waldenser ihren Ursprung herleiten. **Isti** (die Lateiner) **perversorum dogmatum auctores, agnos vivos volunt**

vorare, et in pariete pictos adorare. — Zuweilen findet man auch als christliches Sinnbild

7) **den Löwen.**

Weine nicht, Macht und Gewalt ist worden dem Löwen von Juda,
Davids Sprößling, zu öffnen das Buch, die Siegel zu brechen.
Offenbar. 5, 5.

Christus wird durch dieses mächtige Thier symbolisch vorgestellt. Bereits bei den Juden soll das Bild des Löwen im Paniere des Stammes Juda gewesen seyn. (Offenbar aus der Weissagung Jacobs 1 Mos. 49, 9., wo Juda ein junger Löwe genannt wird); um so leichter ist es zu erklären, wie dieses Symbol auf die Christen übergehen konnte. Es wird indessen nur selten gefunden; denn die Löwen, neben dem Propheten Daniel, die man oft sieht, gehören nicht hierher. Einen einherschreitenden Löwen auf einem alten Grabsteine giebt Mamachi III. p. 91. Seltener kommt als christliches Sinnbild vor

8) **der Ochse.** Einen Ochsen giebt Aringhi I. 323. Zwei Ochsen derselbe II. 153. Auch Bottori Taf. 63. zweimal. Ueber die Bedeutung desselben ist es schwer eine bestimmte Meinung zu fassen; denn Aringhi führt eine große Menge von Erklärungen an. Er soll ein Symbol seyn Christi, der Apostel, der Vertheidiger des Glaubens, der Gerechten, der Juden, des Evangelisten Matthäus u. s. w. Wenn wir uns des mosaischen Gesetzes erinnern, das dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden verbeut (5 Mos. 25, 4.) und worauf der Apostel mit Rücksicht auf den Unterhalt der Religionslehrer 1 Cor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18. anspielt; so wäre vielleicht die Deutung, daß Lehrer der Religion unter diesem Bilde verstanden werden, die annehmlichste. So sagt Cassiodor in Ps. 65. boves intelligit praedicatores, qui pectora hominum feliciter exarantes eorum sensibus coelestis verbi semina fructuosa condunt. Eben so im Comment. in Ps. 8. Der Leichenstein bei Aringhi I. 323. wäre dann leicht zu erklären. Das Brustbild ist die Abbildung eines römischen Presbyters; unter derselben die Taube und der Ochse, die Charakteristik **eines unschuldigen, rechtschaffenen und arbeitsamen christlichen Lehrers.** Daneben Daniel in der Löwengrube und Moses, der das Wasser aus dem Felsen hervorspringen läßt. Symbole des Glaubens und Vertrauens auf Gott. Daß der Ochse auch dem Matthäus beigesellt wird, wie Aringhi II. 228. sagt, muß in einer abweichenden Vorstellung von den Thieren der Evangelisten seinen Grund haben, die wir nicht mehr kennen (s. die Evangelisten). Die Bedeutung des Ochsen als Lehrers findet sich ausgesprochen in einer Vision, die ein Christ zu Jerusalem, Namens Lucian, gehabt haben soll. Ihm träumte nämlich, Gamaliel sei ihm erschienen und habe ihm gesagt: Er sei nebst Stephanus, dem ersten Märtyrer, Nikodemus, und einem, Namens Abibus, nahe bei Caphar Gamala begraben und wolle befreit werden. Dreimal erschien er ihm. In der dritten Vision träumte dem Lucian, er gehe zum Bischof Johann von Jerusalem, der ihm sage: „Wenn Gott wirklich dir so große Dinge „offenbart, so muß ich dir auftragen, mir jenen größern Pflugochsen zu „übergeben und dich mit dem kleinern Ochsen zu begnügen." — Beim Erwachen verstand Lucian sogleich, daß der heilige Stephanus durch den

größern Ochsen bezeichnet sei. Baron. Annal. ad a. 445. no. 7 seqq. — Nicht ganz gewiß ist, ob das Thierbild, entlehnt vom

9) **Pelikan**, dem christlichen Alterthume angehöre. Eine von den Naturforschern unverbürgte Sage behauptet, daß die junge Brut des Pelikans, während sie im Neste bei den Aeltern ist, selbst ihre Aetzung suche, indem sie die Fische aus dem Kropfsack derselben mit ihren Schnäbeln herausziehe. Daraus scheint eine andere Sage entstanden zu seyn, daß dieser Vogel sich selbst in der Brust verwunde, um seine Jungen mit seinem Blute zu ernähren. Wir können dieses Sinnbild nicht ganz mit Sicherheit zu den christlichen rechnen, ob es gleich entschieden ist, daß der Pelikan im Mittelalter und auch noch in spätern Zeiten zum Symbole **des sich für die Erlösung der Menschen aufopfernden Heilandes geworden ist**. Vergl. Jo. Pierii Valeriani Hieroglyphica p. m. 241.

Allein Schöne giebt uns in seinen Geschichtsforschungen III. p. 210. Nachricht von Säulenknäufen in der Kirche des heiligen Cäsarius von Rom, auf denen Pelikane, die sich die Brust öffnen, zu sehen sind und zwischen denselben die ägyptische Lotosblume und die Rose, das Zeichen des Stillschweigens. Dieselbe Kirche hat eine Menge von Zierrathen, Eulen der Minerva, Sphinxe und dergleichen. Es dürften also auch Bautrümmer von heidnischen Palästen und Tempeln bei ihr angewendet worden und der Pelikan mithin heidnischen Ursprungs seyn. Sie ist in der That auch sehr alt und steht nahe bei dem Locale eines Palastes, den Caracalla bei seinen Bädern erbaut haben soll. (S. Martiani Antiq. Rom. Topographia l. IV. c. 7.), daher man auch ihren frühern Namen Aedes S. Caesarii in Palatio, zu erklären hat, welchen Anastasius im Leben des Papstes Sergius, der in ihr erwählt ward, anführt. Auch Papst Gregor der Große erwähnt ihrer. Es gehört demnach der Pelikan zu den ungewissen Sinnbildern im christlichen Alterthume, ob er gleich im Mittelalter als Sinnbild der aufopfernden Liebe des Weltheilandes desto öfterer vorkommt.

10) **Der Pfau**. Der geheiligte Vogel der Juno, den wir auf bildlichen Vorstellungen des Heidenthums so oft antreffen, und den besonders die Römer auf den Consecrationsmünzen ihrer Kaiserinnen, so wie den Adler auf denen der Kaiser darstellen, war bereits in ihren Augen ein Symbol der Unsterblichkeit. Sein mit vielen goldschimmernden Flecken auf blauem Grunde geschmückter Schweif erinnerte an die Sterne, und drückte daher bildlich die Legende der Münzen: Sideribus recepta aus. S. Rasche Lexic. rei numariae s. v. Pavo IV. II. p. 929. Wir finden auf den Münzen den Pfau bald stehend mit nachschleppendem oder ausgebreitetem Schweife, bald schwebend mit der Seele der Kaiser, die er in den Himmel trägt. Zuweilen ist er auch als Vogel der Juno, ein Bild der ehelichen Eintracht der Kaiserin mit ihrem Gemahle, mit der Umschrift Concordia. Vorherrschend ist aber die Idee der Unsterblichkeit; und deshalb finden wir den Pfau auf christlichen Denkmälern vorgestellt. Sein langer Schweif, zumal der ausgebreitete, unterscheidet ihn so deutlich vom Phönix, daß er mit diesem nicht verwechselt werden kann. Auch der Orient, besonders der muhamedanische, verbindet ja mit dem Pfau einen höhern Begriff;

denn der Himmelspfau Thans bag bekischt, ist im morgenländischen Mythus einheimisch, und dürfte vielleicht viel älter seyn, als der Koran.

Die Kirchenväter nennen zwar den Pfau nirgends ein Bild der Unsterblichkeit; denn dem Hieronymus ist er das Symbol des jüdischen Volks, so wie des demselben eigenthümlichen Stolzes. Indessen muß doch den alten Christen eine Idee vorgeschwebt haben, die sie mit diesem Bilde verbanden; denn Augustin de civitate Dei l. XXI. c. 4. bedient sich des Pfaues, dessen Fleisch unverweslich sei, um zu beweisen, daß die Verdammten im höllischen Feuer ausdauern können. Quis enim nisi Deus creator omnium dedit carni pavonis mortui, ne putresceret? Quod cum auditu incredibile videretur, evenit, ut apud Carthaginem nobis cocta apponeretur haec avis, dessen Fleisch sich noch nach Jahresfrist erhalten habe. Möglich aber ist es auch, daß die alten Christen dieses Symbol, welches ja nichts Abgöttisches enthielt, wie so manche andere aus dem Heidenthume entlehnt haben.

Wir finden so den Pfau auf dem Sarkophage der heiligen Constantia zweimal an den beiden Ecken, in der Mitte ein Lamm, das Bild der Unschuld, die der Unsterblichkeit würdig macht, und eines Genius mit einem Blumengewinde in der Hand. Alles dieses unter Füllhörnern mit Rebenblättern, zwischen welchen Genien stehen, welche mit Trauben beschäftigt sind, Aringhi II. 69. Eben so stehen Lamm und Pfau neben einander auf einer Tafel bei Boldetti 36. Den einzelnen stehenden Pfau mit ausgebreitetem Schweife aus einem römischen Begräbnisse giebt Aringhi II. 328, jedoch ohne Beweis dafür, daß es ein christliches Denkmal sei; denn der Ort, wo es gefunden wurde, ist allein dafür nicht hinlänglich, da auch Heiden in den Katakomben beigesetzt wurden. Stehend auf einem Baume sehen wir ihn auf einem Sarkophag, aus dem Coemeterio Vaticano bei Bardo p. 75, wo Christus mit 9 Aposteln und Johannes und Maria zu seinen Füßen abgebildet sind, vielleicht aber da als bloße Verzierung des Hintergrundes. So auch auf einem Deckengemälde ebendaselbst P. 251 in einem Zimmer des Coemeterii Calisti, wo er mit ausgebreitetem Schweife, von Laubwerk umgeben, auf einer Kugel stehend, mit Vorstellungen biblischer Geschichten fünfmal abwechselt. Auch hat d'Agincourt ein Gemälde aus dem 4. Jahrhundert mit zwei Pfauen, in deren Mitte ein Kreuz steht (Livraison II. Tab. VI. 4.). Derselbe Verfasser führt gleichfalls ein Gemälde an, aus einer in der Laurentinischen Bibliothek zu Florenz aufbewahrten syrischen Handschrift des A. T., die in dem 6. Jahrhundert verfertigt seyn soll, in welcher zwei Pfauen in dem Gebäude stehen, in dem zwei Männer die Handschrift vergleichen. Doch dürften diese Pfauen bloße Verzierungen seyn ohne mystischen Sinn.

Sogar auf dem Kreuze haben wir einen Pfau. In St. Thomas in Indien ward ein Kreuz gefunden, wie Hieronymus Osorius de rebus gestis Emanuelis l. III. und aus ihm Baronius ad an. 57. meldet, worauf eine Taube abgebildet war. Man s. die Zeichnung in Kirchners China illustrata p. 53. Es ist aber keine Taube, sondern ein Pfau, welcher das Wappen der Stadt seyn soll, die davon selbst ihren Namen Pfauenstadt hat, wegen der Menge von Pfauen, die sich ehe-

dem in den benachbarten Waldungen aufhielten. Immer aber deutet das Kreuz auf christliche Begriffe **Unsterblichkeit durch die Religion.** Dieses Kreuz mag dann ein Denkmal der alten indischen Kirche der Thomaschristen, dieser Colonie der antiochenischen Kirche, seyn! — Aus der heidnischen Anbetungsweise ging als Sinnbild in die christliche über

11) **der Phönix.** Dieser Wundervogel des Orients verliert sich in die Nacht der Vorwelt. Ob er mit dem Simurgh oder der Anka des altpersischen Mythus, den man unter den Bildwerken zu Persepolis findet, einige Verwandtschaft habe, wird schwer zu bestimmen seyn, da wir ihm nichts von der jenem nachgerühmten Weisheit beigemessen finden und sein Tod der persischen Sage fremd ist. Wahrscheinlich erhielten die Perser diese Hieroglyphe aus Aegypten. Woher sie in dieses Land früher Bildung gekommen, hat noch Niemand untersucht. In Aegypten aber finden wir sie auf den Monumenten von Thebais, an den Tempelwänden von Philä, Theben, Edfu und Isne. (Wie Münter behauptet, nie in Nieder-Aegypten.) Die ältern Schriftsteller erwähnen seiner von Herodot an. Besonders merkwürdig ist es, daß der ernste Tacitus von den geschichtlichen Erscheinungen desselben spricht, unter Sesostris, Amasis, Ptolemäus III., ja sogar unter dem Kaiser Tiberius. Die uns aufbewahrten Sagen lassen ihn aus Indien kommen und in Arabien sterben. Sein Sohn, so wird gedichtet, bilde aus Myrrhen ein Ei, worein er den todten Körper lege. Diese Bürde trägt er auf seinen Fittigen nach Aegypten in den Tempel der Sonne. Daß dieser Mythus astronomisch ist, leidet keinen Zweifel. Der todte Phönix ist die verflossene Zeit, der abgelaufene Jahr-Cyclus. Nur die Dauer derselben wird verschieden angegeben. Von den Aegyptern auf 1461 Jahre, von Andern 5—600, ja 1000 Jahre, nach den Zwischenzeichen der Erscheinung des Phönix. Auch sein Name deutet auf Zeitbestimmungen hin, denn *φοίνιξ* ist das ägyptische ⲪⲈⲚⲈϨ von ⲈⲚⲈϨ, *αἰών*, seculum, mit dem vorstehenden Art. Ⲫ oder Ⲡ.

Den Juden war der Phönix aller Wahrscheinlichkeit nach bekannt. Wenigstens verstanden viele Rabbinen von ihm die Stelle Hiob 29, 18. **Ich gedachte, ich will in meinem Neste ersterben, und meiner Tage viel machen, wie der Chul.** Wir finden die angeführte Schriftstelle im talmudischen Tractate Sohar und in andern altjüdischen Schriften vom Phönix erklärt. Die Rabbinen beschreiben auch seine Gestalt, geben ihm eine Lebensdauer von 1000 Jahren, und betrachten seine Unsterblichkeit, denn sein Tod ist in ihren Augen eine Wiedergeburt, als eine Folge der Enthaltsamkeit, da er im Paradiese nicht vom Baume der Erkenntniß aß, und der jüdische Dichter Ezechiel beschreibt ihn, ohne ihn zu nennen, als den König der Vögel, mit seinem buntschimmernden Gefieder, der purpurnen Brust, dem dunkelgelben Halse und der melodischen Stimme. Von den Aegyptern kam die Kenntniß des Phönix zu den Römern, bei denen er auch vorzüglich ein Symbol der Unsterblichkeit war, daher ihn der Verfasser des Gedichts de Phoenice aeterna avis nennt. Wir sehen ihn auf Münzen, die Hadrian zum Andenken Trajan's schlagen ließ, auf der Weltkugel mit der Umschrift Saec. Aur. als Symbol des unter diesem Kaiser zurückgekehrten goldenen Zeitalters. Und dieses ist

die erste Vorstellung von ihm auf römischen Münzen, welche sich leicht aus der Vorliebe, welche Hadrian und nach seinem Beispiele die Römer, für ägyptische Religion und Symbole an den Tag legten, erklären läßt.

Von den Heiden ging das Symbol auf die Christen über. Es ist möglich, daß die Sage von der Erscheinung des Phönix unter dem Kaiser Tiberius die nächste Veranlassung dazu gab. Aber auch ohnehin konnte der sich selbst aufopfernde und nach einigen Sagen aus seiner Asche wieder auflebende Vogel in der christlichen Bildersprache leicht auf den gekreuzigten und auferstandenen Weltheiland gedeutet werden. In diesem letztern Sinne braucht ihn bereits Clemens, Bischof von Rom, in seinem ersten Briefe an die Korinther Cap. 25. und 26.: „Der alte Phönix," sagt er, „bereitet sich sein Grab „aus Weihrauch, Myrrhen und andern Gewürzen, „in welchen er stirbt. Aus seiner Verwesung ent„steht ein Wurm, der sich mit den Ueberbleibseln „des todten Vogels ernährt, bis ihm die Fittiche „gewachsen sind; dann bringt er das Grab mit den „Gebeinen aus Heliopolis, legt es auf den Altar „der Sonne nieder, und fliegt darauf zurück. Die„ses geschieht nach der Beobachtung der Sonnen„priester jedesmal, wenn 500 Jahre verflossen „sind. Können wir dann," fährt Clemens fort, „es für „etwas Großes und Bewundernswürdiges halten, „wenn der Schöpfer aller Dinge diejenigen aufer„stehen läßt, die ihm heilig und im Vertrauen ei„nes guten Glaubens gedient haben, da er uns „selbst durch diesen Vogel die Herrlichkeit seiner „Verheißung gezeigt hat?" Ps. 3, 6. 26, 6. Hiob 19, 25. u. 26.

Auch Origenes erwähnt des Phönix im 4. Buche gegen Celsus, jedoch nur als eines Beweises der Allmacht Gottes, und Tertullian sagt im Buche von der Auferstehung des Fleisches c. 13. Et florebit enim, inquit, velut Phoenix (er citirt den 92. Psalm, wo von der Palme die Rede ist, die auf griechisch φοῖνιξ heißt) id est, de morte, de funere, uti credas, de ignibus quoque substantiam corporis dici posse. Multis passeribus nos antestare Dominus pronuntiavit. Si non et Phoenicibus, nihil magnum. Sed (besser scilicet) homines semper interibunt, avibus Arabiae de resurrectione securis. — Auf die Auferstehung Christi finden wir den Phönix angewendet von dem Verfasser des dem Epiphanius von Salamis irrig beigelegten Physiologus, der diese, nach der Wiedergeburt dieses Vogels nach dreien Tagen, so lauten nämlich einige Sagen, zu beweisen sucht.

Auch zur Aufklärung der wundervollen Geburt Christi gebraucht Gregor von Nazianz in seiner 37. Rede diesen Mythus. Derselbe Bischof vergleicht außerdem noch mit demselben die unbefleckte Jungfrauschaft der Mutter unsers Herrn:

> Wie zur neuen Jugend wenn der sterbende Phönix
> Blühet, nach vielen kreisenden Jahren im Feuer geboren,
> Und aus dem alten Staub ein unsterblicher Körper hervorgeht,
> Also sollen auch ewiglich leben die Sterbenden, welche
> Nach dem Könige Christus von glühender Sehnsucht entbrannt sind.

Rufinus von Aquileja vergleicht in der Erklärung des apostolischen Symbols die Geburt des jungen Phönix mit der Menschwerdung Christi. Quid mirum, si virgo conceperit, cum Orientis avem, quem Phoenicem vocant, in tantum sine conjuge nasci vel renasci constet, ut semper et una sit et semper sibi ipsi nascendo et renascendo succedat?

Unter allen diesen verschiedenen Deutungen und Anspielungen blieb aber immer in der alten Kirche diejenige vorherrschend, die den Phönix als ein Bild der Auferstehung betrachtete. In diesem Sinne finden wir ihn jedoch nur selten auf christlichen Grabsteinen. Von der heiligen Cäcilia, die ums Jahr 230 gelebt haben soll, wird erzählt, sie habe auf den steinernen Särgen der ermordeten Christen Maximus, Valerianus und Tiburtius einen Phönix als Denkmal der lebendigen Hoffnung, die Maximus von seiner Auferstehung hatte, einhauen lassen. Ihr selbst zum Andenken ließ Papst Paschalis (ungefähr im Jahre 820) eine Mosaik verfertigen, auf welcher ein Phönix steht, so wie dieser Vogel auch auf andern unter diesem Papste gearbeiteten Mosaiken zu sehen ist. Die erstgenannte Mosaik stellt ihn auf Palmzweigen stehend vor. Der Name ist ja im Griechischen derselbe und die Palme dachte man sich als einen unsterblichen Baum.

Mehr im römischen Sinne sehen wir den Phönix auf den Münzen der ersten christlichen Kaiser als ein Sinnbild der Wiederherstellung des Reiches durch Constantin und seine Söhne. Die Umschrift ist gewöhnlich: Felix temporum reparatio. Der Wundervogel steht mit umstrahlten Haupte auf einem Felsen, als Symbol der unerschütterlichen Festigkeit des gleichsam wiedergeborenen Reichs. Auf einer andern Münze Constantins, wahrscheinlich des Jüngern, Gloria saeculi virtus Caess. empfängt der Kaiser von der sitzenden Roma den auf der Weltkugel stehenden Phönix. Das umstrahlte Haupt, welches das frühere Alterthum nicht gekannt zu haben scheint, erwähnt auch der ungewisse Verfasser des Gedichts de Phoenice, wo überhaupt die Gestalt des Vogels umständlich beschrieben wird.

Aequator toto capiti radiata corona
Phoebei referens verticis alta decus.

So sehen wir ihn auch mit Strahlen gekrönt auf zwei christlichen Bleimünzen bei Ficoroni (Piombi antichi Tab. V. 13. und IX, 9.) Uebrigens hat das Bild des Phönix in der neuesten Zeit wieder politische Bedeutung erhalten. In den Fahnen nämlich des neuen griechischen Königreichs prangt neben dem Kreuze auch der Phönix. — Unter den christlichen Sinnbildern befindet sich ferner auch

12) **der Rabe.** In der alten Symbolik war er das Bild der Sünde, welche ausfliegt und nicht wieder aufgenommen wird. Daher er auch in einigen Kirchen, besonders in Mailand, im Baptisterio neben dem Kreuze und der Taube abgebildet war. Die Täuflinge wurden, wie Ambrosius de initiandis erzählt (vergl. Schöne's Geschichtsforschungen II. p. 284) ins Allerheiligste geführt, dort entsagten sie dem Teufel (Abrenuntiatio Satanae), man wendete sie dann um, und ließ sie das Taufwasser, die Geistlichkeit und jene Symbole sehen. Darauf legten sie das Glaubensbekenntniß ab und stiegen ins Wasser zur Taufe. — Etwas länger werden wir bei einem andern Sinnbilde verweilen müssen, bei

13) **der Schlange.** Sie war eines der ältesten Symbole bei den verschiedenen Völkern, wiewohl mit sehr von einander abweichenden Bedeutungen. In der mosaischen Schöpfungsgeschichte wird ihr tiefe Erkenntniß und Verstand beigelegt, jedoch mit List und Verschmitztheit vereinigt. Als das Diadem der Isis auf dem Helme der Pallas, und um Apolls Dreifuß geschlungen, ist sie das Bild der Weisheit, die das Gegenwärtige und das Zukünftige erkennt, um den Stab des Heilgottes gewunden, die Hieroglyphe umfassender und auf die Behandlung der Krankheiten angewendeter Naturkenntniß, und von Hebe genährt, das Zeichen der Gesundheit. Dem Aegypter war sie sogar als Kneph und Agathodämon ein Symbol des Weltgeistes und Weltschöpfers.

Diese Ideen gingen jedoch, wenn wir die biblische von Klugheit und List ausnehmen, nicht in die Symbolik der alten Christen über. Jene biblischen Begriffe mußten auch in den Kunstwerken, auf denen der Sündenfall abgebildet war, ausgedrückt werden. Als Bild der Klugheit findet sich die Schlange nur einmal in einem Siegelringe bei Aringhi II. 387., in welchen das mit dem Kreuze verbundene Monogramm Christi eingegraben ist. Neben demselben stehen die Buchstaben *A* und *Ω*; unten um den Stamm des Kreuzes ist eine Schlange gewunden, und zu beiden Seiten sieht man ein Paar Vögel, ohne Zweifel Tauben. Eine Anspielung auf die Worte Christi: Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben! Vorherrschend blieb aber immer der Begriff von Licht und Bosheit im Teufel personificirt, den ja nach dem Beispiele der spätern Juden fast die ganze alte Kirche, mit Ausnahme der alexandrinischen Schule, die in der paradiesischen Schlange die Hieroglyphe der Wollust erkannte, für den Verführer unserer Stammältern ansah. Und das Ansehen der Apokalypse, in welcher der böse Geist öfter die alte Schlange genannt wird (XII. 9. XX. 2.), oder auch der Drache, der alte Drache heißt, wo ihr Thron des Pergamen Aeskulaps, als der Thron Satans bezeichnet wird, war für diese Auslegung des Bildes entscheidend. Wir finden dieselbe Vorstellung auch in den Apokryphen, z. B. in den Acten des Apostels Thomas und bei fast allen Kirchenvätern der morgenländischen und abendländischen Kirchen. Kein Wunder also, daß wir sie auch auf den ältesten christlichen Münzen ausgedrückt sehen. Von der Art haben wir drei, eine Kupfermünze von Constantin dem Großen, wo das Labarum die Schlange gleichsam mit seinem Fuße durchbohrt. Die Inschrift ist: Spes publica, welche nämlich auf die Besiegung der alten Schlange durch den im Monogramm über dem Labarum enthaltenen Namen Christi gegründet ist. Die zweite und dritte Gold-Denare, letztere mit der Umschrift: VICTORIA AUGG. stellt den Kaiser vor, wie er in der Rechten einen langen in ein Kreuz auslaufenden Scepter, in der Linken eine Siegesgöttin haltend, kräftig auf das Haupt einer Schlange tritt. Augenscheinlich der Sieg des Christenthums über das Heidenthum, welches die ganze alte Kirche als ein Werk des Teufels und der Dämonen verabscheute. Diese Münzen erhalten außerdem eine Erklärung durch den Bericht des Eusebius, daß Constantin in seinem Palaste zu Constantinopel, ein Gemälde habe verfertigen lassen, auf welchem er selbst mit dem Kreuze auf dem

Haupte und einem durchbohrten Drachen vorgestellt worden sei. Euseb. de vita Const. III. c. 3.

Von der Abbildung Johannes, des Evangelisten, mit einem Becher Weins, aus welchem eine Schlange herausspringt, haben wir bereits in diesem Handbuche 2. Thl. p. 196 gesprochen.

Daß wir in der Kirche und bei gottesdienstlichen Dingen das Schlangensymbol nicht häufiger finden, mag vielleicht in den vielen Mißbräuchen, welchen dasselbe ausgesetzt war, seinen Grund haben. Die Kirchengeschichte macht uns mit mehrern gnostischen Secten, besonders den Ophiten oder Schlangenbrüdern, bekannt, welche von den Thorheiten, die sie beim Gottesdienste, besonders bei der Abendmahlsfeier, mit der Schlange trieben, diesen Namen erhielten, und von welchen Epiphanius, Theodoret, Tertullian, Augustinus, Johannes Damascenus u. a. so viel Böses berichten. Sie mögen ursprünglich eine ächt-religiöse Absicht gehabt und durch dieses Symbol an den Fall und die Erlösung des Menschengeschlechts haben erinnern wollen; allein diese Hieroglyphik artete bald in Unverstand und Aberglauben aus. In der alten anonymen Schrift: Praedestinatus, ed. Sirmondi, wird ausdrücklich gesagt, daß die Ophiten, wenigstens ein Theil derselben, die heilige Schlange ihren Christus genannt haben. (Colubrem suum Christum appellant.) Dieß geschah wohl deshalb, weil Joh. 3, 14. die eherne Schlange als Vorbild auf Christus vorgestellt wird. Derselbe Verfasser berichtet auch, daß die Bischöfe von Chalcedon und Nikomedia die heiligen Schlangen der Ophiten todtgeschlagen haben. S. Mosheims Geschichte der Schlangenbrüder, in dem Versuche einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Helmstädt 1746. p. 110 ff. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß durch solche Verkehrtheiten der Häretiker das Schlangensymbol in der katholischen Kirche in Mißcredit gekommen sei. Zu den sehr beliebten christlichen Sinnbildern, dem Thierreiche entnommen, gehört auch

14) **die Taube.** Dieser weissagende Vogel der himmlischen Göttin, der den Anhängern des ascetischen Sterndienstes so werth war, wurde auch von den alten Christen nicht verabscheut. Er war ihnen vielmehr merkwürdig als der Bote Noahs aus der Arche, lieb als ein von Christo aufgestelltes Symbol der Unschuld und Redlichkeit (seyd ohne Falsch wie die Tauben! Mt. 10, 16.), heilig als ein Bild des heiligen Geistes in der Taufe Christi. Wir finden daher oft das Lob der Taube bei den Kirchenvätern. Sie gehörte zu den ältesten christlichen Symbolen, da bereits Clemens von Alexandrien ihrer erwähnt, zugleich auch zu den gewöhnlichsten, indem sie auf Steinen, Mosaiken, Gemälden, Lampen und dergleichen abgebildet wird. Vergl. im Allgemeinen Wernsdorf de simulacro columbae. Viteb. 1775. 4.

Die vornehmsten Bedeutungen der Taube, die sich aus den auf uns gekommenen Werken der Kunst entnehmen lassen, sind folgende:

a) **der heilige Geist.** Paulinus von Nola sagt in seiner Beschreibung der Tempel zu Nola und Fondi in ihrer Aspis

Et per columbam spiritus sanctus fluit.

Cyrillus von Jerusalem scheint auf Gemälde anzuspielen, wenn er seine Katechumenen so anredet: **Denkt euch die himmlischen Chöre und Gott, den Herrn des Weltalls, sitzend,**

den eingebornen Sohn zur Rechten mitsitzend und den Geist dabei. So schwebt er in dem Gemälde bei Aringhi II. 275, welches die Taufe Jesu vorstellt, in Taubengestalt über seinem Haupte, ganz wie Juvencus in der evangelischen Geschichte I. V. 358 sagt:

Corpoream gerens speciem descendit ab alto
Spiritus, aëream simulans ex nube columbam.

Wir finden auch die Taube über dem Monogramme Christi auf Grablampen bei Aringhi I. 301. oder auch die Lampen ganz in Gestalt einer Taube geformt. Dergleichen Tauben pflegte man in die Gräber der Märtyrer zu legen. Gregor von Tours erzählt, daß ein Dieb eine goldene Taube, die im Grabe des heiligen Dionysius von Paris hing, habe entwenden wollen. Auch legte man zuweilen die Reliquien der Märtyrer in goldene Tauben, und vom 4. Jahrhundert an dienten sie zum Behältnisse für geweihte Hostien. Sie waren von geringerer oder größerer Kostbarkeit nach dem Werthe des Metalls oder der Arbeit. Eine sehr schöne von Erz mit verschieden gefärbtem Email, die in einer Kirche zu Odense gefunden wurde, besitzt die königliche Sammlung der Alterthümer in Kopenhagen.

Auch die Altartische hatten neben dem Kreuze hohle goldene und silberne Tauben, die man nachher über denselben aufhängte. Severus, das Haupt der monophysitischen Akephaler ward in einem Bittschreiben der antiochenischen Geistlichen und Mönche an die fünfte allgemeine Synode zu Constantinopel (536) angeklagt: Er habe die Altäre und heiligen Gefäße nicht verschont, und die goldenen und silbernen Tauben, die über den Altären als Bilder des heiligen Geistes aufgehangen waren, hinweggenommen. Er ward nicht minder beschuldigt, die mit Tauben geschmückten Taufcapellen dieser Heiligthümer beraubt zu haben. Die Päpste beschenkten die Kirchen mit solchen Bildern. Innocentius I. († 417) verehrte der Kirche der h. h. Gervasius und Protasius eine Taube von vergoldetem Metall, die 30 Pfund wog, und Hilarius († 467) gab der Kirche des heiligen Johannes eine ähnliche von Gold, 2 Pfund schwer. Die Taube ward in den Taufcapellen aufgehängt und endlich auch an den Lehrstühlen der Bischöfe angebracht. Man hat einen marmornen Stuhl in der Katakombe der h. h. Marcellus und Petrus gefunden, auf dessen Spitze eine mit einem Diadem umwundene Taube steht. Man dachte wohl an Jes. 61, 1. **Der Geist des Herrn ist über mir, darum hat mich der Geist des Herrn gesalbt** rc. Von den Lehrstühlen kam sie auf die Kanzeln, wie wir sie noch so oft in unsern Kirchen sehen und wie sie bereits in der Sophienkirche zu Constantinopel angebracht war.

Aus dieser Bedeutung der Taube lassen sich auch die alten Gemälde erklären, wo sie auf dem Haupte oder der rechten Schulter Papst Gregors des Großen sitzt, augenscheinlich, um dadurch anzudeuten, daß dieser Kirchenlehrer seine Werke unter der Inspiration des heiligen Geistes geschrieben habe. Das eine dieser Bilder findet sich in der Krypte der Vatikanskirche. Es ist ein Marmorrelief, wo die Taube ihm gleichsam etwas ins Ohr raunt. Das Stück ist aber weit jünger, als Gregors Zeit. — Das zweite Bild hat der Fürstabt Gerbert aus einer Handschrift der Bibliothek zu St. Gallen aus dem 10. Jahrhundert

bekannt gemacht. Späterer Gemälde erwähnen wir nicht. Diese Darstellung entsprang aus einer vom Biographen des Papstes erzählten Fabel, daß sein Schreiber, als er ihm seine Erklärung des letzten Gedichtes des Propheten Ezechiel dictirt, eine von Licht strahlende Taube auf seinem Haupte gesehen, die ihren Schnabel in seinen Mund gesteckt habe. Eine ähnliche Sage wird von Ephraim dem Syrer erzählt, der eine Taube auf der Schulter Basilius des Großen gesehen, und wer kennt nicht Muhameds Taube?

Kein Wunder also, daß die Idee sich sehr lange erhielt, und daß wir auf weit späteren Gemälden, welche allgemeine Concilia vorstellen, die ja im heiligen Geiste versammelt waren, die Taube an der Decke des Saals oder der Kirche sehen.

b) Die zweite Bedeutung der Taube in der alten Kirche war **Christus selbst.** Dieß sagt Tertullian adv. Valentinianos, oder wer sonst der Verfasser dieser Schrift ist, ausdrücklich c. 2. **In summo Christum columba demonstrare solita est, serpens vero tentare. Illa et a primordio divina pacis praeco, ille et a primordio divinae imaginis praedo.** Unter den Christo gegebenen Beinamen finden wir auch COLUMBA. Ob aber noch Denkmale vorhanden sind, die ihn unter dem Bilde einer Taube vorstellen, findet man nicht angedeutet. Unter der Taube aber steht er als das Lamm Gottes in dem Gedichte des Paulinus, welches die Mosaiken der Kirche von Nola beschreibt.

> **Pleno coruscat Trinitas Mysterio,**
> **Stat Christus Agnus, vox patris coelo tonat,**
> **Et per columbam Spiritus Sanctus fluit.**

So auch in demselben Gedichte:

> **Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno**
> **Alite, quem placida sanctus perfundit hiantem**
> **Spiritus, et rutila genitor de nube coronat.**

c) Die Apostel wurden ebenfalls als Tauben vorgestellt. In der angeführten Epistel des Paulinus heißt es:

> **Crucem corona lucido cingit globo,**
> **Qui coronae sunt corona Apostoli,**
> **Quorum figura est in Columbarum choro.**

Derselbe Paulinus erzählt auch, daß am Eingange der nolanischen Basilica zu beiden Seiten rothe Kreuze gestanden mit der Aufschrift:

> **Ardua floriferae crux cingitur orbe coronae**
> **Et Domini fuso tincta cruore rubet.**
> **Quaeque super signum resident coeleste columbae,**
> **Simplicibus produnt regna patere Dei.**

Welches sich freilich auf fromme Christen überhaupt beziehen kann. Unter den Gemälden der Kirche zu Nola war, diesen Versen zufolge, ein Kreuz, um welches Tauben schwebten, und ein anderes, auf dessen Spitzen Tauben standen. Eine ähnliche Vorstellung, wiewohl aus einer spätern Zeit, hat sich noch auf einer Mosaik in der Aspis der St. Clemenskirche zu Rom erhalten. Es ist ein gekreuzigter Christus; auf den Armen des Kreuzes stehen zwölf Tauben, die zwölf Apostel. **Bosius de cruce triumphante l. VI. c. 11.**

d) Ueberhaupt bedeuteten die Tauben auch die **Gemeinde frommer Christen.** Darauf zielen vielleicht die oben angeführten Verse des Paulinus, und ganz gewiß zwei andere an demselben Orte:

Nos quoque perficias placitas tibi Christe columbas,
Si vigeat puris pars tua pectoribus.

Die Unschuld und Liebe sollte ja der Charakter eines Christen seyn! Die Taube hat keine Galle, sagt Tertullian (de baptismo c. 8.). Wir haben eine Grablampe, auf der vier Tauben um eine Palme herumstehen und fliegen. Aringhi II. 344. Mamachi III. 95. Vielleicht ein Bild christlicher Familieneintracht.

e) Christliche Ehegatten. So sehen wir oft zwei Tauben mit dem Monogramm in der Mitte. Aringhi II. 12. 119. 151. und auf dem geschnittenen Steine am Fuße des Monogramms Christi, um das eine Schlange gewunden ist, zwei Tauben mit einem Gefäß in der Mitte, über dem das Monogramm steht. Die Tauben halten Oelzweige in den Schnäbeln über dem Monogramme (Aringhi II. 348.). Zwei Tauben, ein Baum in der Mitte (Aringhi II. 325.). Der Baum deutet auf Fruchtbarkeit; die Tauben sind das Symbol der ehelichen Eintracht. Wir haben Münzen der Kaiserin Domitia, auf denen ein Vogel, der Taube ähnlich, steht, mit der Inschrift: Concordia. Man hat zwar an die Krähe gedacht, die dem Aelian. histor. animal. III. 9. zufolge, das Bild der ehelichen Treue gewesen seyn soll. Aber der Vogel gleicht einer Taube mehr als einer Krähe und die eheliche Liebe der Turteltauben ist sogar zum Sprüchworte geworden.

f) Tugend und Unschuld einzelner Christen. Dieß zu bezeichnen ist die Taube unzählige Male in Grabsteine eingehauen, besonders unter solche, unter denen Knaben und Mädchen ruhen, die in früher Jugend dahinstarben. Auf den Gräbern der Jungfrauen ist sie zugleich ein Symbol der Keuschheit. Wenn der Ehemann sie in das Grabmal seiner Frau, die Frau in den Gedächtnißstein ihres Mannes graben ließ, so bedeutet sie eheliche Treue. Dieses Symbol erhielt sich in Italien bis in die Zeit der Longobarden, die bei den Gräbern ihrer Todten hölzerne Stangen aufstellten. Besonders merkwürdig ist ein Stein bei Boldetti p. 208, wo die Taube den Oelzweig, das Zeichen des Friedens, im Schnabel, zwischen dem Anker und dem mit geweihtem Brode angefüllten Kelche, gesehen wird. Es wird dadurch vermuthlich die gläubige Hoffnung der durch den Genuß des heiligen Abendmahls den Christen zugesicherten Unsterblichkeit bezeichnet. Denn daß diese das Abendmahl selbst als ein Mittel betrachteten, wodurch der Körper physisch zur Unsterblichkeit vorbereitet würde, ist aus der Dogmengeschichte bekannt.

g) Auf den geschnittenen Steinen kommen sehr oft Tauben vor, auf einem Oelzweige stehend, denselben im Schnabel haltend, auch ohne Oelzweig. Auch auf Bleisiegeln von Fioroni und unter den gnostischen Gemmen bei Macarius und Chiflet Tab. V. Zweierlei ist hierbei zu bemerken:

α) Daß man nicht überall Tauben von Raben unterschaden kann. Die Gestalt der Vögel ist beinahe dieselbe, und wo kein Oelzweig oder Oelblatt gegeben wird, ist die Verschiedenheit kaum bemerkbar. Die Raben gehören aber zu den mithraischen Mysterien, in denen ein Grad, der Rabengrad, *Κορακικά*, hieß, und die Eingeweihten Raben, *κόρακες*, genannt wurden.

β) Daß die Tauben, als der himmlischen Göttin geweihte Vögel,

auch zu den Symbolen ihrer Religion gehörten. Clarke hat sie auf geschnittenen Steinen zu Larnea in Cypern gefunden. Sie sind auf den Münzen der Stadt Eryx in Sicilien häufig; und gewiß sind viele von den Steinen, in welche Tauben eingegraben sind, deren man eine sehr große Menge findet, und die man alle für christliche hält, zu Ringen für die Verehrer der Himmelsgötter bestimmt gewesen. Vielleicht kann nicht einmal der Oelzweig oder das Oelblatt für den christlichen Ursprung derjenigen Steine bürgen, auf denen es befindlich ist; denn auf jenem Steine bei Clarke steht die Taube auf etwas, das einem in ein Blatt auslaufenden Zweige sehr nahe kommt.

IV) Christliche Sinnbilder, entlehnt aus dem Reiche der Gewächse.

1) Die Cypresse. Cypressus Diti sacra et ideo funebri signo ad domos posita, sagt Plin. hist. natur. XVI. 10. — Servius ad Aeneid. III. 64. Apud Atticos funestae domus Cupressi fronde velantur, ideo, quia hujus generis arbor excisa non renascitur, sicut e mortuo jam nihil sperandum, quam ob causam in tutela Ditis patris esse putatur. Will man sich Stellen der Dichter aufklären, in denen von der schwarzen und Trauercypresse die Rede ist, so findet man Manches gesammelt in G. A. Langguth Antiquitates Plantar. fenalium apud Graecos et Romanos. Lips. 1738. p. 69 seqq.

Die Christen behielten den in die Nationaldenkungsart übergegangenen Begriff, und wir haben noch Denkmäler, auf denen die Cypresse gesehen wird. Als Bild des Todes finden wir Cypressen auf Gemälden und in Stein gehauen. Bei Aringhi II. 340. und Mamachi I. 408. sehen wir einen solchen Baum zwischen zwei Häusern stehen. Eine andere Erklärung giebt Ambrosius Serm. IV. in Ps. 118. c. 21. — Die immer grünende Cypresse, die nie ihre Blätter verliert, sei das Bild des Gerechten, und mit demselben vergleicht sie auch Gregor der Große in Cantic. I. c. 16., weil ihr Holz der Fäulniß widersteht. Uebrigens sehen wir die Cypresse nur selten auf christlichen Denkmälern.

2) Die Fichte oder Tanne und die Myrthe. Picea feralis arbor et funebri indicio ad fores posita, sagt Plin. Hist. nat. XVI. 33. (Langguth. l. l. p. 28.) Auch dieser Baum verliert nie seine traurigen, dunkelgrünen Blätter, und er ward daher als ein Zeichen beständiger Trauer angesehen. Mamachi führt ihn unter den Bäumen an, die zuweilen auf christlichen Grabmälern vorkommen. — Dasselbe gilt von der Myrthe. Auch diesen Baum, der in Europa zuerst, wie Plinius will, bei Elpenor's Grabe zu Circeji gesehen worden seyn soll (H. N. XV. 29.), und mit dem die Griechen die Gräber der Todten schmückten, daher auch Virgil. Aeneid. VI. v. 441. diejenigen, die an unglücklicher Liebe verstorben waren, in der Unterwelt in einen Myrthenhain versetzt — et Myrthea silva teget — nennen Aringhi II. 339. und Mamachi III. 94. als Todeszeichen auf Denkmälern, jedoch ohne Abbildungen davon zu geben, oder anzuführen. Sonst war auch, wie bekannt, dieser Baum der Aphrodite geweiht.

3) Der Oelbaum. Der Oelbaum wird bereits in dem Gedichte des Papstes Damasus erwähnt. Da ein Oelblatt im Schnabel der Taube der aus den Gewässern der Sündfluth wieder auftauchenden Erde war, und daher häufig in den Vorstellungen Noahs und der

Arche vorkam, so war es auch natürlich, daß die alten Christen den Begriff des Friedens damit verbanden. So sagt bereits Tertullian de baptismo c. 8. Olea signum etiam apud nationes deprehenditur. Damit stimmt Ambrosius überein de Noe et Arca c. 19. Aber auch Fruchtbarkeit in guten Werken, Rechtschaffenheit und Unschuld, ein stilles Leben und Barmherzigkeit, werden von den Kirchenvätern unter dem Bilde des Oelbaums angedeutet. Sein schönes, immer grünes Laub trug dazu bei, ihn zu einem den Christen beliebten Symbol zu machen, und die öftere Erwähnung desselben im A. T., besonders in den Psalmen, heiligte das Bild. Wir finden es häufig auf christlichen Grabmälern. Einem fünfjährigen Knaben, Calpurnius, setzen die Aeltern einen Stein. Auf diesem sieht man eine Urne mit dem Monogramme Christi, und mit zwei Tauben zur Seite, von denen jede einen Oelzweig im Schnabel über der Urne hält, Aringhi II. 348. Augenscheinlich ein Bild der Unschuld dieses Knaben, der selig im Herrn entschlafen war. Ein anderes Denkmal hat Aringhi II. 325., wo auf jeder Seite der Inschrift ein Oelzweig zwischen zwei Tauben steht. Auch hierdurch wird die Unschuld eines achtjährigen Kindes bezeichnet.

4) Die Palme.

— Palmaque nobilis
Terrarum Dominos evehit ad Deos.

Horat. Od. I. 1.

Das Siegeszeichen der Griechen und Römer unzählige Male auf ihren Denkmälern in Stein und Münzen ausgedrückt. Auch den Juden nicht unbekannt; denn wir finden die Palme auf den Münzen der Könige aus dem Stamme Herodes des Großen und auf einem jüdischen Sarkophage bei Lupi p. 177. Den Christen war sie heilig durch Offenbarung Joh. 7, 9., wo die Schaar der Auserwählten, die vor dem Throne Gottes und des Lammes steht, beschrieben wird als angethan mit weißem Gewand und Palmzweig in den Händen. Kaum ist auf den Grabsteinen ein Symbol häufiger, als Palmzweige. Es ist leicht zu erklären. Die verstorbenen Christen haben den Tod und den Erbfeind des menschlichen Geschlechts überwunden. Was der Name Vincemalas, der zuweilen gelesen wird, im Worte bezeichnet, dasselbe drückt der in den Stein gehauene Zweig aus. Nur haben wir nicht überall an Märtyrer zu denken. Denn wer christlich lebte, war eben sowohl ein Ueberwinder des Teufels, als wer sein Blut für die Lehre Jesu vergoß. Einzelne Palmzweige finden wir überaus häufig. Es bedarf daher keines Anführens. Merkwürdig ist indessen eine Grablampe, in deren Mitte eine Palme gesehen wird, mit zwei über ihr schwebenden und zwei neben ihr stehenden Tauben, den Rand mit Weintrauben und Oelzweigen geschmückt (Aringhi II. 344. Mamachi III. 95). Solche Lampen mit zwei Palmenzweigen kommen öfter vor. Auf Glasscheiben und geschnittenen Steinen finden sich gleichfalls Palmen. Von ihnen und allen möglichen Bedeutungen, die ihnen gegeben werden können, haben Aringhi und Boldetti in ihren Werken schon umständlich gehandelt. Wie aber nicht überall, wo ein Palmenzweig erscheint, das Grab eines Märtyrers angenommen werden darf, so müssen wir auch nicht jedes solche Zeichen für einen Beweis des christlichen Religionsbekenntnisses halten. Denn auch die Heiden

bedienen sich der Palmen zu ihren Verzierungen, wie noch neuerdings Millin gezeigt hat (Tombeaux de Pompeji p. 82).

5) **Der Weinstock. Ich bin der wahre Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner. Ich bin der Weinstock, ihr seyd die Reben,** sagt Jesus seinen Jüngern, Joh. 15, 1—5. Diese Worte sind hinreichend das Bild zu erklären, das wir oft in den Begräbnißkammern der alten Christen finden. — Bereits Damasus spielt darauf an, da er Christus Vitis nennt, so wie er bei Orientius Bodruo heißt; und auf einem christlichen Wandgemälde sehen wir den jungen Christus in der Mitte jüdischer Lehrer, umgeben von einem doppelten Halbzirkel von Weinstöcken, in deren Blättern theils Tauben sitzen, theils Genien beschäftigt sind (Aringhi I. 323.). Ein Paar andere Inschriften und Bildwerke giebt Lupi p. 121 und 182. Die erste ist einem dreimonatlichen Knaben gesetzt und hat eine Taube auf einem Oelzweige, über welche eine Weintraube hängt. P. 182 stehen zwei Tauben mit dem Monogramme Christi in der Mitte, bei einer Taube und unten die Inschrift: MARTYRI IN PACE. Besonders bemerkenswerth ist eine Grablampe bei Aringhi II. 351., in deren Mitte der gute Hirt steht, und deren Rand Weintrauben zieren. Ein ähnliches Gemälde giebt Aringhi II. 15., nur daß dort das Bild von Weintrauben, in denen Genien mit Weinlesen beschäftigt sind, umgeben ist. In diesen Vorstellungen ist das Bild erweitert. Der Weinstock ist Christus, die Reben sind seine Jünger und Schüler. Ein Sarkophag der heiligen Constantia, in dem gleichfalls Weintrauben mit kelternden Genien eingehauen sind, ist ungewisser. Eine eingeschränktere Bedeutung der Traube giebt Hieronymus über Amos c. 9. Er glaubt, daß das Blut Christi und der Märtyrer durch dasselbe bezeichnet werde. Das möchte denn auch von jenem Grabsteine mit der Umschrift Martyri in pace ebenfalls gelten. Uebrigens geben die Kirchenväter viele Erklärungen und Deutungen des Weinstocks und der Trauben. Wir bedürfen aber nur solcher, welche die Denkmäler erklären, und diese sind gesammelt von Aringhi II. 370. und Bosio 650.

V) Christliche Sinnbilder, entlehnt von leblosen Gegenständen der Natur, der Kunst, des Bedürfnisses und dergleichen.

1) **Der Anker.** Dieser ist ein altes griechisches Symbol, das oft auf den Münzen der Städte vorkommt. Ursprünglich bezeichnete es sichere Seehäfen; dann ward der Begriff erweitert, und der Anker ward das Bild eines blühenden Staats. Häufig finden wir denselben auf den Münzen der macedonischen Könige von Syrien, weil die Mutter des Seleucus Nicator geträumt hatte, sie habe diesen Sohn vom Apollo empfangen, und habe bei ihrem Erwachen einen im Traume gesehenen Ring, in den ein Anker eingegraben war, im Bette gefunden; wie denn auch Seleucus einen Anker auf der Hüfte als Muttermal zur Welt brachte. Die am Parthenon zu Athen gemalten Anker mit Oliven sollen den Schutz der Athene und des Poseidon angedeutet haben. Ein Symbol der Hoffnung aber war der Anker bei den Griechen nie. Auch nicht bei den Römern, deren Göttin Spes daran zu erkennen ist, daß sie mit der linken Hand ihr Gewand etwas aufhebt. Der

Verfasser des Briefes an die Hebräer hat aber dieses Gleichniß schon aufgenommen VI. 19. daher es kein Wunder ist, wenn es bei den Kirchenvätern gelesen wird. So sagt z. B. Chrysostomus Homil. XX. ad Pupul.: Wir wissen, zu wem wir vom Anfang unsre Zuflucht genommen. — Auch den Glauben vergleicht Chrysostomus mit dem Anker, welcher überall den ihm anhängenden Geist aufrecht erhält. Selig, wer seine Hoffnung auf Gott setzt; halte dich von allem andern getrennt, an diesem Anker fest. Chrysostom. hom. in Ps. 115. Eine ähnliche Erklärung mit der Anspielung auf 1 Cor. 13, 12. und 1 Joh. 3, 2. giebt Ambrosius zur angeführten Stelle Hebr. 6, 19. Paulinus von Nola ruft seinen heiligen Felix selbst mit den Worten an:

In te compositae mihi fixa sit ancora vitae!

Hierher gehört gewissermaßen auch der Titel des bekannten Werkes des Bischofs Epiphanius von Salamis, der Glaubensanker. — Uralt war dieses Symbol in der christlichen Kirche. Es war eins von denen, deren Gebrauch Clemens von Alexandrien den Christen erlaubte und anrieth, und es hat sich überaus häufig auf den christlichen Monumenten erhalten, sowohl auf Grab- als auf geschnittenen Steinen (Aringhi II. p. 337 und öfter. Boldetti p. 208, 349, 366, 370 und öfterer. Lupi p. 53, 115, 136). Besonders merkwürdig sind aber die Gemmen, auf welchen ein oder zwei Fische neben dem Anker stehen, bald mit, bald ohne den Namen Jesu. Auf einem ehernen Ringe bei Boldetti 502. Nr. 28. sehen wir den Anker neben einem Schiffe, augenscheinlich um die Hoffnung der Kirche zu bezeichnen. Er war aber auch ein Symbol der Standhaftigkeit in Leiden, welches aus einer Inschrift bei Boldetti p. 339 erhellt, wo das Monogramm Christi zwischen einer Taube und dem Anker steht, nebst den Worten Faustinae virgini fortissimae, quae vixit ann. XXI. in Pace. — In diese Rubrik gehört ferner

2) das Faß. Ein höchst sonderbares und geschmackloses Symbol! Ein Wandgemälde im Coemeterio der heiligen Agnes (Aringhi II. 91.) stellt einen von zwei Ochsen oder Kühen gezogenen zweirädrigen Karren vor, auf dem ein großes Faß liegt. Ein anderes im Coemeterio Priscillae, ebendas. 145, zeigt ein großes, von acht Männern gezogenes Faß. Vorn liegen zwei andere kleinere Fässer. Die Nachbarschaft eines ganz christlichen Grabgewölbes, in dem der gute Hirte abgebildet ist, und die Tauben an den Seitenwänden dieser Grabkammer, machen es wahrscheinlich, daß sie für Christen bestimmt sind. Ein drittes Bild giebt Mamachi III. 91. Zwei neben einander liegende Fässer mit der Ueberschrift: Julio filio pater dolens (Münter vermuthet ein Wortspiel auf dolium anstatt dolens. Man vergleiche auch Muratori Thes. Inscr. IV. p. 1928). — Ein viertes stellt ein Faß vor, zwischen zweien Tauben und unter demselben das Monogramm Christi (Boldetti 164.). An ein Weinfaß, um anzuzeigen, daß die Märtyrer ihr Blut wie Wein vergossen hätten, läßt sich füglich nicht denken. Denn die Römer bewahrten ihren Wein nicht in Fässern, sondern in Amphoris, und die Menge der Märtyrer muß auch bedeutend vermindert werden. Daher auch die Gläser in Form von Fässern, die man zuweilen in den Katakomben findet, nicht dazu

gedient haben können, das Blut der Märtyrer aufzubewahren. Das Symbol scheint also in der Beschaffenheit eines Fasses gesucht werden zu müssen. Dieses besteht bekanntlich aus vielen kleinen Dauben, die der Faßbinder vereinigt. Es läßt sich daher als ein Bild der Eintracht, entweder der ehelichen oder Familieneintracht, oder auch der kirchlichen denken. So erklärt sich wenigstens jenes, zwischen zwei Tauben über dem Monogramme gestellte Faß. Hier ist es die Eintracht zweier Ehegatten; und das andere Bild, das die acht mit dem Fortbewegen eines großen Fasses beschäftigten Männer vorstellt, wäre vielleicht von der nach dem Tode der beiden Aeltern, die einträchtig mit einander gelebt hatten, und durch die zwei ruhig liegenden Fässer angedeutet werden, fortdauernden Eintracht ihrer zahlreichen Familie zu deuten.

3) **Der Fels. Sie tranken aber von dem geistlichen Fels, welcher mit folgete: das war Christus.** 1 Cor. 10, 4., Auf diese Worte gründeten die alten Christen den Namen Petra, Fels, den sie Christo beilegten. Wir finden ihn bereits bei Justin d. M. im Gespräche mit Tryphon p. 274, wo Moses auf dem Fels kniend angeführt wird. Irenäus erwähnt seiner mehrere Male: Est dominus et Salvator apud Danielem II. lapis sine manibus, id est, absque coitu et humano natus sanguine de utero virginali adv. Haeres. III. c. 28. und c. 7. Lapis sub persona filii hominis introducitur et assumtio carnis humanae significatur in filio Dei. Und Tertull. adv. Marcion. III. 16. Petra enim Christus. — Auch Damasus nennt Jesum Petra und Fons mit Rücksicht auf das Wasser, welches Moses mit dem Schlage seines Stabes aus dem Felsen hervorspringen ließ. Denn von diesem Felsen und dem Wunder des israelitischen Gesetzgebers haben wir viele Abbildungen, besonders Wand= und Deckengemälde. Bei Aringhi ist aber auch aus einer römischen Katakombe ein Grabstein angeführt, auf welchem ein Fels angeführt ist, zu dem eine Taube hingeht, mit der Inschrift: Ausanon, qui vixit menses III. Non. Octbr. Das Kind, das zu Jesu seine Zuflucht nimmt, wird also hier durch die Taube vorgestellt. Dergleichen Allegorien hat auch die weit spätere Mystik angenommen. In den alten Gesangbüchern der Brüdergemeinden sind Kupferstiche, die einen **Fels** vorstellen, zu dessen Höhlen Vögel hinfliegen. Daher der Name Kreuzluftvögelein, den man in ältern Schriften dieser Partei findet.

4) **Die Fußtapfen.** Auf einem Steine bei Boldetti p. 363, einem andern bei Buonarotti p. 165 und einem dritten bei Schöne Geschichtsforschungen III. Tab. II. n. 37. finden wir einen Fuß abgebildet, vielleicht als **Symbol des Uebergangs in eine bessere Welt** und als Ausdruck des Wunsches I. pede fausto oder secundo! Den Abdruck eines Fußes mit der darin eingegrabenen Inschrift: In Deo giebt Boldetti p. 419. Auch sehen wir zwei Fußtapfen bei Lupi p. 69. Es kann vielleicht dadurch der Paulinische Ausdruck 2 Cor. 5, 6. bezeichnet seyn. Wahrscheinlicher ist es jedoch, daß die ἴχνια Χριστοῦ, Fußtapfen Christi, 1 Petr. 2, 21. gemeint sind, besonders da der Clementinische Hymnus ihrer erwähnt:

Fußtapfen Christi
Himmelsweg! u. s. w.

Wie alt die christlichen Steine dieser Art sind, läßt sich nicht bestimmen; gewiß aber sind sie nicht früher, als das constantinische Zeitalter, in dem die Wallfahrten der Christen anfingen.

5) **Das Haus.** Die Zeichnung eines Hauses kommt einigemale auf Grabsteinen vor, Aringhi I. p. 506. II. p. 340, 357. Unter mehrern Erklärungen dieses Bildes scheint diejenige den Vorzug zu verdienen, die es von der Kirche herleitet. So spricht schon Paulus 1 Tim. III. 15. **vom Hause Gottes.** Irenaeus adv. haeres. sagt I. 3., **daß die in der ganzen Welt zerstreute Kirche gleichsam ein Haus bewohne,** und Origenes beruft sich in der siebenten Homilie über das Hohe Lied auf die paulinischen Worte, **in denen die Kirche beschrieben wird, die ein geistliches Haus und Gottes Haus ist.** Auch Cyrill von Jerusalem vergleicht den Unterricht mit einem Gebäude. Chrysostomus nennt die Kirche **ein von den Seelen der Menschen errichtetes Gebäude.** Und mit ihnen stimmen Augustin zu Ps. 26. und Hieronymus zu Jes. 65. überein. Diese Vergleichung ist weit natürlicher, als die mit Christus selbst, wiewohl er in dem anfangs angeführten Epigramme des Papstes Damasus — Domus genannt wird. Man könnte zwar, da das Haus als Symbol in den Katakomben gefunden wird, es für gleichbedeutend halten mit dem **domus aeterna,** dem bei den Römern so gebräuchlichen Namen des Grabes, welcher schon bei den Hebräern vorkommt (Jes. 14, 18.) und bei Aegyptern, Persern, Griechen und Römern in ihren Denkmälern, die oft die Form von Palästen und Häusern haben, ausgedrückt wird; solcher Stellen, wie Domus exilis Plutonia Horat. Od. I. 4. nicht einmal zu erwähnen. Auch auf christlichen Grabsteinen findet sich zuweilen, obgleich sehr selten, dieser Ausdruck. Man konnte auch an die Wohnungen des Vaters, Joh. 14, 2., denken. Symbole sind ihrer Natur nach mehrern Deutungen unterworfen, und keine, die sich nicht ganz als unnatürlich ausweist, darf als falsch und unstatthaft verworfen werden.

Zu verwundern ist es, sagt Münter, daß wir unter den Symbolen der alten Christen nirgends den Thurm antreffen (Sinnbilder 1. Heft p. 56). Allein das Befremden schwindet sogleich, wenn man eine Stelle damit vergleicht in Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 11. p. 408, wo von der kirchlichen Baukunst die Rede ist. Hier heißt es: „Schlösser und Burgen waren von den ältesten Zeiten her mit Schirm-„Thürmen versehen, und von diesen sind sie auch aller Wahrscheinlich-„keit nach auf die christlichen Kirchen übergetragen worden. Aber in wel-„cher Periode dieß zuerst geschehen sei, läßt sich nicht mehr mit Sicher-„heit ermitteln. Nur so viel ist gewiß, daß die christlichen Kirchen „in den ersten sieben Jahrhunderten ohne Thürme waren, und daß „das ganze Alterthum von solchen Thürmen, wie wir sie seit dem „13. Jahrhunderte im Abendlande allgemein finden, durchaus keine „Vorstellung hatte."

Ist dieß gegründet, so kann man es mit Münter nicht weiter befremdend finden, daß im christlichen Alterthume keine Sinnbilder von Thürmen entlehnt vorhanden waren.

Besonders merkwürdig ist die Zeichnung eines Hauses auf dem Grabmale eines Christen, Calevius, Aringhi II. 357. Mamachi III. 18.

In der Mitte steht das Haus, über ihm hängt die Wagschale, zum Gericht über die Todten, rechts der siebenarmige Leuchter, und ein Grabmal mit einer hohen Treppe, auf welcher eine Leiche steht, die, wie Lazarus eingewickelt zu seyn pflegt, mumienartig bekleidet ist, und dem Monogramme Christi in der Luft daneben, zum Zeichen, daß der Todte ein Christ war, links ein herbeischwebender Fisch, dasselbe andeutend, vielleicht mit dem Nebenbegriffe der ewigen Glückseligkeit. So scheint das Bild gedeutet werden zu müssen. Mamachi erklärt das Haus entweder vom Grabe oder von den bald in Staub aufzulösenden Leichnam des Todten (wie *σκήνωμα* 2 Petri 1, 15. und *οἰκία τοῦ σκηνοῦς* 2 Cor: 5, 1.) den Fisch aber vom Tode, der den Begrabenen unvermuthet überfiel, der Kandelaber aber soll andeuten, daß ein jeder wachsam seyn, und nach seinem Tode den Wink Gottes zur Auferstehung, auf die das Grab Lazari hindeute, erwarten müsse. Dann werde das gerechte Gericht (durch die Wagschale angezeigt) über sein Schicksal entscheiden.

6) Der Kelch. Eine seltene Vorstellung unter den Denkmälern des christlichen Alterthums. Boldetti giebt sie p. 208 f. auf einem Grabsteine, in den eine mit dem Oelzweige im Schnabel zwischen einem Anker und dem Kelche, stehende Taube eingehauen ist. Im Kelche liegen zwei kreuzweise eingeschnittene Brode. Die Inschrift: *ΦΡΟΥΤΩ ΕΑ ΕΝ ΠΑΚΕ* zeigt ein junges Alter. Die Brode kreuzweis einzuschneiden, um sie desto leichter brechen zu können, war eine römische Sitte, und sowohl Horaz als Martial spielen auf dieselbe an. Ersterer sagt Epist. I, VI. v. 49.

Et mihi dividuo findetur munere quadra.

Letzterer Epigr. I, 76.

Nec te liba juvant, nec secta quadra placentae,

und Epigr. IX, 92.

Secta plurima de placenta.

Wir sehen solche eingeschnittene Brode auch auf einem Relief, welches ein Triclinium vorstellt. Unser Grabstein ist aber unbezweifelt ein christlicher, und es war auch in der alten Kirche gebräuchlich, die Abendmahlsbrode auf diese Weise zu bezeichnen.

Eine ähnliche Vorstellung giebt Sirmond aus einer alten Zeichnung in einer Handschrift des Klosters St. Germain. Der Kelch steht auf dem Altare zwischen sechs kreuzweis durchschnittenen Broden. Dieses scheinen die beiden einzigen, aus ältern Zeiten auf uns gekommenen Vorstellungen des Abendmahlkelchs.

Wie kommen aber die Brode in den zuerst beschriebenen Kelch? Sie scheinen auf die in der griechischen Kirche späterhin, ungewiß zu welcher Zeit, aufgekommene Gewohnheit hinzudeuten, Brod und Wein in der Communion zugleich auszutheilen. Bingh. Orig. Eccles. VI. p. 441. — Christoph Sonntag de intinctione panis eucharistici in vinum. Altorfi 1695. Es wäre indessen doch möglich, ja es ist sogar wahrscheinlich, daß diese Gewohnheit früher schon in Aegypten Statt gefunden habe. Ein Decretale des römischen Bischofs Julius (337), wiederholt im Concil zu Braga 675, und darum gewiß nicht unächt, an die ägyptischen Bischöfe, verdammt nämlich

das Eintauchen des Brodes in den Kelch als mit der evangelischen und apostolischen Lehre streitend.

Gemälde und Bildsäulen einer spätern Zeit stellen den Apostel Johannes mit dem Kelche in der Hand vor, und dieser ist sogar ein charakteristisches Zeichen geworden. Das Alter dieser Vorstellung ist nicht anzugeben; sie scheint aber selbst jünger als die Karolingische Periode zu seyn.

Die Abbildung einer hölzernen Statue des Apostels, die in der Crypte der Kathedralkirche zu Lund steht, findet sich auf den Steindrücken zu Münters Sinnbildern Taf. II. Nr. 45. Die Abbildung, wo aus dem Kelche, welchen Johannes in der Hand hält, eine Schlange herausspringt, ist von uns im zweiten Bande dieses Handbuchs Artikel Geburtsfest Jesu p. 196 besprochen worden. Wie aber dieser Kelch zu deuten sei, darüber haben sich die Meinungen sehr verschieden gestaltet. „Es ist mir wahrscheinlich," sagt Münter Sinnbilder 1. Heft, p. 67, „daß dieser Becher bei Johannes, als dem „Zeugen des Todes Jesu, der das Blut aus seiner geöffneten „Seite fließen sah, in näherer Verbindung mit dem Vermächt„nisse des Herrn gedacht ward, wiewohl sein Evangelium der Ein„setzung des Abendmahls nicht gedenkt. Der Kelch war den Kreuzfah„rern besonders heilig. Im Oriente soll der Kelch mit der Hostie und „mit zwei Fackeln ein Symbol der Tempelherren gewesen seyn, die den „Apostel Johannes besonders verehrten. Viele Kelche finden sich auch „auf Grabsteinen der mit Ludwig dem Heiligen aus Aegypten zurück„gekommenen Kreuzfahrer, besonders der Prälaten, die noch auf der „Insel Gozzo bei Malta vorhanden sind. Ueberhaupt war im Mittel„alter bis zur Reformation der Kelch das Zeichen des Priesterthums, „daher wir ihn auf unzähligen Leichensteinen ausgehauen, zuweilen „auch den verstorbenen Bischöfen und Priestern ins Grab mitgege„ben, finden."

7) **Das Kreuz.** Von diesem haben wir einen eigenen, weitläuftigern Artikel gegeben, wo auch das Sinnbildliche des Kreuzes zugleich mit berührt worden ist.

8) **Die Krone.** Es ist hier nicht der Ort, die Kronen im Heidenthume, die den Siegern in den Kampfspielen, den verdienten Kriegern, den Bürgern, Magistraten, den Kaisern und selbst den Göttern geschenkt wurden, und diejenigen, welche die Stephanophoren als Zeichen ihrer priesterlichen Würde trugen, zu erörtern. Dieser Theil der Alterthümer ist ohnehin fleißig erörtert worden. (S. Jo. Meursii de Coronis. Sorae Danor. 1643.) Außerdem war es auch ein allgemeiner Gebrauch, Blumen- und andere Kronen bei feierlichen Gelegenheiten zu tragen. Daher mußten auch die Christen frühzeitig mit dieser Sitte in Berührung kommen, und bei ihrem Abscheu vor allem, was auch nur von fern mit dem Heidenthume in Verbindung kommen konnte, wurden den minder Aufgeklärten auch die Kronen äußerst verhaßt. So z. B. warf zu Karthago ein Kriegsmann, den seine Vorgesetzten seines Wohlverhaltens wegen mit einer Krone beschenkt hatten, diese von sich und ward deshalb von den vorurtheilsvollen Christen getadelt, allein eifrig vertheidigt von Tertullian in einer eigenen Schrift de corona militis.

Dessen ungeachtet nahmen die alten Christen die Krone aus allerlei Laubwerk als Siegeszeichen unter ihre Symbole auf. Es geschieht ihrer ja im N. T. Erwähnung! Die Krone der Gerechtigkeit 2 Tim. 4, 9. Die Krone der Ehre 1 Petr. 5, 4. Die Krone des Lebens Jac. 1, 12. Offenb. Joh. 2, 10. u. s. w. Wir finden daher das Monogramm Christi vorn in einem Lorbeerkranz befestigt bei Aringhi II. 366., bei Boldetti 808., auch zwischen Palmenzweigen, die aus dem Lorbeerkranz hervorsprossen. Mamachi III. 70. und anderwärts, oft auf Grabsteinen und an Wänden der Grabkammern in vielfacher Verbindung mit andern Symbolen. Aringhi II. 369. 370. Auf der letztgenannten Seite des Aringhischen Werkes steht ein betender Knabe im Kranze.

Es ist Sieg und Siegeshoffnung, Freude und Theilnahme am himmlischen Gastmale (Mt. 8, 11.), welche durch diese Krone bezeichnet werden, bei weitem nicht immer Märtyrerthum. Wie viele Märtyrer müßte es dann gegeben haben! Den klarsten Beweis finden wir auf jenem Steine bei Aringhi II. 370. Da lautet die Inschrift neben dem Kranz, in dem der betende Knabe steht: RESPECTUS QUI VIXIT ANN. V. ET MENSES VIII. DORMIT IN PACE. Bei einem fünfjährigen Kinde war doch an kein Märtyrerthum zu denken.

Der Kranz mag auch wohl zuweilen wie bei den Heiden ein Zeichen des Priesterthums gewesen seyn. Paulinus von Nola sagt **Epist. 3. ad Venerabilem socium coronae tuae Patrem nostrum Aurelium ita scripsimus**, und **Augustin ep. 141. ad Proculianum: Per coronam nostram vos adjurant Vestri, per coronam vestram vos adjurant nostri.**

Auch auf Grablampen sehen wir oft das Monogramm Christi in einem Kranze. Gott allein kann durch Christus die Heiligen und Frommen krönen. Zuweilen steht auch das so gekrönte Monogramm auf der Spitze des Kreuzes. Der Sieg des Christenthums durch das Kreuz.

9) Die Leier. Apollos goldene Leier war den ersten Christen nicht fremd. Sie priesen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen und in ihrer Hausandacht den Vater aller Dinge und den Erlöser aller Menschen mit heiligen Gesängen, und es leidet keinen Zweifel, daß sie ihren Gesang mit Instrumentalmusik begleitet haben, wie schon aus den Worten *ᾄδειν* und *ψάλλειν* Eph. 5, 19. hervorgeht. Wir finden die Leier unter den Sinnbildern, die Clemens von Alexandrien den Christen für ihre Siegelringe empfiehlt; ein Beweis mehr, daß sie den Gebrauch derselben in ihrem Gottesdienste nicht versäumt haben, und unter den Leiern, die auf geschnittenen Steinen gesehen werden, mögen daher manche christliche seyn, welche jedoch von den heidnischen zu unterscheiden schwer werden dürfte.

Als Sinnbild erklärt sich die Leier von selbst. In der Hand des Orpheus, den wir auch auf christlichen Gemälden wahrnehmen, ist sie das Mittel, wodurch die Leidenschaften bezähmt und rohe Menschen zur Bildung vorbereitet werden. Daß sie aber, wie Aringhi 296. will, ein Symbol des Kreuzes Christi sei, ist höchst gezwungen und eine unnöthige Deutung, da die natürliche uns so nahe liegt. Viel eher könnte man sie als ein Symbol des christlichen Gottesdienstes und besonders der Lobpreisungen Gottes und Christi betrachten, zu denen

sie gebraucht wurde. Bottori giebt Tom. I. p. 122 den Kupferstich eines großen christlichen Sarkophags, den er jedoch nicht erklärt, wiewohl er es verdient hätte. Es ist ein christlicher Sarkophag; denn in der mittelsten Abtheilung sieht man den guten Hirten. Die beiden Reliefs zur Rechten und zur Linken sind vortrefflich gearbeitet und können, sowohl, was Zeichnung, als Composition und Drapirung der Figuren betrifft, mit schönen griechischen und römischen wetteifern. Sie gehören sicher in die frühesten Zeiten der Kirche, und es ist kein Grund vorhanden, der uns hindern könnte, sie für Werke des Zeitalters der Antonine zu halten. Rechter Hand sitzt auf einem zierlichen Sessel, unter dem zwei nackte Kinder spielen, ein junges Weib, das die Leier schlägt. Vor ihm steht eine weibliche Figur, die ihr Spiel zu verbessern scheint, wie aus der Bewegung der rechten Hand mit zwei aufgehobenen Fingern abzunehmen ist. Hinter ihm stehen zwei jugendliche weibliche Gestalten, von denen eine ihre rechte Hand der Leierspielerin auf die rechte Schulter legt. Auf der linken Hand sitzt gleichfalls auf einem zierlichen Sessel ein mit der Tunica und Toga bekleideter junger Mann mit ausgereckter Rechten, der in der linken eine Schriftrolle hat; der dritte steht abgewendet. Beide Reliefs gehören augenscheinlich zu einander. Das junge Weib spielt die Leier, der Mann scheint zu ihrer Melodie zu singen; die Schriftrollen müssen also wohl die Worte enthalten! Der gute Hirt in der Mitte bürgt dafür, daß es nicht weltliche Lieder, sondern christliche Hymnen sind, die sie singen. Es scheint ein häuslicher Gottesdienst zu seyn, in der Art, von der Tertullian spricht ad uxorem II. 9. **Sonant inter duas (conjuges) Psalmi et hymni et mutuo provocant, quis melius Deo suo cantet.** Vielleicht Nachahmung der Antiphonen, die der heilige Ignatius zuerst in der antiochenischen Kirche soll eingeführt haben. Die Männer sind Verwandte oder Freunde, vielleicht Presbyteri der Kirche und Hausgenossen. Sclaven können es nicht seyn, da die Kleidung freie Männer andeutet. Die Weiber mögen Schwestern und Freundinnen vorstellen. Zwei von ihnen zeigen wenigstens eine zu große Vertraulichkeit mit den Spielenden, als daß sie ihre Dienerinnen seyn könnten. Die beiden Kinder mögen die übrigen seyn. So weit ist in der Erklärung dieser Reliefs alles leicht. Nur ein Umstand macht sie etwas unsicher; die junge Frau ist für eine Christin nicht züchtig genug gekleidet. Sie hat die rechte Brust entblößt. Dieses aber könnte ja ein Versehen eines heidnischen Bildhauers seyn, bei dem ein Christ den Sarkophag bestellt hatte. Außerdem finden wir ja auch sonst ganz nackte Figuren unter den christlichen Bildern, männliche oft; aber auch Eva, die Mutter des Menschengeschlechts. Sollte indessen der gute Hirt erst späterhin in einen ursprünglich heidnischen Sarkophag hineingefügt worden seyn, welches nur durch eine genauere Besichtigung desselben entschieden werden kann, so haben doch die Käufer, die Christen waren, sich unter den Vorstellungen der beiden Reliefs einen christlichen Gottesdienst gedacht. Ist aber der gute Hirte mit den beiden Reliefs gleichzeitig, so machen die Schriftrollen in der Hand der Männer uns noch auf einen Umstand aufmerksam. Es sind diese nämlich ein Analogon von unsern Gesangbüchern. Cajus, Presbyter zu Rom, sagt bei Eusebius KG. 5. 28. **Wie viele Psalmen und Oden der Brü-**

der giebt es nicht, die vom Anfange an von den Gläubigen geschrieben wurden und theologisirend Christus als den Logos Gottes besingen! Daß diese Lieder gesammelt wurden, leidet wohl keinen Zweifel; denn die Christen, welche sie bei ihrem Gottesdienste brauchten, konnten sie unmöglich alle auswendig lernen. Und solche Sammlungen von Gesängen werden auch gewiß zu den heiligen Schriften gerechnet worden seyn, deren Auslieferung die Heiden in den Verfolgungen forderten, daher sie bis auf wenige Bruchstücke untergegangen sind.

10) Der siebenarmige Leuchter. Die Juden hatten bereits den siebenarmigen Leuchter der Stiftshütte und des salomonischen Tempels auf ihren Grabsteinen. So finden wir ihn auf einem jüdischen Denkmale mit dem hinzugefügten Hebräischen שָׁלוֹם Friede, bei Lupi p. 177. Er konnte auch in der Folge bei ihnen nicht in Vergessenheit gerathen, da er im jetzt noch vorhandenen Triumphbogen des Titus zu Rom in Stein gehauen war. Auch die Christen hatten ihn unter ihren Symbolen. Der Brief an die Hebräer gedenkt seiner 9, 10. und die Offenbarung Johannis erwähnt der sieben goldenen Leuchter, die der Seher erblickte 1, 12. Wir finden ihn aus den Katakomben abgebildet bei Aringhi II. 352. und sehr roh, wie einen Tisch mit zwei einander durchkreuzenden Füßen, auf dem sieben Lampen stehen, ebendaselbst 357. Auf Grablampen wird er öfter gesehen. Aringhi II. 353., Boldetti 526., Mamachi III. p. 39. 40. Er ist auch in Edelsteine gegraben worden, die Ficoroni Gemmae literatae P. II. Tab. 2. und Reland in der Abhandlung: de spoliis templi Hierosolymitani in Arcu Titiano Romae conspicuis gesammelt haben. Diese mögen wohl jüdisch seyn, eine bei Ficoroni ausgenommen, die außer dem Hebräischen שָׁלוֹם das gnostische *ΙΑΩ* hat, und daher wahrscheinlich Basilianisch ist. — Die Worte Christi Joh. 8, 12. Ich bin das Licht der Welt! — werden meistens zur Erklärung des Symbols hinreichen, daher sagt auch Clemens von Alexandrien: Aliud quoque habet aenigma aureum candelabrum signi Christi, non figura solum, sed eo etiam, quod lucem immittit multifariam, multisque modis in eos, qui in ipsum credunt. Ohne Zweifel hat auch deswegen Ennodius von Pavia unter den vielen Namen Christi den Namen Lucifer.

Zu einer zweiten Bedeutung gab die Stelle Offenbar. Joh. 1, 20. die Veranlassung: Und die sieben Leuchter bedeuten die sieben Gemeinden. Daher Cyprian ad Judaeos c. 20. oder wer sonst dieses Buch geschrieben hat: Sterilis septem peperit, et quae plurimos habebat filios infirmata est. Filii autem sunt ecclesiae septem. Unde et Paulus 7 ecclesiis scripsit, et Apocalypsis ecclesias septem ponit ... et lucerna septiformis in Tabernaculo. Diese Deutung konnte aber nur auf die Leuchter mit sieben Armen gehen. Man findet sie ebenfalls mit sechs und mit fünf Armen.

11) Der Name Christi in Monogrammen. Wenn wir gleich schon im Artikel Kreuz die Monogramme des Namens Christi mit erwähnt haben, wenn sie ferner gleich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne zu den Sinnbildern der alten Kirche gezählt werden können; so haben wir doch geglaubt, ihrer wenigstens kurz erwähnen zu

müssen, da sie auf den alten christlichen Denkmälern, den öffentlichen sowohl als den privaten, häufiger als andere Zeichen und Bilder vorkommen. Sie finden sich sehr häufig auf Münzen, an Sarkophagen, auf Grabsteinen, auf Ringen, auf Lampen, gläsernen und irdenen Gefäßen, und es scheint, als wenn kein Symbol so oft gebraucht worden wäre, um sich Jesu, des größten menschlichen Wohlthäters, zu erinnern und um frühere heidnische Bildwerke zu verdrängen, als dieses. Es ist auch in der christlichen Kirche früh Sitte geworden, den Namen Christi monogrammatisch auszudrücken. Wie früh, läßt sich nicht genau bestimmen. Man hat geglaubt ein solches Zeichen bereits in der Offenbarung Johannis 7, 2. erwähnt zu finden:

> Da sah ich vom Morgen
> Einen andern Engel empor sich schwingen, der hatte
> In der Rechten des Ewiglebenden Siegel.

Schon Justin der Märtyrer und Clemens von Alexandrien werden als Zeugen für diese Sitte angeführt. Ein solches Monogramm wurde von Constantin dem Großen nach seinem Siege über den Maxentius zum Heerzeichen der römischen Legionen gemacht; denn er wollte es ja am Himmel gesehen haben. Das Nöthige davon ist bereits erinnert worden im 3. Bde. d. Handb. Art. Kreuz p. 124 ff. Die Formen der Monogramme sind ziemlich abwechselnd einfacher und zusammengesetzter. Zu den erstern gehören die Zeichen ☧ umgekehrt ☧ oder ☧ (α ω) zu den letztern ☧ (A Ω). ☧ und ähnliche.

Mit mühsamem Fleiße hat Münter in seinen Sinnbildern erstes Heft No. IV. diese Monogramme bearbeitet, ihre verschiedene Gestalt sorgfältig abgebildet und mit Hülfe der wissenschaftlich gebildeten Kunstforscher Italiens, als Aringhi, Boldetti, Bosio, Mamachi u. a., die Gegenstände und Lokalitäten nachgewiesen, nach welchen sich der Name Christi in Monogrammen abgebildet findet. Wen also diese Gattung von Sinnbildern besonders interessiren sollte, dem ist der angeführte Abschnitt im Münter besonders zu empfehlen.

12) Das Schiff. Wir trennen das Schiff von der Arche, theils weil diese zum Cyclus der biblischen Geschichte gehört, theils auch, weil das Schiff in der christlichen Symbolik Nebenbedeutungen hat, die der Arche nicht zukommen.

In sofern das Schiff die christliche Kirche vorstellt, ist die Allegorie dieselbe, wie die der Arche. Indessen ist die Gestalt desselben von der viereckigen Gestalt der Arche völlig verschieden. Wir finden es schon unter den Symbolen, die Clemens von Alexandrien den Christen empfiehlt. Er spricht da von dem Schiffe, das mit einem günstigen Winde segelt, nicht aber, wie eine florentinische Handschrift des Clemens von Alexandrien liest, himmelan strebt, und nirgends sehen wir das Schiff, wo es vorgestellt wird, aufwärts gerichtet, wie Elias und Constantins Wagen, sondern immer durch die Wogen segelnd. So ist es in einen Jaspis eingegraben, den der Cardinal Borgia in seiner Schrift de cruce Veliterna als Titelvignette herausgegeben hat,

mit dem Namen *IHCCY* auf dem Rücken der Steine, und auf einer berühmten Gemme, auf der das Schiff von einem großen Fische (wahrscheinlich von Christo) unterstützt wird, wo auf dem Maste und dem Hintertheile zwei Tauben sitzen, und Petrus auf dem Wasser wandelnd, von Christus gehalten wird, damit er nicht niedersinke, zugleich mit dem Namen *IHC.* und *IIЄI.*

Auch hat sich eine eherne Lampe in der Gestalt eines Schiffs erhalten, auf deren Vorder= und Hintertheile zwei Figuren sitzen. Diese beiden Figuren deutet Mamachi auf die Apostel Petrus und Paulus; Münter hingegen glaubt, daß die am Steuerruder sitzende Figur Christus, das Haupt und den Herrn der Kirche, die vorstehende den Apostel Petrus bezeichne, der in die Ferne hinschaut.

Alle diese Schiffe haben einen Mastbaum, welcher der Arche überall fehlt und nach der Beschreibung im 1 B. M. der Mastbaum fehlen muß. Auch dieser ward, so natürlich er auch in einem Schiffe war, mystisch gedeutet. Ambrosius sagt: **Arbor quaedam in navi est crux in ecclesia, qua inter tot totius saeculi blanda et perniciosa naufragia, incolumis sola servatur**, und in einer andern Rede: **Sicut autem ecclesia sine cruce stare non potest, ita et sine arbore navis infirma est.** Daher kommt auch die Querstange im Mastbaum, an welche das Segel befestigt war. Den solchergestalt eingerichteten Mastbaum erkennt schon die älteste Kirche für ein Symbol des Kriegs. Und der Titel im Rectangel über dem Mastbaum mit der Inschrift: DOMINUS LEGEM DAT. VALERIO. EUTROPI VIVAS, macht die Aehnlichkeit mit dem Kreuze, an welches ja Pilatus den Titel mit den in drei Sprachen geschriebenen Namen Jesu I. N. R. I. hatte befestigen lassen, um so vollkommener.

Allein diese Deutung des Schiffs auf die Kirche war bei den alten Christen nicht die einzige. Wir finden es auch als **ein Symbol des Lebens und namentlich des Hineilens desselben zum Ziele, der Ewigkeit.** Dieser Sinn ist augenscheinlich in zwei Grabsteinen, dem ersten bei Boldetti I. 360. und Mamachi III. 93. 101. mit der Inschrift: **Flavia secunda, quae vixit ann. XXXIII. Bitorianus bene merent. Conjugi suae fecit.** Hier sieht man ein Schiff, das mit vollen Segeln ins Meer hineinsteuert. Auf dem Mastbaume sitzt mit ausgebreiteten Flügeln ein Vogel, ohne Zweifel eine Taube. Eine ähnliche Vorstellung eines, von einem brennenden Leuchtthurme wegsegelnden Schiffes giebt Mamachi III. 91. Boldetti 372. Wo kann es anders aus diesem Leben, in welchem das Wort Gottes die Leuchte war für die Pfade des Hingeschiedenen (Ps. 119, 105) hinsegeln, als in die Ewigkeit? Leichter wäre zwar die Erklärung, wenn es zum Leuchtthurme hinsegelte; allein der Schiffsschnabel ist dem offenen Meere zugewendet. Ein anderes Schiff, jedoch ohne weitere Bedeutung, finden wir bei Boldetti 362. mit der Inschrift Troximo. So auch 365. ohne Ruder mit der Inschrift: *CEPHNIA ΠAPΘENOC ZHCACA ENIAYTON KAI MI* (η) *NAΣ I ENΘAΔE KEITAI EN IPHNH.* Hat etwa, weil das Kind so früh starb, das Schiff kein Steuerruder und keine Ruder?

Vielleicht ließen sich unter den geschnittenen Steinen noch manche mit dem Bilde des Schiffs finden, die christlich seyn können. Denn

aus der Stelle des Clemens kann man wohl vermuthen, daß das Schiff häufig in christliche Siegelringe eingeschnitten ward. Wenn aber kein Kreuz, keine Taube, kein Monogramm, keine christliche Inschrift dabei steht, haben wir doch keine Sicherheit. Denn bei den Römern war das schnell segelnde Schiff das Symbol des öffentlichen Glücks, wie man es aus den Münzen Hadrians mit der Legende **Felicitati Aug.**, aus den Münzen des gallischen Gegenkaisers Posthumus mit **Laetitia Aug.** sehen kann, und ohne Zweifel hat die Galeere auf den Münzen des Kaisers Severus von Corcyra und der **Julia domus** von Nicopolis ganz dieselbe Bedeutung. Verfolgt man das Bild des Schiffs bis in das Mittelalter hinab, so wird man bald bemerken, daß es in die Sphragistik der römisch-katholischen Kirche übergegangen ist. Wir finden es mit dem fischenden Apostel in dem Fischerringe, den die Päpste seit dem 12. Jahrhundert zur Versieglung ihrer Breven gebraucht haben. Auch sehen wir das Schifflein Petri auf Münzen der Päpste Nicolaus V., Alexander VI. und einiger ihrer Nachfolger.

13) **Der Wagen.** Boldetti fand im **Coemeterio Calixti** und **Praetextati** das roh ausgehauene Bild eines zweiräderigen Wagens mit rücklings gelegter Deichsel, zum Zeichen, daß der Wagen nicht gebraucht würde; nebenan lag die Peitsche; denn der Wagenführer war nicht mehr da, der Lebenslauf war vollendet. Wir brauchen bei dieser Vorstellung nicht an die Karren zu denken, in welchen die Leichen in die Katakomben geführt wurden.

Wirft man nun noch einen prüfenden Blick auf die zeither betrachteten Sinnbilder zurück, die wir größtentheils dem oben angeführten trefflichen Werke Münters entnommen haben, so überzeugt man sich leicht, daß noch viele derselben in den Bildwerken der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche vorhanden sind, und fast eben noch so, wie in frühern Zeiten gedeutet werden.

29.

Sonntag.

I. Alter und allmählige Gestaltung der Sonntagsfeier. II. Allgemeine Namen für den Sonntag in den ersten Jahrhunderten. III. Art und Weise, wie der Sonntag feierlich ausgezeichnet wurde. IV. Spätere Benennungen der einzelnen Sonntage in der römischen und in der griechischen Kirche.

Literatur. De Sabbato et die dominico. Auctore Guil. Amesio. Franeckerae 1633. — Dies dominicus, s. succincta narratio ex s. scripturar. et antiquitatis patrum testimoniis concinnata et duobus libris distincta. Lond. 1639. 8. — Jo. Sam. Stryk de jure Sabbati. Halae 1702. edit. 5. 1715. — Jo. Dav. Schwerdner vindiciae moralitatis diei dominicae 1703. — Jo. Ge. Abicht de Sabbato Christian. ex histor. N. T. Viteb. 1731. 4. — J. Moebius diss. a quibusnam dies solis sit consecratus divino cultui. Lips. 1688. 4. — Gf. Wegner deductio et declaratio sententiae Aug. Confessionis de die dominico, originem ejusdem, non institutioni divinae, sed ecclesiae christianae vindicantis. Wittenb. 1702. 4. — C. A. C. Bechers Abhandl. von dem Sabbate der Juden und dem Sonntage der Christen. Halle 1775. — K. Chr. Lbr. Francke de diei dominici apud veteres christianos celebratione. Halle 1826. 8. — Hospinianus de origine festor. etc. p. 26. — Joachim Hildebrandi libellus de diebus festis etc. p. 5 seqq. — Schmidii histor. festor et dominic. etc. p. 7 seqq. — Bingh. l. l. Vol. IX. p. 13 seqq. — Augusti's Denkwürdigkeiten rc. I. Thl. 16 —19. III. Thl. 345 ff. — Schöne Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche 1. Thl. p. 335 ff. 3. Thl. p. 244 ff. — Fabricii Bibliogr. antiquaria ed. 2. (Hamb. 1760. 4.) p. 452 seqq.

I) Alter und allmählige Gestaltung der Sonntagsfeier. — Es ist bekannt, daß die ersten Christen in den Tagen, wo ihre Anzahl noch nicht groß war, täglich zusammen kamen. Wenn daher in dem N. T. von Versammlungen, die am ersten Wochentage Statt fanden, Act. 20, 7. 2, 1. 1 Cor. 16, 1—2. die Rede ist, so folgt daraus noch nicht, daß damals schon die eigentliche Sonntagsfeier eingeführt gewesen sei. Als aber die Anzahl der Christen zu-

nahm, mußten die täglichen Zusammenkünfte seltener und das Bedürfniß eines wöchentlichen religiösen Weihetages stärker empfunden werden. Daß man nun dazu den ersten Wochentag wählte, darauf hatten wohl die Apostel, und namentlich Paulus, Einfluß. Zwar ist nirgends mit deutlichen Worten angegeben, warum die Wahl vorzüglich auf diesen Tag gefallen sey; denn die Mehrzahl der Kirchenväter begnügt sich damit, zu zeigen, daß Jesus durch seine Aussprüche und Handlungen das Vorurtheil von der Nothwendigkeit des Sabbaths widerlegt und die Freiheit der an keinen Ort und keine Zeit gebundenen Gottesverehrung gestattet habe. Seine Jünger und Verehrer aber hätten den ersten Tag als den passendsten gewählt, ohne ein Gesetz daraus zu machen. Blos Athanasius spricht von einer Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag. S. Athanas. homil. de semente Opp. Tom. 1. p. 1060. Allein Wahrscheinlichkeitsgründe lassen sich leicht auffinden, warum Paulus für diesen Tag besonders gestimmt war. Erwägt man nämlich die Stellen, wo der Apostel die Werkheiligkeit der Juden auch in Beziehung auf die Feiertage und Sabbathe tadelt, Coloss. 2, 16. Gal. 4, 9 ff., erinnert man sich, welchen hohen Werth er auf die Auferstehung Jesu legte, und wie er unverhohlen den Wunsch ausspricht, die Christen möchten sich je eher je lieber als selbstständig und unabhängig von dem engherzigen Geiste des Judenthums zeigen, so ist es gewiß nicht schwer einzusehen, warum er eine Verlegung des jüdischen Sabbaths auf den ersten Wochentag wünschte, und durch sein Beispiel hin und wieder einführte. Aber daß eine so alte Gewohnheit, wie die Sabbathsfeier, sich nicht sogleich ausrotten ließe, mußte Paulus ebenfalls fühlen. Deshalb verfuhr er auch nicht mit stürmischem Eifer, seine Geringschätzung des Sabbaths unter seinen ehemaligen Glaubensgenossen an den Tag zu legen, sondern er besuchte selbst auf seinen Reisen am Sabbathe die Synagogen, wo er so bequeme Gelegenheit fand, dem versammelten Volke das Evangelium zu verkündigen. Mit dem jetzt Gesagten stimmen auch zwei Erscheinungen in den Zeitaltern überein, die sich zunächst an das apostolische anschließen. Es sind die mit Paulus Ansichten übereinstimmenden Zeugnisse der damals berühmten Kirchenlehrer über den ersten Wochentag zur öffentlichen Gottesverehrung und zu gleicher Zeit auch die Gewohnheit, besonders im Morgenlande neben dem Sonntage auch noch den Sonnabend zu feiern. Was jene Zeugnisse betrifft, so bemühen sich die Schriftsteller, die dem apostolischen Zeitalter noch nahe standen, zu zeigen, daß es der Wille Gottes gewesen sei, die frühere Sabbathseinrichtung abzuschaffen. Schon Barnabas Epist. c. 15. macht darauf aufmerksam, daß Gott im A. T., z. B. Jes. 1, 13 ff., seine Mißbilligung der jüdischen Sabbathe und Feste zu verstehen gegeben habe, und setzt alsdann hinzu: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾧ καὶ Ἰησοῦς ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.* Auf ähnliche Weise erklären sich auch Justin der Märtyrer Dialog. c. Tryphon. Jud. p. 34 (edit. Oberthür) Apolog. 1. §. 67. p. 222. Nach Ignatius (Epist. ad Magnes. c. 9. 10.) ist es ganz unstatthaft, sich einen Verehrer Jesu zu nennen und dennoch an jüdischen Satzungen zu halten (*ἰουδαΐζειν*). Am ausführlichsten aber haben sich Tertullian. adv. Jud c. 4. 5. p. 209 seqq. edit. Rigalt. und Joh. Damasc. de fide

orthodoxa l. 4. c. 24. darüber erklärt. — Nichts desto weniger läßt sich daher auch die Thatsache ableugnen, daß viele Christengemeinden, besonders in der morgenländischen Kirche, den Sabbath zugleich mit dem Sonntage feierten. Bis ins vierte Seculum herrscht über die Combination dieser beiden Tage ein gewisses Schwanken. Einige Gemeinden versammelten sich nach altjüdischem Gebrauche am Sabbathe, die meisten aber am Tage des Herrn und viele an beiden zugleich. Eben so wenig ist auch das Urtheil der Kirchenväter über diese Sitte übereinstimmend. Wenn einige über die Sabbathsfeier neben dem Sonntage nur oberflächlich sprechen oder gänzlich stillschweigen, so mißbilligen Andere dieselbe, z. B. Origenes contra Celsum l. 8. c. 21. und öfterer in seinen Homilien, und wieder Andere nahmen sie in Schutz, z. B. Gregor. Nyssen. Opp. Tom. III. p. 312, wo es vom Sonntage und Sabbathe heißt: Weißt du nicht, daß diese Tage Brüder sind? Jedoch würde man sehr irren, wenn man annehmen wollte, daß der Sabbath völlig auf jüdische Art gefeiert worden sei, und daß er ganz das Feierliche gehabt habe, wie der Sonntag. Bingh. l. l. Vol. IX. l. 20. c. 3. zeigt mit vieler Genauigkeit, daß keine Spuren von Gesetzen vorhanden wären, die auf das Stehen beim Gebete Beziehung hätten oder gerichtliche Verhandlungen und öffentliche Lustbarkeiten untersagten u. s. w. Neuere Bearbeiter der Kirchengeschichte, wie z. B. Schmidt 1. Thl. p. 350 suchen beide Erscheinungen, die Sonntagsfeier im apostolischen Geiste und die beibehaltene jüdische Sabbathsfeier daraus zu erklären, daß sie annehmen, die Christen hätten in der frühern Zeit wichtige Ursachen gehabt, nicht mit den Juden verwechselt zu werden, und darum hätten sie im 1. und zweiten Jahrhundert auch sehr darüber gewacht, daß sie sich selbst durch die Sonntagsfeier von den Juden unterschieden. Sobald aber diese Gründe nicht mehr wirksam gewesen wären, hätte man aus einer gewissen Bequemung den ehemaligen Juden die Sabbathsfeier nachgesehen.

Inzwischen muß aber doch gegen das 4. Jahrhundert die Maxime immer vorherrschender geworden seyn, daß der Sabbath von der Sonntagsfeier zu trennen sei. Darauf arbeitet schon hin das Conc. Eliberit. a. 305. can. 26. Concil. Laodicen. can. 29. (a. 361). Mit diesen stimmt auch zusammen Constantins Verordnung bei Euseb. de vita Constantin. M. l. IV. c. 18. Sozom. h. e. l. 1. c. 7. Jedoch muß die Zahl der Sabbathsfreunde auch spät noch groß gewesen seyn; denn nach Augustin, Hieronymus u. a. zeigen sich am Ende des 4ten und in der Mitte des 5. Jahrhunderts noch Spuren davon, der ketzerischen Parteien nicht zu gedenken, die da glaubten den jüdischen Sabbath beibehalten zu müssen. Später aber verliert sich immer mehr die Spur von der Mitfeier des Sabbaths neben dem Sonntage, so daß der letztere an feierlicher Auszeichnung immer mehr gewann. Vgl. überhaupt Gf. Wegner diss. hist. theol. de sabbato Christianorum judaico. Königsb. 1702. 4., so wie die sogleich unter II. 3. anzuführenden Schriften von Bartels, Hallbauer und Böhmer, nebst Abichts schon oben angeführtem brauchbarem Werkchen.

II) **Allgemeine Namen für den Sonntag aus den ersten Jahrhunderten.** — Dahin gehört vor allem der Name:

1) Ἡμέρα κυριακή oder ἡμέρα κυρίου, welches im N. T. blos Apocal. 1, 10. vorkommt, wo es noch immer die meisten Interpreten vom Sonntage verstehen. Diese Benennung, lateinisch dominica, soll in ihrer Emphase Folgendes sagen: a) der von Christus, dem Stifter des N. B. und Herrn des Sabbaths gesetzte Tag, wo man Gott eben sowohl anbeten kann, als an dem durch jüdischen Aberglauben entweihten siebenten Tage. b) Der Tag, wo man sich der an demselben erfolgten Auferstehung Jesu und der Ausgießung des heiligen Geistes dankbar erinnern soll. Am ausführlichsten erklärt sich über diese Benennung und Bedeutung Augustin epist. 119. ad Januar. c. 10—16. Indem die alten Christen diese Benennung vorzugsweise wählten, wollten sie anzeigen, daß sie nur an Christus, ihr Haupt und ihre Hoffnung, hielten, und sich vom Judenthume eben so weit entfernten als vom Heidenthume.

2) Dies solis kommt ebenfalls schon früh vor, Justin. Mart. apol. II. Tertullian. apologet. c. 16. Da im Zeitalter beider Männer die Benennung der Wochentage nach der Sonne und den Planeten bei den Römern noch nicht im Gebrauche war (s. Handbuch der römischen Alterthümer v. M. Joh. Bernh. Meyer, Erlangen 1818. II. Bd. p. 6), so thut man am besten, diesen Namen allegorisch-mystisch zu erklären von Christus, der Sonne der Gerechtigkeit, und vom Lichte, das gekommen sei die Welt zu erleuchten. Gewissermaßen deutet darauf schon hin Justinus Martyr Apolog. 1. p. 225, und noch bestimmter sagt es Ambros. Serm. 62.: Dominica nobis venerabilis est atque solennis, quod in ea salvator velut sol oriens discussis inferor. tenebris luce resurrectionis emicuit; ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol justitiae Christus illuminet. — Uebrigens zog diese Benennung den Christen die Beschuldigung des Sonnendienstes, ἡλιολατρείας, zu. Vergl. Tertullian. apologet. c. 16. und ad nationes c. 13. — Andere Namen, die noch bei den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte vorkommen, sind:

3) Dies status, z. B. Plin. epist. ad Trajan. l. X. ep. 97., wo höchst wahrscheinlich der Sonntag zu verstehen ist. Oft bedienten sich auch die Christen dieses Ausdrucks vorzüglich in den Fällen, wo sie zeigen wollten, daß die Feier dieses Tages von Jesu selbst oder von den Aposteln angeordnet sei. Vergl. J. A. Bartels diss. de stato die veterum christianor. Witteb. 1727. 4. und F. And. Hallbauer pristina christianae rei facies a Plinio repraesentata. Jena 1738. 4. Für den Sabbath oder siebenten Wochentag hält mit Andern den dies status Just. Henn. Böhmer Dissertatt. jur. ecclesiast. (Lpz. 1711) p. 5—35. Der Name dies panis erklärt sich aus der Sitte an diesem Tage das Abendmahl zu halten und das Brod zu brechen, besonders zu der Zeit, wo die Abendmahlsfeier nur auf den Sonntag beschränkt wurde. Ἡμέρα ἀναστάσιμος, dies resurrectionis, kommt vor bei Basilius de spirit. s. c. 27. Hieron. ep. 27. Auch findet man die Benennung dies primus und dies octavus. — Wenn endlich manche frühere Schriftsteller, z. B. Gregor. Naz. orat. 43., den Sonntag auch βασίλισσα τῶν ἡμερῶν nennen; so ist dieß weniger ein allgemeiner Name, als ein epitethon ornans, wodurch man die Heiligkeit und Ehrwürdigkeit desselben bezeichnen wollte.

III) Feierliche Auszeichnung des Sonntags A) nach der Observanz der apostolischen und nach den Einrichtungen der spätern Kirche. Die Stellen, welche im N. T. der religiösen Zusammenkünfte der Christen erwähnen, zeigen, daß die jüdische Synagogen-Einrichtung großen Einfluß auf die öffentliche gemeinschaftliche Gottesverehrung der Christen gehabt habe. Hier wie dort waren Verlesen der Schrift, einzelne erbauliche Vorträge und Gesang Bestandtheile der öffentlichen Gottesverehrung, mit dem Unterschiede, daß früher auch Mahlzeiten (Liebesmahle), damit verbunden waren, Act. 20, 7. Auch aus 1 Cor. 12—14. vergl. mit 9, 20. sprechen dafür. — Wichtige Gründe machten aber eine Trennung der Vorträge und dessen, was auf die Erbauung abzweckte, von den Agapen nothwendig (s. den Artikel Agape). Aus Plinius bereits angeführtem Briefe sieht man, daß zu Anfange des 2. Seculum — wenigstens in Bithynien — beide Arten von Versammlung getrennt waren. Nach Plinius Nachrichten nämlich kamen die Christen an bestimmten Tagen vor Anbruch des Tages zusammen, sangen Loblieder auf Christum und verpflichteten sich, keinen Raub, Diebstahl, Ehebruch und dergleichen zu begehen; dann gingen sie auseinander. Hierauf aber kamen sie vermuthlich am Abende wieder zusammen, um Speisen einzunehmen. Bei den Zusammenkünften der erstern Art fand demnach keine Abendmahlsfeier Statt. Dasjenige aber, was von den Zusammenkünften der letztern Art berichtet wird, kann sowohl vom Genusse des Abendmahls, als auch vom Genusse einer Agape verstanden werden. Man sieht auch ferner aus diesen Nachrichten, daß bei den damaligen bithynischen Christen keine Vorträge und Vorlesungen gewöhnlich waren, wenn anders nicht das gegenseitige Verpflichten zu einem tugendhaften Leben auf Lehrervorträge zurückzuführen ist. — Etwas vollständiger schildert die Zusammenkünfte der Christen Justin der Märtyrer (Apolog. an Antonin. Pius) in der ersten Hälfte des 2. Seculum. „Am Sonntage," berichtet er, „kommen die „Christen aus der Stadt und vom Lande zusammen. Hier werden die „Erzählungen der Apostel oder die Schriften der Propheten verlesen. „Wenn der Vorlesende fertig ist, so hält der Vorsteher (Presbyter) eine „Rede, worin er zur Nachahmung jener Tugenden (von denen die vorgelesene Stelle erzählt hatte) ermahnt. Dann stehen alle auf und „beten. Nach vollendetem Gebete giebt man sich den Bruderkuß, und „hierauf wird Brod, Wein und Wasser gebracht. Der Vorsteher spricht „nun, so wie ers vermag, Gebete und Danksagungen, und das Volk „stimmt ihm bei und spricht Amen. Jenes wird hierauf allen Anwesenden ausgetheilt und den Abwesenden durch die Diaconen geschickt." Da diese Einrichtung zu Justins Zeiten die gewöhnliche war, so läßt sich nicht bezweifeln, daß ihr Ursprung schon in frühere Zeiten falle. Sie blieb auch später die übliche, wie sich in der Folge zeigen wird. Was nun diese Sonntagsfeier in Beziehung auf die ersten Christen betrifft, so herrschte darüber ein sehr guter Geist, der durch keinen äußern Zwang angeregt werden durfte. Man versäumte nie ohne Noth die sonntäglichen Versammlungen, selbst nicht in Zeiten heftiger Verfolgungen, obgleich die Sonntage von den heidnischen Christenfeinden zu blutiger Rache benutzt wurden. Lact. instit. div. l. 5. c. 11.

Euseb. h. e. l. 8. c. 11. Auch die Vigilien und die gemeinschaftlichen Morgenandachten in jener Zeit können dafür einen Beweis abgeben, indem sie theils in der Verfolgungszeit die Stelle der öffentlichen Sonntagsfeier am Tage vertreten mußten, theils auch später noch gefeiert wurden, eben aus dem Grunde, um diese mehr auszuzeichnen. Nur später erst mußte sich dieser gute Geist geändert haben; denn Zwangsgesetze sowohl für Kleriker als Laien, welche den Gottesdienst am Sonntage ohne Noth verabsäumten oder störten und entweihten, finden sich besonders in mehrern Synodalbeschlüssen des 4. Jahrhunderts. Z. B. Conc. Illiberit. can. 21. Conc. Sardic. can. 11. Conc. Carthag. IV. can. 24. can. 88. — Uebrigens wurde die Feier des Sonntags auch noch dadurch ausgezeichnet, daß man ihn immer als einen Tag hoher und heiliger Freude ansah, daher man an demselben weder kniend beten noch fasten durfte, auch nicht einmal in der sonst gewöhnlichen Fastenzeit, wie dieß aus Tertullian. de corona militum c. 3. Ambros. de Elia et jejunio erhellt. Beide Eigenthümlichkeiten, das Nichtfasten und das Unterlassen des Kniebeugens, wurde wegen der Häretiker, namentlich gegen die Manichäer und Priscillianisten, festgehalten. Ambrosius epist. 83. p. 305 sagt darum: Die Dominica jejunare non possumus, quia Manichaeos etiam ob istius diei jejunia damnamus. Noch deutlicher erklären sich hierüber Augustin epist. 86. ad Casul., und besonders Leo Magn. epist. 93. ad Turrib. c. 4. Wie aber später die Sonntagsfeier immer mehr von ihrer ursprünglichen Einfachheit verlor, das wird sich bequemer bei einigen andern Artikeln, z. B. Liturgie u. a., nachweisen lassen.

B) **Feierliche Auszeichnung des Sonntags von Seiten der weltlichen Obrigkeiten.** Dahin gehören

a) **die Verordnungen Constantins, daß man am Sonntage von gewöhnlichen Berufsarbeiten feiern solle, die Werke der Nothwendigkeit und Liebe ausgenommen.** Euseb. de vita Const. M. l. 4. c. 18. und Sozom. h. e. l. 1. c. 7. Merkwürdig ist, daß Constantin auch den Freitag zu einer Art von Feiertag bestimmte, Eusebius Kirchengeschichte 2. B. p. 405—6, wovon sich die Spur aber bald wieder verliert. Verordnungen der spätern Kaiser s. Cod. Theodos. l. II. tit. 8. l. 1. Cod. Justin. l. III. tit. 12. l. 12. Vergl. Bingh. Orig. Tom. IX. p. 18 seqq.

b) **Es wurden alle gerichtliche Verhandlungen und Verfahren suspendirt und die Schauspiele und öffentlichen Volksbelustigungen aufs Strengste untersagt.** Codex Theodos. l. XV. tit. 5. l. 2—5. Codex Justin. III. 11. 12. u. a. Nach und nach gingen auch diese kaiserl. Verordnungen in die Concilienbeschlüsse über. Conc. Aurelian. III. (a. 538.) c. 27. Antissidor. (a. 578.) c. 16. Matisc. II. (a. 585.) c. 1. Moguntin. (a. 815.) can. 37. u. a. Uebrigens hat man die Wichtigkeit der Sonntagsfeier in allen folgenden Jahrhunderten gefühlt, welches die wiederholten Kirchen- und Staatsverordnungen in Beziehung auf dieselbe in allen einzelnen Kirchen beweisen. Wie sich die Ansicht unsrer Zeitgenossen über diese Feier gestaltet habe, darüber ist zu vergl. Abtheil. V. des Art. Feste der Christen.

IV) Benennung der einzelnen Sonntage in der römischen und griechischen Kirche.

A) Römische Kirche. Nachdem die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben worden war, und ihre Sicherheit nicht mehr von Außen bedroht wurde, konnte auch selbst eine festere Observanz in Absicht auf die Fest- und Sonntagsfeier möglich werden. An die nach und nach eingeführten Feste schlossen sich darum auch größtentheils die einzelnen Namen der Sonntage an, und im Abendlande richtete man sich bei der allmähligen Ausbildung des Kirchenkalenders nach folgenden leitenden Ideen. Manche Sonntage erhielten ihren Namen

a) von einem vorhergehenden oder darauf folgenden Feste;

b) nicht minder von gewissen Ceremonien, die an einzelnen Sonntagen üblich waren;

c) eben so oft von den Anfangsworten des biblischen Abschnittes, mit dessen Verlesen die Liturgie begann;

d) einzelne Sonntage führen auch mehrere Namen.

Nach diesen Vorerinnerungen wird leicht das Nöthige über die einzelnen Sonntage im Kirchenjahre bemerkt werden können. Bekanntlich fängt die römische Kirche das Kirchenjahr an mit der sogenannten

Adventszeit. Hier enthält das darauf folgende Geburtsfest Jesu den Grund dieses Namens, und Advent drückt hinlänglich den Zweck und den Gegenstand dieser Feier aus. Habet nomen (sagt Hospinian. de origine fest. p. 104) ab adventu Christi in carnem. Etsi enim hoc die Christus homo factus non sit, institutum tamen hoc festum, ut toto hoc tempore, quod est ab hoc die ad Natalem Domini usque, praeparentur Christianorum animi ad sobriam vitam piamque meditationem Nativitatis Christi. — Auch diese Adventszeit haben römische, wie protestantische Schriftsteller aus dem apostolischen Zeitalter und namentlich von Petrus selbst ableiten wollen, indem sie sich auf Stellen der ältern Kirchenväter, z. B. Tertullian adv. Judaeos F. 159. Cyprian. tractat. 4. de idolor. vanitate F. 177. et libr. II. advers. Judaeos cap. 12. F. 275. beriefen. Allein in diesen Stellen ist, wie der Zusammenhang lehrt, von einem christlichen Dogma die Rede, nicht aber von einer festlichen Vorbereitungszeit auf die Weihnachtsfeier. Das älteste Zeugniß für die Adventszeit würde Maximus Taurinensis aus dem 5. Jahrhunderte liefern, wenn man nicht die Aufschrift zweier von ihm herrührenden Homilien de adventu Domini als unächt und von späterer Hand hinzugesetzt, erkannt hätte. Sicherer ist ein Zeugniß aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts. Conc. Ilerdense a. 524., vergl. Decretal. XXXIII. 9. 4., welches vom Advente bis zum Epiphanienfeste alle Hochzeiten verbietet. Ueber den Umfang dieser Zeit hat man in der römischen und griechischen Kirche nie gleiche Ansichten gehabt. Die erstere bestimmt nur drei Wochen außer der Woche, in welche Weihnachten fällt, zur Vorbereitung auf dieses Fest. Man schreibt diese Einrichtung Gregor dem Großen und dem Abte Berno zu, welche vier Wochen als die höchste Zeit festgesetzt haben. Die drei- und vierwöchentliche Zeitrechnung, nach welcher der Advent immer zwischen dem 26. November und dem 4. December anfängt, ist nicht nur in der ganzen occidentalischen Kirche angenommen, sondern auch von den Protestanten beibehalten worden. Früher zählte

man die Adventssonntage auch umgekehrt, so daß der, welchen wir den ersten nennen, sonst quarta Adventus dominica u. s. w. genannt wurde. Amalar. l. 3. de officio eccles. cap. 40. Daß im Abendlande an einigen Orten auch sechs Adventssonntage üblich gewesen sind, die daher quadragesima sancti Martini genannt wurden, zeigt Joh. Fred. Maier dissert. de dominicis Adventus.

Die Sonntage nach Weihnachten und von dem neuen Jahre, so wie vor Epiph. heißen auch Dominicae infra octavam nativitatis et circumcisionis, weil sie vor der Octave dieser Feste oder dem achten Tage nach denselben vorhergehen. Dieser Name ist noch jetzt in der römischen Kirche üblich. Dagegen nennt sie die protestantische Kirche schlechthin Sonntag nach Weihnachten und Neujahr.

Bei den Epiphaniensonntagen ist die leitende Idee ein vorhergehendes Fest. Dieser Sonntage sind mehrere oder wenigere. Es können ihrer sechs eintreten, wenn das Osterfest sehr spät oder auch nur einer, wenn das Osterfest sehr früh fällt.

Der erste Sonntag, welcher auf den letzten Epiphaniassonntag folgt, heißt Septuagesima. Nach Durandus l. l. libr. 6. c. 23. soll der römische Bischof Telesphorus im 2. Seculo Urheber dieses Namens seyn. Er habe als terminum, von welchem zurückgezählt werden müsse, den Sonntag quasimodogeniti festgesetzt, wo die Neugetauften weiße Kleider trugen. Wie nun die Juden vormals nach 70 Jahren ihre Freiheit wieder erlangt hätten, so sollten sich die Neugetauften erinnern, daß sie aus ihrem natürlichen und sündlichen Stande, als aus einer Gefangenschaft des Satans zu der herrlichen Freiheit des Reichs Christi gelangt wären. Natürlicher aber und weniger gesucht ist die Erklärung des Beda und Alcuin, welche annahmen, daß um der quadragesima willen, damit diese Benennung nicht allein stehe, drei vorhergehende Sonntage quinquagesima, sexagesima und septuagesima genannt worden seien, wobei aber zu bemerken ist, daß die Zehnzahl nicht ganz ausgefüllt ist, sondern nur als numerus rotundus betrachtet werden muß. Protestantische Schriftsteller haben diesen Zusatz von drei Wochen zu der quadragesima, aus der Finanzspeculation der Päpste erklärt, damit die Zeit, wo Dispensation müsse nachgesucht werden, länger währe. Die ganze Woche, die dem Sonntage Septuagesima vorherging, führte diesen Namen, und zugleich hieß sie auch carnis privium. Die nächsten Wochentage darauf nannte man früher dies observabiles, die gebundene Zeit, weil man da als vorbereitend zum Feste sich aller weltlichen Lustbarkeiten enthalten und besonders eingezogen leben sollte.

Dom. Sexagesima. Der Name dieses Sonntags erklärt sich aus dem zeither Gesagten. Grundmayr in seinem mehrmals angeführten Lexikon erklärt sich über denselben auf folgende Art: Vor Alters mag wohl schon dieser Sonntag in der Fastenzeit enthalten gewesen seyn, wie dieß ältere Nachrichten andeuten. Doch dauerte dieß nur bis in das 7. Seculum. Zum Andenken aber der ältern Observanz werden die priesterlichen Tagzeiten und der Gottesdienst wie in den gewöhnlichen Fastensonntagen gehalten; obschon von den Religiosen in den Klöstern allgemein die Fasten eingeführt und beobachtet wird. Der Gottesdienst wird an diesem Sonntage zu Rom in der Paulskirche gehalten, in

Beziehung auf das Evangelium vom Säemanne, mit welchem der Apostel zu vergleichen sei, indem er vorzüglich das Wort Gottes ausgesäet und gepredigt habe.

Dom. Quinquagesima. Die Ursache dieser Benennung soll folgende seyn: Weil man an den sechs Sonntagen, die während der vierzigtägigen Fasten einfielen, nicht zu fasten pflegte, gleichwohl aber 40 Tage voll seyn sollten; so nahm man die vorhergehende Woche noch dazu. Nun kommen zwar nicht volle 50 Tage vor Ostern heraus; jedoch weil man einmal in Ansehung des vorhergehenden Sonntags den Namen **Quadragesima** gewählt hatte; so behielt man hier gleichfalls eine runde Zahl, und sagte **Quinquagesima**, gleich als ob 50 Tage voll wären. Weil aber in frühern Zeiten, ehe in der römischen Kirche die Aschermittwoche (s. diesen Artikel) als Anfangspunkt der Fasten eingeführt wurde, eine verschiedene Observanz gewöhnlich war, so fing man in einigen Gegenden die Fastenwochen mit diesem Sonntage an, woher sich sein Name **Dominica carnis privium** erklären läßt. Auch wurde dieser Sonntag **quinquagesima poenitentiae** genannt, und zwar zum Unterschiede derjenigen **Quinquagesimae**, unter welcher man die Zeit von Ostern bis Pfingsten verstand, und welche **Quinquagesima Paschatis** oder **laetitiae** hieß. Den Namen **Esto mihi** bekam dieser Sonntag von dem aus dem 71. Psalm V. 13. genommenen Eingange, den man an diesem Sonntage zu singen pflegte und der nach der **Versione Itala** also lautete: **Esto mihi in Deum protectorem etc.** — Auf gleiche Art erklärt sich der Name von dem folgenden Sonntage, mit welchem die protestantische Kirche die Fastenwochen anfängt. Er heißt **Invocavit** von Ps. 91. V. 15. **invocavit me et exaudiam eum etc.** Auch heißt er **Quadragesima**, weil von da an bis auf den Charfreitag **inclusive** gerade 40 Tage sind, die man in der römischen Kirche zum Fasten bestimmt hat.

Eine gleiche Bewandtniß hat es mit der Benennung der folgenden vier Fastensonntage, **Reminiscere, Oculi, Laetare, Judica**, die ihre Bezeichnung auf ähnliche Art von Ps. 25. V. 6. Ps. 25. V. 15. Jes. 54, 1. Ps. 43, 1. haben. — Bei dem Sonntage **Reminiscere** ist noch zu bemerken, daß er einer von den sogenannten goldenen Sonntagen ist, die ihren Namen davon haben, weil in der vorhergehenden Woche Quatember fällt, welches in den alten Calendern mit goldenen Buchstaben bezeichnet zu werden pflegte. Mit diesem Sonntage stellt die römische Kirche das Orgelspielen ein, und zwar soll dieß nach Durandus daher kommen, daß die Kirche gleichsam in dem babylonischen Gefängnisse sei, worin nach Ps. 137. V. 2. Israel die Harfen und andere musikalische Instrumente aufgehängt habe.

Der Sonntag **Oculi** führt auch den Namen **dominica adorationis crucis**, weil in der griechischen Kirche das Kreuz zur Anbetung herumgetragen wurde. Daß der Sonntag **Laetare** auch **dominica panis** heißt, beruht auf dem Evangelio Joh. 6. von den gesättigten 5000 Mann. — Ein anderer Name **dominica redemtionis ab idololatria** oder auch Todtensonntag, wird gewöhnlich also erklärt. Zum Andenken des gestürzten Heidenthums feierte man diesen Tag in Deutschland und mehrern angrenzenden Ländern, vorzüglich gilt dieß von Schlesien

und Polen, wo an diesem Sonntage Miezislaw I. im Jahre 965 mit seinen Unterthanen sich taufen und die Götzen zerstören ließ. Da nun bei den alten Deutschen ein Götze Thot geheißen habe, so sei nachher, wie einige meinen, der Sonntag Lätare, der Thotsonntag genannt worden, woraus endlich die Benennung Todtensonntag entstanden sei. Noch jetzt mag sich davon die Sitte herschreiben, daß in den genannten Ländern die Knaben den sogenannten Tod austreiben. Sie machen nämlich ein Bild von Stroh oder einer andern Masse, welches sie nachher ins Wasser warfen und untertauchen, und nicht unwahrscheinlich deutete man Anfangs damit auf die gestürzte Abgötterei hin. S. **Paul Christian Hilscher diatribe de dominica Laetare rituque idolum mortis illa die ejiciendi, Lips.** 1690. — **Jo. Caspar Zeumeri dissert. de dominica Laetare, Jen.** 1701. — Ein anderer Name dieses Sonntags ist **dominica de rosa**, weil an diesem Tage der Papst die goldene Rose, die er in dem Jahre verschenken will, mit vielen Ceremonien in der Peterskirche zu weihen pflegt. Diese mit Diamanten besetzte Rose wird durch Weihrauch, Weihwasser, Balsam und Bisam wohlriechend gemacht. An dem Tage der Weihung erscheint das Collegium der Cardinäle in einem Ornate, der die Farbe trockner Rosen hat, und nach der Weihung wird die Rose in öffentlicher Prozession herumgetragen und dem Volke als eine Stärke und Erquickung in der Fastenzeit gezeigt. Man schreibt den Ursprung dieser Gewohnheit dem Papste Urban V. zu, welcher 1366 eine goldene Rose der sicilianischen Königin Johanna schickte, und verordnete, daß jährlich eine solche Rose geweiht werden sollte. Wahrscheinlich aber rührt diese Sitte aus der alten Gewohnheit her, daß man den römischen Kaisern, wie unter andern Constantin dem Großen, Rosen überreichte. — Eine solche goldene Rose schenkte Leo X. im Jahre 1518 dem Kurfürsten Friedrich von Sachsen, um ihn zur Verfolgung Luthers anzureizen. Da er aber seinen Zweck nicht erreichte, so schickte er eine andere goldene Rose an den König von England Heinrich VIII., der gegen Luther ein besonderes Buch und zwar in sehr heftigem Tone geschrieben hatte. — Andere Namen dieses Sonntags, z. B. **Mediana**, Mittfasten, **atra** erklärt man dadurch, daß dieser Sonntag in die Mitte der Fastenzeit fällt, und daß um diese Zeit in den Kirchen die schwarze Bekleidung der Altäre u. s. w. gewöhnlich war.

Der Sonntag Judica führt seinen Namen ebenfalls daher, weil die alte Kirche an demselben ihren Gottesdienst mit den Worten aus Psalm 43, 1. anfing: **Judica me domine etc.** Zuweilen braucht man auch von diesem Sonntage den Namen **Mediana**, weil er auf die Woche fällt, welche vorzugsweise **mediana** hieß. **Du Fresne Gloss. Lat. Tom. II. P. I. p.** 169.

Palmsonntag (s. den eigenen Art.)

Große Woche, desgleichen.

Grüner Donnerstag, desgleichen.

Charfreitag, desgleichen.

Großer Sabbath, desgleichen.

Ostern, desgleichen.

Der nächste Sonntag nach Ostern führt verschiedene Namen, und zwar

I) von gewissen besondern Gebräuchen. Dahin gehört

a) die Benennung dominica in Albis, weil die Katechumenen, welche zu Ostern getauft worden waren, an diesem Sonntage ihre weißen Kleider ablegten (s. den Art. Taufe).

b) Dies Neophytorum, weil die neu aufgenommenen Christen an diesem Tage als wirkliche Mitglieder der Gemeinde vorgestellt wurden. S. Augustin. Sermon. de tempore Serm. 160—164. Aus diesem Grunde hat man auch häufig in der protestantischen Kirche die Confirmation der Katechumenen auf diesen Tag verlegt.

II) Die übrigen Namen dieses Sonntags erklären sich aus dem gottesdienstlichen Introitus oder aus andern zufälligen Ursachen, z. B.

a) Quasimodogeniti, welches im protestantischen Calender der angenommene Hauptname geworden ist, obgleich er erst in den spätern Zeiten aufgekommen und blos in der lateinischen Kirche gebraucht worden ist. Er hat seinen Namen von der lateinischen Kirchenübersetzung 1 Petr. 2, 2. quasi modo geniti infantes rationabiles sine dolo lac concupiscite.

b) Quinquagesima, unser Sonntag heißt so, in wiefern von ihm als der Osteroctave bis zur Pfingstoctave (Trinitatisfest) 50 Tage gezählt werden. Auch kommt zuweilen Quinquagesima laetitiae vor, welches sich aus dem leicht erklären läßt, was bei dem Artikel Pfingstfest erinnert worden ist.

c) Ἀντίπασχα, Anti-Pascha, Gegen-Ostern, Nach-Ostern. Man erklärt es durch Dominica Paschae opposita, der auf Ostern zunächstfolgende Sonntag.

d) Pascha clausum, der Schluß des Osterfestes, ist einerlei mit octava Paschae, welche auf das Sabbatum in albis folgt.

e) Octava Infantium, worüber Augustinus (Serm. de diversis serm. XI.) folgende Erklärung giebt: Vos, qui baptizati estis, et hodie completis Sacramentum Octavarum vestrarum, infantes appellamini, quoniam regenerati et ad vitam aeternam renati estis.

f) Der Thomassonntag, *κυριακὴ τοῦ Θωμᾶ* ist bei den Griechen gewöhnlich und erklärt sich, so wie die Benennung bei den Aethiopiern dominica apostolorum, aus der evangelischen Perikope Joh. 20, 19 ff.

Die übrigen Sonntage von Ostern bis auf Pfingsten, als Misericordias Domini (Psalm 33, 5.), Jubilate (Psalm 66, 2.), Cantate (Psalm 98, 1.), Rogate (Cantic. 2, 14. oder Jes. 48, 20.) oder ad vocem jucunditatis und Exaudi (Psalm 27, 7.) haben sämmtlich ihren Namen aus den schon oft erwähnten biblischen Eingangsworten der Missen erhalten, die hier in Parenthesen angedeutet sind. Was von dem sogenannten Betsonntage und der sogenannten Betwoche hier zu erinnern seyn dürfte, ist in dem Artikel Fasten Nr. III. 3. bereits angeführt worden.

Die zunächst folgenden Feste Himmelfahrt, Pfingsten, Trinitatisfest sind in besondern Artikeln behandelt worden. Von Trinitatis an bis wieder zum Advent zählt nun die römische, wie die protestantische Kirche ihre Sonntage, deren, wenn Ostern sehr zeitig fällt, 27 seyn können.

Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich, daß, was die Benennung und Ordnung der Sonn- und Festtage betrifft, die protestantische Kirche von der römischen nicht bedeutend abweicht. Anders ist es mit den epistolischen und evangelischen Perikopen, wo das Breviarium romanum zuweilen von den protestantischen Agenden abweicht (s. den Art. Perikopen).

B) **Die griechische Kirche.** Diese weicht, was Benennung und Ordnung der Sonntage betrifft, von der Observanz des Abendlandes ab. Vergl. außer den oft angeführten Schriften von Suicer, Heineccius u. a., besonders Leo Allatius de nominibus et ratione dominicarum dierum atque hebdomadum apud Graecos per totum annum bei seiner Schrift de consensu ecclesiae orientalis et occidentalis. Cöln 1684. 4. u. ö. Die wesentlichen Divergenzpuncte dürften folgende seyn:

a) Die Griechen betrachteten den Sonntag immer als den letzten Tag der Woche und benennen daher allemal ihre Wochen von dem folgenden Sonntage. Z. B. die Osterwoche ist in der griechischen Kirche nicht das, was wir die Osterwoche nennen, sondern unsre Charwoche. *Ἑβδομὰς πεντηκοστῆς* ist nicht die eigentliche Pfingstwoche, sondern die Woche vor Pfingsten.

b) Die Griechen benennen den größern Theil ihrer Sonntage nach den gewählten Lectionen aus den vier Evangelisten. In ihrer Kirche nämlich werden die vier Evangelisten ganz vorgelesen, und zwar so, daß für eine gewisse Anzahl Sonntage die einzelnen derselben berechnet sind. Das Evangelium fängt an vom zweiten Sonntage nach Kreuzerhöhung bis den siebenten Sonntag nach Ostern; — Marcus von da an bis zu Ostern; — von Ostern bis Pfingsten; — von Pfingsten bis Kreuzeserhöhung Matthäus. Wenn nun ein Sonntag keine andere Benennung hat, so wird er von diesen vier Evangelien benannt; daher heißt bei ihnen der erste Adventssonntag der zehnte des Lucas, weil er von Kreuzeserhöhung ab der zehnte Sonntag ist. Der erste Osterfeiertag ist nach dieser Ordnung der erste des Johannes.

c) Einige Sonntage haben ihren Namen von einem darauf folgenden Feste. Z. B. der vierte Adventssonntag heißt bei den Griechen gewöhnlich Sonntag vor Epiphanias (Weihnachten), Sonntag vor dem Feste des Lichts.

d) Mehrere Sonntage nennt man auch überhaupt nach dem Evangelisten und nach dem Inhalte der daraus entlehnten Lection, z. B. der vierte Sonntag nach Pfingsten *κυριακὴ τοῦ Ματθαίου περὶ τοῦ ἑκατοντάρχου*; — der zweiundzwanzigste Sonntag nach Pfingsten *κυριακὴ τοῦ Λουκᾶ περὶ τοῦ πλουσίου καὶ Λαζάρου.*

Mit der römischen Kirche hat dagegen die griechische das gemein,

1) daß sie einige Sonntage auch nach einem vorhergehenden Feste nennt, z. B. die Epiphaniassonntage;

2) daß sie vor Ostern auch eine Anzahl sogenannter Fastensonntage zählt, und diese *κυριακὴ πρώτη, δευτέρα, τρίτη* u. s. w. *τῶν ἁγίων νηστειῶν* nennt;

3) daß sie eine Anzahl Sonntage auch nach gewissen besondern Gebräuchen nennt. Z. B. unser Sonntag Sexagesimae heißt in der

griechischen Kirche κυριακὴ τῆς ἀπόκρεως, der Sonntag, wo man aufhört Fleisch zu essen. Der Sonntag Quinquagesima, κυριακὴ τῆς τυροφάγου, wo man aufhört Käse zu essen. Unser Sonntag Quadragesima führt in der griechischen Kirche den Namen κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας, weil man an demselben das Andenken des errungenen Sieges gegen die Bilderstürmer feiert. Vergl. Heineccii Abbildung der griechischen Kirche 3 Thl. p. 182 ff. Ueber die Sonntagsfeier in der heutigen christlichen Welt s. den Artikel christliche Festfeier am Schlusse.

30.

S t a t i o.

Verschiedene Bedeutungen dieses Wortes in der Kirchensprache.

Literatur. Im. Petitus de veterum christianorum stationibus, semijejuniis et jejuniis in sein. Var. Lection. (Paris 1638. 4.) Lib. 3. cap. 4. p. 79—97. — J. M. Chladenii comm. de stationibus veter. Christ. Lips. 1744. 4. — Du Fresne Glossar. ad scriptores med. et infim. latinit. s. v. statio. — Bingham an mehrern in der Abhandl. angeführten Stellen. — Baumgarten Erläuterung der christl. Alterthümer rc. p. 440—445. — Jo. Andr. Schmidii Lexicon eccles. min. s. v. statio. — Augusti's Denkwürdigkeiten 10r Bd. p. 7—14. — Binterims Denkwürdigkeiten über d. Ursprung und die Bedeutung dieses Wortes 5. Bd. 2. Thl. p. 112, 113, 121 und öfterer.

Die beiden Ausdrücke *στάσις* und statio entsprechen einander sowohl bei den Profan= als Kirchenschriftstellern vollkommen, und haben alle Bedeutungen mit einander gemein, mit alleiniger Ausnahme der Bedeutung von Streit, Aufruhr, Faction u. s. w., welche *στάσις* (auch bei den Alexandrinern und im N. T.) so oft, statio aber wohl niemals hat. Was den kirchlichen Sprachgebrauch insbesondere betrifft, so sind folgende Bedeutungen von *στάσις* und statio vorzugsweise zu bemerken:

1) Beide bezeichnen **einen bestimmten, nicht vom Zufalle oder von freier Wahl abhängenden, sondern angewiesenen und vorgeschriebenen Aufenthaltsort.** Bei den Profanscribenten ist es, wie die alten Grammatiker und Lexikographen es nennen, die gewöhnliche vox militaris et castrensis, und bezeichnet den Posten und Lagerplatz, welchen der Soldat einnehmen muß, oder die Station, welche den Schiffen angewiesen wird. Nun ist aber nichts gewöhnlicher bei den Alten, als die Vergleichung des Christen mit dem Streiter und Krieger, und daher finden wir auch die meisten Militairausdrücke auf die Kirche und die Christen übergetragen. Wer sich davon überzeugen will, lese nur Tertullians Buch de corona, wo man in der Kürze die ganze Panoplia spiritualis findet. Hier liest man c. 11. p. 127 (ed. Rigalt.). Jam stationes aut aliis magis faciet, quam Christo? aut et dominico die quando nec Christo? et excubabit pro templis, quibus renuntiavit etc. In der Schrift de oratione c. 14. p. 155 drückt er sich über dieses Verhältniß noch

bestimmter aus: Si statio de militari exemplo nomen accipit (nam et militia dei sumus) utique nulla laetitia sive tristitia obveniens castris stationes militum rescindit. — Nach dieser Ansicht kann das ganze Erdenleben des Christen, als die ihm von Gott angewiesene Station, worauf er aushalten muß, und welche er nicht eigenmächtig verlassen oder verändern darf, angesehen werden. Und wirklich kommt auch statio nicht selten in der Bedeutung von Lebensverhältniß vor, wie Tertullian de exhortatione castit. c. IX. p. 670, wo er die zweite Heirath secundam stationem nennt. Vorzugsweise aber

II) wird der Ort, wo der Christ allein, oder in Gemeinschaft mit andern beten soll, statio genannt. Es ist daher so viel als locus sacer, oratorium (προςευχή), aber auch conventus et coetus sacer. Es ist daher eine ganz richtige Bemerkung in du Cange glossar. s. v. statio n. 2. Statio veteribus dictus coetus, sive conventus Fidelium in ecclesia, maxime is, qui die dominico fiebat, apud Tertullian. de corona militis, ita autem vocantur ejusmodi conventus, metaphora, sumta a militibus, qui dum praesidium certo loco collocant, stationem facere dicuntur.

Wenn es beim Tertullian Apologet. c. III. p. 5 heißt: Nonne Philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicuraei, Pythagorici? etiam a locis conventiculorum et stationum suarum, Stoici, Academici etc. — so bedeutet hier statio in der eben angeführten Bedeutung den bestimmten Aufenthalt und festgesetzten Versammlungsort, Auch στάσις wird nach Suidas und Hesychius für θίαις, χόρος, σύνεδρα u. s. w. genommen, und in der Stelle 3 Maccab. 1, 23. ist στάσις τῆς δεήσεως locus, ubi stantes preces faciebant. Nicht minder alt und gewöhnlich ist

III) die Bedeutung von der stehenden Stellung beim Gebete. Diese Bedeutung findet man gut erläutert bei Bingh. Vol. V. p. 253. Vol. VI. p. 22, 80, 178, 183. Der Gegensatz ist die γονυκλισία, procumbere in genua, prostratio, humiliatio u. s. w. Man fand schon in der Vision Apocal. VII, 9. μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς — — — ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου, καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου — die rechte Stellung beim Gebete angedeutet. Die alte Kirche hielt streng darauf, daß das öffentliche Gebet in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten und an jedem Sonntage (τῇ κυριακῇ) nicht kniend, sondern stehend verrichtet werde, und man fand darin eine Beziehung auf die Auferstehung Christi und die künftige Auferstehung der Todten, wobei das Wortspiel στάσις und ἀνάστασις gute Dienste leistete. Vergl. Tertullian de corona c. 3. Cyprian de orat. p. 107 (quando stamus ad orationem). Uebrigens ist damit zu vergleichen, was wir im zweiten Bande dieses Handbuchs in dem Artikel Gebet in den gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Versammlungen p. 182 IV. a. erinnert haben. Das Conc. Nicaen. a. 325. c. 20. schärfte diese Sitte, als sie in Abnahme zu kommen anfing, aufs neue ein. Aehnliche Verordnungen gab das Conc. Trull. c. 90. und Conc. Turon. III. c. 37. Nach Basil. M. de spir. s. ad Amphil. c. 27. ist zwar allen diese Sitte, nicht aber der Grund davon bekannt. Seine Worte sind: Ὀρθοὶ μὲν

πληροῦμεν τὰς εὐχὰς ἐν τῇ μίᾳ τοῦ σαββάτου, τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἴδαμεν, οὐ γὰρ μόνον συναναστάσαντες Χριστῷ, καὶ τὰ ἄνω ζητεῖν ὀφείλοντες, ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς διδομένης ἡμῖν χάριτος, διὰ τῆς κατὰ τὴν προσευχὴν στάσεως ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκομεν, ἀλλ' ὅτι δοκεῖ πῶς τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος, εἶναι εἰκών.

Aber auch die in den Constitut. Apostol. und in der Liturgia Basilii et Chrysostom. so oft vorkommende Aufforderung: Ὀρθοὶ στῶμεν καλῶς, στῶμεν, δεηθῶμεν u. a. beweist das Daseyn und die Allgemeinheit dieser Sitte.

Die Büßenden, deren verschiedene Classen oft στάσεις, stationes, i. e. gradus, genannt werden, waren des Vorrechtes der Gläubigen, das Gebet stehend zu verrichten, beraubt, und hießen daher γονυκλίνοντες und ὑποπίπτοντες (prostrati s. substrati). Erst auf der letzten Stufe der Kirchenbuße, nach deren Vollendung sie wieder recipirt wurden, erhielten sie wieder die Benennung συνεστῶτες, consistentes, und das Recht mit den andern Gläubigen zu stehen, ohne jedoch noch mit ihnen an der Eucharistie Theil nehmen zu dürfen.

Das kirchliche Ceremoniell erforderte von den ältesten Zeiten, daß während der Vorlesung der heiligen Schrift, besonders der evangelischen Lection, Psalmodie und Doxologie, sowohl die Geistlichen, als die Zuhörer stehen mußten. Davon wurden diese Lectionen selbst στάσεις, stationes genannt, und der Gegensatz davon war καθίσματα, sessiones, oder solche Abschnitte, wobei zu sitzen erlaubt war. In den liturgischen Schriften der griechischen Kirche kommen diese στάσεις und καθίσματα sehr häufig vor. Vergl. Suiceri thesaur. eccles. Tom. II. c. 1000 seq. Das jetzt Gesagte ist übrigens sehr gut in den Stellen erläutert, die wir aus Bingham angeführt haben. — Nach einer andern, bei den Alten sehr oft vorkommenden, Bedeutung wird

IV) statio für gleichbedeutend mit jejunium genommen, obgleich die bessern Schriftsteller bemerken, daß beide Ausdrücke keinesweges synonym wären und nicht jedes Fasten ohne Weiteres statio genannt werden könne. Der älteste Schriftsteller bei welchem man diesen Sprachgebrauch öfters findet, ist auch hier wieder Tertullian. Zuweilen scheint er statio geradezu für jejunium zu setzen, so z. B. de orat. c. 14. p. 155. Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini — — nonne solennior erit statio tua, si ad aram Dei steteris? etc. — Aber in andern Stellen macht er einen Unterschied zwischen statio und jejunium. So de jejun. c. 1. p. 701. Arguunt nos, quod jejunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne, et omnia jurulentia et vividioribus quibusque pomis etc. — Ibid. c. 9. 10. p. 708. — Am wichtigsten ist die Stelle de jejun. c. 13. p. 711. State in isto gradu, si potestis. Ecce enim convenio vos et praeter Pascha jejunantes, citra illos dies, quibus oblatus est sponsus et stationum semijejunia interponentes et vero interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est, denique respondetis, haec ex arbitrio agendo, non ex imperio.

Dieß führt auf den Unterschied, wie er auf Veranlassung des Streits mit den Montanisten festgesetzt wurde. Diese drangen auf Vermehrung und größere Strenge der kirchlichen Fasten, und nach Euseb. h. e. l. V. c. 18. wollte Montanus als Gesetzgeber in diesem Puncte (ὁ νηστείας νομοθετήσας) angesehen seyn. Vergl. Bingh. Antiq. Tom. IX. p. 210 seqq. Dieser Gesetzgebung aber wollte sich die katholische Kirche, um ihre Freiheit zu bewahren, keinen Zwang einzuführen, nicht unterwerfen. Die neuen Fastentermine der Montanisten, so wie ihre Singularitäten hierbei, wurden daher nicht angenommen. Dennoch wurde das Fasten nicht blos der bischöflichen Willkühr (ex arbitrio, worüber Tertullian spottet) und der Neigung Einzelner, oder dem ex voto überlassen, sondern es wurden gewisse Fastenregeln festgesetzt, und diese vorzugsweise **stationes** genannt. Daher findet man in Isidori Hispalens. Orig. l. VI. c. ult. und Rabani Mauri de institut. Cleric. l. II. c. 18. den Unterschied auf folgende Art angegeben: Jejunium est indifferenter cujuslibet diei abstinentia, non **secundum legem, sed secundum propriam voluntatem.** — Statio autem est observatio statutorum dierum vel temporum, dierum, ut quartae et sextae feriae jejunium ex vetere lege praeceptum, temporum autem, ut jejunium quarti, quinti, septimi et decimi mensis, et observatio quadragesimae, quae in universo orbe ex institutione apostolica observatur.

Bei der Wahl des Ausdrucks blieb man bei der beliebten Metapher vom Streite Christi stehen. So heißt es schon in Ambros. serm. XXV. Castra nobis sunt nostra jejunia, quae nos a diabolica infestatione defendunt; denique stationes vocantur, quod stantes et commorantes in eis inimicos insidiantes repellamus. Und Isidor sagt mit Beziehung auf Tertullians Aeußerungen: Statio autem de militari exemplo nomen accepit pro eo, quod nulla laetitia obveniens castris stationum militum rescindat; nam laetitia libentius, tristitia sollicitius administrat disciplinam. Unde et milites, nunquam immemores sacramenti, magis stationibus parent.

Alle Christen konnten stationarii genannt werden, in wiefern sie milites Christi waren, welche die Pflicht hatten sich auf ihren Posten zu begeben und sich in allem, was den Dienst betraf, nach den Befehlen und Anordnungen ihres Oberhaupts und dessen Stellvertreter zu richten.

Auf diese zeither betrachteten Hauptbedeutungen läßt sich alles zurückführen, was in der spätern Zeit über statio und die damit verwandten Ausdrücke vorkommt. Am häufigsten findet man das Wort in Verbindung mit Prozessionen und Wallfahrten, und dann pflegt man darunter **einen gewissen ausgezeichneten Ort, Altar, ein Kreuz, ein Bild, tabula votiva in und außer der Kirche zu verstehen, wobei man stehend oder knieend verweilt, um seine Andacht zu verrichten, ein Lied zu singen, ein Gebet** (Pater noster, ave Maria etc.) **herzusagen oder auch nur in stiller Selbstbetrachtung sich dem religiösen Gefühle zu überlassen.** Vorzugsweise aber sind Stationen in den sogenannten Gnadenörtern, auf den Calvarienbergen, bei den Gnadenbildern u. s. f. die

daselbst aufgerichteten Denk- und Merkzeichen, Bilder, Inschriften, Embleme u. a., welche als besondere Andachts- und Gebetswecker gelten. Das Wort in diesem Sinne entspricht dem Hebräischen מַצָּב, wofür in der griechischen Uebersetzung des A. T. στάσις gesetzt wird. Auch die Muhamedaner haben bei ihren Prozessionen und Wallfahrten ähnliche Gebets- und Andachtsstationen, wie die Christen, welche sie an dergleichen religiösen Ceremonien noch übertreffen.

Wenn daher, was so häufig geschieht, von den Stationen in Rom die Rede ist, so sind darunter nichts anderes zu verstehen, als die Altäre und Kirchen in Rom, in welchen der römische Bischof an gewissen Tagen pontificirt. Solche Kirchen werden **ecclesiae stationales** oder **templa stationum** genannt. Die ihn begleitenden und ihm assistirenden Geistlichen heißen vorzugsweise **stationarii** — eine Benennung, welche an die **milites stationarios, apparitores et officiales Praesidum** zur Kaiserzeit erinnert. Daraus lassen sich auch die häufig vorkommenden abgeleiteten Adjective **stationalis** und **stationarius** erklären. Vergl. was z. B. über das Stationskreuz (**crux stationalis**) im Art. Kreuz p. 128 erinnert worden ist. **Calix stationaria** heißt der Kelch, welcher, wenn Messe gehalten oder eine **sortitio sacra** vorgenommen werden soll, von einer Station zur andern mitgenommen wird. **Indulgentiae stationariae** ist der bei den Stationen besonders an den **ecclesiis stationalibus** publicirte Ablaß.

31.

Statistisch-geographische Uebersicht

des christlich-kirchlichen Länderbestandes im Römerreiche von der Zeit an, wo das Christenthum Staatsreligion wurde bis zur Zeit des sich schnell verbreitenden Islams, ein Zeitraum von ungefähr 200 Jahren, während dessen die kirchlichen Verfassungsformen des Metropolitan- und Patriarchalsystems sich ausbildeten.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Politische Eintheilung des Römerreichs in dem angedeuteten Zeitraume und ihr nachgebildete kirchliche Ländereintheilung. III. Große Verluste, welche die christliche Kirche durch den mit Feuer und Schwert verbreiteten Islam erlitt, und schwache Ueberreste christlicher Bevölkerung in den Ländern, wo einst Jesus, jetzt Muhamed, verehrt wird.

Literatur. Aeltere specielle Werke, die sich auf die Ausbreitung des Christenthums und der dadurch veranlaßten kirchl. Geographie und Statistik beziehen: Theatrum conversionis gentium totius orbis sive chronologia de vocatione omnium populor. et propagatae per universum orbem fidei christianae relig. descriptio. Auctore F. Arnoldo Mermannio. Antwerpiae 1573. 8.; auch in J. Gualterii Chronic. chronicor. eccles. Tom. I. (Fkf. 1614. 8.) p. 96 seqq. — Paroecia, sive de Paroeciar. et Paroecor. origine nec non de missa paroeciali Auctore Jo. Filesaco theol. Paris. Parisiis ap. Barthol. Marcum. 1608. (Eine der bessern Schriften Filesaks.) — Jac. Gaulter Tabula chronographica status ecclesiae catholicae a Chr. n. ad a. 1614. Lyon 1615. fol. — K. a. S. Paulo Geographia sacra, s. notitia antiqua dioecesium omnium patriarchal. metropoliticar. et episcopalium veteris ecclesiae, ex conciliis et patrib., hist. ecclesiast. et geographis antiquis collecta. Paris 1641. fol. — —; accesserunt notae et animadvers. de Holstenii et parergon noti-

tias aliquot ecclesiast. et civil. divers. temporib. editas complectens, ex mss. codd., gr. et lat., cum 10 tabulis geogr. Amsterd. 1704. fol. (Ein Hauptwerk.) — Em. a Schelstrate Antiquitas ecclesiae, dissertationib., monimentis ac notis illustrata. Tom. II. continens opus geogr. — hierarchicum de institutione ecclesiar. per orbem universum a Chr. ab Apostolor. principe Petro, ejusque successoribus facta. Rom. 1697. fol. (Zwar einseitig, aber doch sehr brauchbar.) — J. Alb. Fabricius Salutaris lux evangelii, toti orbi per divinam gratiam exoriens, s. notitia hist.-chronol., literaria et geogr., propagatorum per orbem totum christianor. sacror. Acced. — — index geogr. episcopatuum orbis christ. Hamb. 1731. 4. Vergl. auch seine Bibliotheca graeca. 2. Ausg. Vol. XII. p. 1 ff. — Fr. Jac. de Digne historiographie générale des provinces ecclesiast. de l'église latine. Avign. 1716. fol. — Biachinii libr. III. de origine hierarchiae ecclesiasticae. Mutinae 1704. (Aeltere, speciellere Schriften der Art werden in der Abhandlung selbst angeführt werden.)

Was die größern christlich-kirchlichen archäologischen Werke betrifft, so wird dieser Gegenstand hier selten berührt. Augusti, Binterim haben davon gar nichts. Desto vortrefflicher ist aber ein hierher gehöriger Abschnitt bei Bingham Vol. III. p. 408 ff. mit der Ueberschrift: Geographica antiquae ecclesiae descriptio, ubi de divisione illius in provincias, dioeceses et parochias et de prima huj. divisionis origine agitur. — Für den letztern Abschn. dieses Art. ist immer noch brauchbar Städlins kirchl. Geographie und Statistik. Tübin. 1804. 2 Thle. 8. — R. Adam the relig. world displayed. Edinb. 1809. 8. — Heinr. Zschokke Darstellung gegenwärtiger Ausbreitung des Christenthums auf dem Erdballe, ein geschichtl. Umriß. Aarau 1819. 4. — Andere allgemeine Schriften von untergeordnetem Werthe verzeichnet Walch Bibliotheca theol. III. p. 41 seqq. Die Schriften über die Statistik einzelner Länder und Diöcesen müssen wir besondern theologischen Literaturwerken überlassen. Sie sind zu finden bei Walch a. a. O. p. 173 ff. und in Winers theolog. Literatur im dreizehnten Abschnitte.

I) Einleitende Bemerkungen. — Vor allen Dingen wird es nöthig seyn, den Grund anzuführen, warum wir einen Artikel unter obiger Aufschrift in diesem Handbuche liefern. Wir haben nämlich in besondern Artikeln über die kirchlichen Verfassungsformen, als kirchliche Demokratie, Aristokratie, Oligarchie und zuletzt Monokratie im Abendlande gesprochen. Desgleichen sind von uns die kirchlichen Würden — der Metropoliten und Patriarchen besonders behandelt worden, und darum bitten wir hier die Artikel kirchliche Verfassungsformen, Metropoliten, Patriarchen, zu vergleichen, wo unter andern gezeigt worden ist, daß die kirchliche Ländereintheilung im Orient und Occident, in Patriarchate, Diöcesen, Metropolen und dergleichen, der politischen Länderbestimmung nachgebildet worden sei. Sollen nun jene Artikel im noch hellern Lichte erscheinen, so wird es nöthig seyn, auch die Erdtheile und Länder nachzuweisen, wo sich das Christenthum Eingang verschafft hatte und wo es so lange blühte, bis der Islam seine zerstörende Kraft auf einen großen Theil der christlichen Kirche ausübte. Wir können uns jedoch hier nur auf den Umfang des Römerreichs

beschränken, obgleich auch außerhalb desselben das Christenthum in dem von uns bestimmten Zeitraume sich Eingang verschafft hatte. Noch wird auch etwas zu erinnern seyn

über den kirchlichen Sprachgebrauch des Wortes Dióces, welches öfters in diesem Artikel vorkommen wird. Verwandt mit ihm ist das Wort *παροικία*, woraus parochia entstanden ist. Der Etymologie nach bedeutet es das Wohnen als Fremdling an einem Orte. Im frühern christlichen Leben konnte der Aufenthalt der Christen in irgend einem Theile des Römerreichs allerdings so genannt werden, theils weil sie einer neuen, fremden Anbetungsweise folgten, theils weil sie in Zeiten der Verfolgungen oft flüchtig werden und den Aufenthaltsort wechseln mußten. Dieser Nebenbegriff verlor sich jedoch, und man bezeichnete später damit einen kleinern kirchlichen District, dem theils ein Bischof oder noch gewöhnlicher ein Presbyter vorstand. Versetzt man sich nämlich in die Zeit vor Constantin, wo das Christenthum erst anfing sich nach und nach im Römerreiche auszubreiten, so läßt es sich erklären, daß in gewissen Gegenden ein Bischof einen viel kleinern Sprengel hatte, als mancher Presbyter, dem von seinem Stadtbischofe die Aufsicht über eine größere, benachbarte Landgemeinde anvertraut werden mußte. Der Sprengel manches Bischofs war aber oft sehr klein. So spricht Sozomenus VI. 34. von den Bischöfen Barses und Eulogius, daß sie keine Stadt zu ihrem Diöcesansitz gehabt hätten, sondern nur ein Kloster. Zu den Zeiten Augustin's gab es in Afrika 900 Bischöfe, deren Diöcesen folglich nicht sehr groß gewesen seyn können. Der Bischof zu Heliopolis hatte nach der Erzählung des Euseb. vita Const. III. 5. gar keinen Christen in der Stadt, sondern blos einige in der Umgegend. Der Bischof zu Tyrus hatte eine so kleine Dióces, daß er alle Christen persönlich kannte. Auf der Insel Creta war in der Metropolis Constantia nur eine Kirche, eben so zu Neu-Cäsarea, Epiph. haeres. LXIX. In dieser Zeit war es leicht möglich, daß die beiden Ausdrücke Parochie und Dióces für gleichbedeutend gebraucht wurden. Doch fixirte sich der Sprachgebrauch allmählig dahin, daß Parochie einen kleinern kirchlichen Bezirk, Dióces aber eine ganze kirchliche Provinz bezeichnete. Als die Zahl der Christen auf dem Lande und in den von den Städten entfernten kleinern Orten sich mehrte und doch die Stadtbischöfe es nicht gern sahen, daß eben so viel Landbischöfe als Gemeinden entständen, so schickten sie Presbyter ihrer Kirchen auf das Land, um die kirchlichen Geschäfte daselbst zu verrichten. Die Meiereien, Dörfer und Oerter, welche zu einer solchen Gemeinde gehörten, oder überhaupt alle Kirchen, die unter einem Stadtbischofe standen, nannte man *παροικίαι*, parochiae, die Synode zu Chalcedon nennt sie *ἀγροῖκοι παροικίαι*, ob sich gleich der Sprachgebrauch im spätern Latein wiederum ändert. Wichtiger noch für uns ist in diesem Artikel das Wort

Dióces. Nach dem Griechischen *διοίκησις* bedeutet es zunächst die öffentliche Verwaltung eines Administrativbeamten, welchem deshalb auch der Ausdruck *διοικητής* zukommt. Dann aber bezeichnet das Wort Dioecesis einen District Landes, dessen Verwaltung und Jurisdiction dem römischen Prätor überwiesen ist; und demnach zu dessen Provinz gehört. In dieser Bedeutung findet sich sowohl der griechische

Ausdruck *Διοίκησις* als der lateinische Diöcesis mehrmals bei Cicero, z. B. ad Famill. III. 8. XIII. 53. 67. ad Attic. V. 21. — Späterhin erweiterte sich dieser Begriff, so daß in der römisch-byzantinischen Zeit damit ein Inbegriff mehrerer unter einem Gouverneur stehenden Provinzen bezeichnet wird, in dem Sinne, in welchem eine alte Glosse ganz richtig sagt: *διοίκησις δέ ἐστίν ἡ πολλὰς ἐπαρχίας ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ.* In diesem Sinne kommt dieses Wort sehr oft im Codex Justinian. und Theodosian., ja schon bei Ammianus Marcellinus vor, wo indeß auch der Ausdruck tractus sich dafür findet. Der Gouverneur einer solchen Diöces, welcher in der Hauptstadt oder Metropole derselben seinen Sitz hatte, war ein Praefectus praetorio; die einzelnen Provinzen oder Eparchien, aus welchen seine Diöces zusammen gesetzt war, standen unter eben so vielen Comites oder Vicarii. S. J. Gothofred. ad leg. 13. Cod. Theodos. de Medic. und in der Topograph. Tom. VI. p. 395 seqq.

Als nun aber, nachdem die christliche Religion an die Stelle der heidnischen zur Staatsreligion erhoben war, nach und nach das kirchliche Wesen geordnet und die ganze Kirchenverwaltung der politischen nachgebildet, und mit ihr immer mehr in Verbindung gebracht wurde, wie solches das Interesse der Herrscher von Byzanz erforderte, da ward dioecesis bald auch Benennung der kirchlichen Provinz, an deren Spitze, gleich dem Praefectus praetorio in politischen Dingen ein Erzbischof oder Metropolitan stand, der in der Hauptstadt der dioecesis (Metropolis), wo auch der weltliche Gouverneur residirte, seinen Sitz hatte und unter dessen Aufsicht die einzelnen Parochien und Districte der einzelnen Bischöfe (Bischofssprengel) gestellt waren. Dieß ist die Bedeutung des Wortes Diöces, welche besonders in diesem Artikel vorherrscht. Abusive brauchte man es später von den einzelnen, unter einem Bischofe stehenden Districten (Bischofssprengeln), welche eine größere Provinz bildeten und eigentlich mit dem Ausdrucke Parochiae bezeichnet wurden. Diese Bedeutung hat sich das ganze Mittelalter hindurch, bis auf unsre Tage erhalten, wo mit demselben gewöhnlich ein Complex mehrerer unter einem geistlichen Vorsteher oder Oberhaupte vereinigter Gemeinden bezeichnet wird. So nennt man noch jetzt in der römisch-katholischen Kirche den Inbegriff von Städten und Dörfern mit ihren Pfarreien, die zu dem Sprengel eines Bischofs gehören, seine Diöces; ja selbst in der evangelisch-lutherischen Kirche wird die Zahl der Parochien (Pfarreien), über welche ein Superintendent die Aufsicht führt, Diöces genannt. Vergl. Du Cange Lexic. med. et infim. Lat. Tom. I. p. 823. — Noch wird es nöthig seyn, daß wir

auch einen Blick auf die Ausbreitung des Christenthums zurückthun bis auf den Zeitabschnitt, den wir in diesem Artikel festgesetzt haben. Dadurch wird es erklärlich werden, wie wir von einem solchen kirchlichen Länderbestande sprechen können, dessen in der nächsten Abtheilung dieses Artikels Erwähnung geschehen wird.

Der Verordnung Jesu nach wurde die erste christliche Kirche zu Jerusalem gebildet, und kurz nach dem merkwürdigen ersten Pfingstfeste wurden mehrere 1000 Juden, die theils in Judäa einheimisch waren, theils in andern Provinzen des römischen Reichs sich angesiedelt hatten,

zum Glauben an Christum bekehrt. Die Verfolgung, welche bald auf die Steinigung des ersten Blutzeugen der Wahrheit, des heiligen Stephanus erfolgte, gab Gelegenheit, das Evangelium in Palästina auszubreiten. Nur die Apostel waren muthig genug, in Jerusalem zurückzubleiben. Die übrigen Schüler Jesu zerstreuten sich in die verschiedenen Gegenden Judäa's, Galiläa's und Samariens, und wohin sie kamen, verkündigten sie mit glücklichem Erfolge die Lehre Jesu Christi.

Während die Apostel und Andere emsig mit der Verbreitung des Evangeliums beschäftigt waren, verfolgte Saul von Tarsen die kaum entstandene Kirche. Aber mitten auf seiner Verfolgerbahn ward er plötzlich zum Glauben an Christum bekehrt, und bekam vom Herrn den Auftrag, als sein Apostel unter den Heiden zu dienen. Um diese Zeit genossen die Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samarien eine Zwischenzeit der Ruhe und Erholung von den Verfolgungen der Juden, und wurden dadurch immer stärker und größer. Unter diesen günstigen Umständen verließ der Apostel Petrus Jerusalem, wo er mit den übrigen Aposteln bisher gewirkt hatte, reiste in den verschiedenen Bezirken Judäa's umher und stärkte den Glauben der Jünger. Auf dieser Reise kam er besonders nach Lydda, Saron und Joppen, an welchen Orten eine große Anzahl Einwohner das Evangelium annahm. (Apostelgesch. 9, 35.) Bis auf diese Zeit war das Christenthum allein den Juden gepredigt worden. Aber die Stunde war jetzt gekommen, in welcher der göttliche Rathschluß, das Licht der Welt auch der Heidenwelt aufgehen zu lassen, sich herrlich offenbaren sollte. Der Anfang dazu geschah zu Cäsarea, dem Wohnsitze des römischen Landpflegers, etwa sieben Jahre nach der Himmelfahrt unsers Herrn. — Die Jünger, welche nach dem Tode des Stephanus aus Jerusalem vertrieben worden waren, machten ihren Weg durch Judäa und Samarien, und kamen bis nach Phönizien, Cypern und Antiochien, in welchen Ländern sie sich nur zunächst auf die jüdischen Glaubensgenossen mit der Verkündigung des Evangeliums beschränkten. Endlich wandten sich auch einige derselben nach ihrer Ankunft in Antiochien an die griechischen (heidnischen) Bewohner dieser Stadt, und eine große Anzahl derselben ging zum Glauben an Christum über. Als die Nachricht hiervon zur Gemeinde von Jerusalem gelangte, sandten die Apostel sogleich Barnabas ab, um die Neubekehrten daselbst zu stärken. Dieser fand hier ein für apostolische Arbeiten so viel versprechendes Feld, daß er seine Reise bis nach Tarsus fortsetzte und den bekehrten Saulus mit sich zurückbrachte. Beide blieben ein Jahr lang zu Antiochien und bildeten daselbst die erste Gemeinde aus den heidnischen Bewohnern der Stadt, in welcher sie denn auch den bezeichnenden Namen Christen erhielten, Act. 11, 26. — Paulus, ausgerüstet mit einem unermüdeten Eifer für die Sache Jesu Christi, erfüllte nun von Jerusalem an, bis nach Illyricum alles rings umher mit dem Evangelium Jesu Christi (Röm. 15, 19.). Er predigte es also in Syrien, Phönizien, Macedonien und Griechenland. Rom selbst und auch die westlichen Gegenden von Italien, Spanien, und vielleicht auch die brittischen Ufer, wurden von diesem großen Apostel besucht. Ueber seine apostolische Wirksamkeit und seinen Tod siehe den Artikel Petrus und Paulus. 4. Bd. p. 202 ff.

Die Arbeiten des Apostels Petrus waren besonders unter seinen

Landsleuten gesegnet. Nach seinem Aufenthalte zu Antiochien wendete er sich mit der Predigt des Evangeliums wahrscheinlich an die in Pontus, Galatien, Kappadocien, dem eigentlichen Asien und Bithynien umher zerstreuten Juden, an welche auch sein erster Brief gerichtet ist. Auch er soll den Märtyrertod erlitten haben. Vergl. den Artikel Petrus und Paulus p. 202 ff.

Der Apostel Johannes schlug nach dem Anfange des jüdischen Krieges (wahrscheinlich im Jahre 66) zu Ephesus seine Wohnung auf. Diese berühmte Stadt mit dem benachbarten Gebiet war bis in sein hohes Alter der Schauplatz seiner apostolischen Thaten. — Die Missionsgebiete der übrigen Apostel waren muthmaßlich das asiatische Aethiopien, Aegypten, Cyrene und das benachbarte Gebiet, die ganze nördliche Küste von Afrika, Cypern, Creta und die Inseln des ägäischen Meeres, Pontus, Medien, Carmanien, Baktriane und die benachbarten Völkerschaften, Scythen und Indier. Die Geschichte vermag aber nur einzelne Spuren ihrer Arbeiten und Reisen nachzuweisen. So viel geht übrigens aus der Erzählung des Lukas, den Briefen der beiden Apostel Petrus und Paulus und andern Zeugnissen klar hervor, **daß innerhalb des Zeitraums von 30 Jahren nach der Himmelfahrt Christi beinahe in jedem Theile des großen römischen Reichs und selbst außerhalb der Grenzen desselben das Evangelium gepredigt wurde.** In den meisten dieser Gegenden nahm die Christenzahl zu. (Col. 1, 6. 23.)

Trotz der Christenverfolgungen von Seiten der Heiden, die schon mit Nero begannen, sich bis zu Constantin immer und immer im Römerreiche wiederholten, breitete doch im 2ten und 3. Jahrhunderte das Evangelium sein Licht in Frankreich, Spanien, Britannien, Deutschland und nach dem Zeugnisse des Eusebius selbst in Indien aus, wenn nicht vielleicht damit das glückliche Arabien gemeint ist. Die Mauren, Gätuler, Sarmaten, Daker, Scythen und arabische Stämme nahmen das Evangelium an. Auch das kriegerische Volk der Gothen wurde mit dem Evangelium bekannt und zu sanftern Sitten gewöhnt. — Im 4. Jahrhundert (um das Jahr 312) gewährte Constantin der Große den Christen die volle Freiheit, ihren Grundsätzen gemäß zu leben. Bald darauf ging er selbst zur christlichen Religion über. In der Folge munterte er alle seine Unterthanen auf, das Evangelium anzunehmen, und am Ende seiner Regierung bot er alles auf, um die Zerstörung des heidnischen Aberglaubens zu vollenden, und das Christenthum in jedem Theile seines Reichs herrschend zu machen. Constantins Söhne ahmten ihrem Vater nach und eben so seine übrigen Nachfolger mit Ausnahme des Apostaten Julian, dessen Versuche, dem gesunkenen Heidenthume wieder aufzuhelfen, die siegreichen Fortschritte des Christenthums nur auf kurze Zeit unterbrachen. Theodosius der Große vom Jahre 379 an, war so thätig in Zerstörung des heidnischen Gottesdienstes und Aberglaubens, daß das Heidenthum am Schlusse dieses Jahrhunderts seiner allgemeinen Verachtung und seinem Erlöschen nahe war. Der Gothe Ulphilas († 359) erwarb sich Verdienste um das Christenthum unter seinen Volksgenossen und auch selbst die spätere Völkerwanderung war für die christliche Kirche nicht so verderblich als

man hätte fürchten sollen. Dieß glaubte der Verfasser vorausschicken zu müssen, um den Ausdruck: „christlich=kirchlicher Länderbestand in dem angegebenen Zeitraume" verständlich zu finden.

II) Politische Eintheilung des Römerreichs in dem angedeuteten Zeitraume und ihr nachgebildete kirchliche Ländervertheilung. — Aus der Schrift eines unbekannten Verfassers, der, wie man glaubt, zu den Zeiten Arcadii und Honorii sein Buch schrieb, und aus welcher Bingham schöpfte, wurde damals das römische Reich unter vier Praefectos praetorio administrativ vertheilt, deren jeglicher seine Diöcesen, und jede Diöces wieder ihre einzelne Provinzen hatte. Unter diesen war der erste der

I) Praefectus praetorio per orientem. Er hatte fünf Diöcesen unter sich, nämlich A) die Diöces **Oriens** im engern Sinne; B) die Diöces **Aegypten**; C) die Diöces **Asien**; D) die Diöces **Pontus** und E) die Diöces **Thracien**.

A) **Die Diöces Oriens** enthielt 15 Provinzen: 1) Palästina, 2) Phönicien, 3) Syrien, 4) Cilicien, 5) Cyprus, 6) Arabien, 7) Isaurien, 8) Palästina salutaris, 9) Palästina secunda, 10) Phönicien am Libanus, 11) Phoenicia Euphratensis, 12) Syria salutaris, 13) Osroena, 14) Mesopotamien, 15) Cilicia secunda.

B) **Zur Diöces Aegypten** gehörten 6 Provinzen: 1) Oberlybien, 2) Niederlybien, 3) Thebais, 4) Aegypten im engern Sinne, 5) Arcadien, 6) Augustamnica.

C) **Zur Diöces Asien** gehörten 10 Provinzen: 1) Pamphylien, 2) Hellespont, 3) Lydien, 4) Pisidien, 5) Lykaonien, 6) Phrygia pacatiana, 7) Phrygia salutaris, 8) Lycien, 9) Carien, 10) die cykladischen Inseln.

D) **Zur Diöces Pontus** wurden 11 Provinzen gerechnet: 1) Galatien, 2) Bithynien, 3) Honorias, 4) Cappadocia prima, 5) Paphlagonien, 6) Pontus Polemoniacus, 7) Hellenopontus, 8) Armenia prima, 9) Armenia secunda, 10) Galatia salutaris, 11) Cappadocia secunda.

E) **Zur Diöces Thracien** gehörten 6 Provinzen: 1) Europa, 2) Thracien im engern Sinne, 3) Hämimontis, 4) Rhodope, 5) Moesia secunda und 6) Scythien.

Dieser politischen Eintheilung des römischen Reichs in dem von uns festgesetzten Zeitraume, was die Provinz: „der Orient," betrifft, entspricht nun auch die kirchliche Eintheilung. Um dieß zu beweisen kann man sich zwar auf keine so alte Nachricht berufen, indem die von Leo Sapiens gewiß weit neuer ist. Allein es giebt hier eine andere Quelle. Dieß sind die Unterschriften in den Acten der alten Concilien. Aus diesen lernt man die Orte kennen, wo Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe angestellt waren. Diese nun zu Rathe ziehend überzeugt man sich, daß die kirchliche Eintheilung der politischen nachgebildet war. Wir wollen dieß zugleich von der politischen Provinz zeigen, die wir nach ihren verschiedenen Diöcesen betrachtet haben. Dem Praefectus praetorio oder einem andern höhern politischen Beamten, der ungefähr mit den Vicekönigen und Statthaltern der neuen Zeit verglichen werden kann, entsprachen in der Bezeichnung kirchlicher Wür=

den die Ausdrücke Patriarch und Exarch (vergl. den Artikel Metropoliten p. 413). Wir machen nun die Verwandtschaft der kirchlichen Eintheilung mit der politischen zunächst anschaulich an dem Länderbestande, über den der Praefectus praetorio per Orientem gesetzt war. Diesem entsprach der Patriarch im kirchlichen Sinne, und es war dieß

I.

der Patriarch zu Antiochien in Syrien.

A.

Kirchliche Provinzen.	Hauptstädte der Provinzen und Metropolitansitze.
1) Palästina prima	Cäsarea.
2) Phönicien	Tyrus.
3) Syrien	Antiochien (Patriarchensitz).
4) Cilicia prima	Tarsus.
5) Cyprus	Constantia.
6) Arabien	Bostra.
7) Isaurien	Seleucia.
8) Palästina salutaris	Jerusalem oder Aelia.
9) Palästina secunda	Scythopolis.
10) Phönicien am Libanus	Emissa.
11) — Euphratensis	Hieropolis.
12) Syria salutaris	Apamea.
13) Osroe	Edessa.
14) Mesopotamien	Amirte.
15) Cilicia secunda	Anazerbus.

Es ist zu bemerken, daß das Antiochenische Patriarchat hier in seiner frühern, größten Ausdehnung geschildert ist, daß ihm aber später durch Theodosius II. mehrere Provinzen entrissen wurden, wie wir im Artikel Patriarch p. 199 gezeigt haben. Die ökumenische Synode zu Chalcedon 450 entschied, daß sich aus dem ältern Patriarchate zu Antiochien ein neues zu Jerusalem mit den Provinzen Palästina, Phönicien und Arabien erhob und in der Folge das fünfte Hauptpatriarchat in der Christenheit bildete. Bingham hat darüber zwei sehr belehrende Charten gegeben mit dem Titel: Patriarchatus Antiocheni geographica nova descriptio. Vol. III. p. 444 und Patriarchatus Hierosolymitani nova descriptio p. 434.

B. Die Diöces Aegypten. Der Patriarch zu Alexandrien.

Provinzen.	Metropolen.
1) Oberlybien	Ptolemais.
2) Niederlybien	Oranicon.
3) Thebais	Antinoe oder Lykopolis.
4) Aegypten im engern Sinne . . .	Alexandrien.
5) Arcadien	Oxyrinchus.
6) Augustomnica	Pelusium.

C. Die Diöces Asien im engern Sinne.

Provinzen.	Metropolen. Der Primärbischof in dieser Diöces hatte unter dem Namen Exarch seinen Sitz zu Ephesus.
1) Pamphylien	Perga oder Sida.
2) Hellespont	Cyzicus.
3) Lydien	Sarden.
4) Pisidien	Antiochien.
5) Lycarien	Iconium.
6) Phrygia pacatiana	Laodicea.
7) — salutaris	Synada.
8) Lydien	Myra.
9) Carien	Aphrodisia.
10) Die Cycladischen Inseln	Rhodus.
11) Das Proconsularische Asien	Ephesus.

D. Die Diöces Pontus. Der Exarch zu Cäsarea.

Provinzen.	Metropolen.
1) Galatien	Ancyra.
2) Bithynien	Nikomedien.
3) Cappadocia I.	Cäsarea.
4) Cappadocia II.	Tyana.
5) Honorias	Claudiopolis.
6) Paphlagonien	Gangra.
7) Pontus Pelomoniacus	Neucäsarea.
8) Hellenospontus	Amesra.
9) Armenia I.	Sebastia.
10) Armenia II.	Melitene.
11) Galatia salutaris	Pessinus oder Justinianopolis.

E. Die Diöces Thracien. Der Exarch erst zu Heraclea, hernach zu Constantinopel.

Provinzen.	Metropolen.
1) Europa (im engern Sinne)	Heraclea.
2) Thracien	Philippopolis.
3) Hämimontis	Hadrianopolis.
4) Rhodope	Traianopolis.
5) Mysia secunda	Mercianopolis.
6) Scythien	Tomi. Ein Bischof, jedoch von geringer Bedeutung.

Wie dieß Exarchat größtentheils von dem später so sehr begünstigten Patriarchate zu Constantinopel verschlungen wurde, haben wir im Artikel „Patriarch" p. 198 gezeigt.

Wenn man nun den Länderbestand näher erwägt, den sich die christliche Kirche in den zeither geschilderten Patriarchaten und Exarchaten errungen hatte, so kann man sich bald überzeugen, wenn man damit die neuere Geographie vergleicht, daß er mehr als die ganze

asiatische und einen Theil der europäischen Türkei umfaßt, und daß von Afrika zu ihm ganz Aegypten bis tief in den Süden hinein gehörte. — Gehen wir fort zu dem zweiten praefectus praetorio im römischen Reiche und vergleichen wir die ihm politisch zugetheilten Länder mit dem kirchlichen Länderbestand in dieser Abgrenzung.

II) Der zweite Praefectus praetorio per Illyricum hatte nur zwei Diöcesen zu regieren, nämlich A) Macedonien und B) Dacien.

A) Zur Diöces Macedonien gehörten 7 Provinzen: 1) Achaja, 2) Macedonien, 3) Creta, 4) Thessalien, 5) Alt-Epirus, 6) Neu-Epirus und 7) ein Theil von Macedonia salutaris.

B) Zur Diöces Dacien gehörten 5 Provinzen: 1) Dacia mediterranea, 2) Dacia ripensis, 3) Moesia prima, 4) Dardania, 5) ein Theil von Macedonia salutaris und praevalitina.

Die kirchliche Eintheilung und Nachbildung der politischen Praefectura praetorio per Illyricum gestaltete sich so:

A. Die Diöces Macedonien.

Provinzen.	Metropolen.
	Der Exarch zu Thessalonich.
1) Achaja	Corinth.
2) Macedonien	Thessalonich.
3) Creta	Cartyna.
4) Thessalien	Larissa.
5) Alt-Epirus	Nikopolis.
6) Neu-Epirus	Dyrrachium.

B. Die Diöces Dacien.

Provinzen.	Metropolen.
1) Dacia mediterr.	Sardica. Der Exarch erst zu Sardica, nachher zu Achridis oder Justiniana prima.
2) Dacia ripensis	Ungewiß.
3) Moesia prima	Ungewiß.
4) Dardania	Scupi.
5) Praevalitana	Achridis.

Wenn wir also den Länderbestand dieser alt-kirchlichen Diöcesen mit der Geographie unsrer Tage vergleichen, so umfaßte er einen Theil der heutigen europäischen Türkei, des neu errichteten Königreichs Griechenland und einzelne Theile von Ungarn, Siebenbürgen und der Wallachei.

III) Der dritte Praefectus praetorio Italiae hatte 3 Diöcesen unter sich, nämlich A) Italien, B) Illyrien und C) Afrika.

A) Zur Diöces Italien gehörten 17 Provinzen. 1) Venedig, 2) Aemilien, 3) Ligurien, 4) Flaminien und Picenum annonarium, 5) Tuscien und Umbrien, 6) Picenum suburbicarium, 7) Campanien, 8) Sicilien, 9) Apulien und Calabrien, 10) Luca-

nien und Bruttii, 11) die Cottischen Alpen, 12) Rhaetia prima, 13) Rhaetia secunda, 14) Samnium, 15) Valerien, 16) Sardinien, 17) Corsika.

B) Zur Diöces Illyrien wurden 6 Provinzen gerechnet: 1) Pannonia secunda, 2) Suaria, 3) Dalmatia und Pannonia prima, 5) Noricum mediterraneum, 6) Noricum ripense.

C) Zur Diöces Afrika gehörten 6 Provinzen: 1) Bizacium, 2) Numidien, 3) Mauritania sitiphensis, 4) Mauritania Caesareensis, 5) Tripolis, 6) Africa Proconsularis.

Nachgebildet dieser politischen Eintheilung der praefectura praetorio Italiae war die kirchliche auf folgende Art: Wir können in jener Zeit in Italien zwei Primärbischöfe unterscheiden, den Exarchen zu Mailand und den damals noch sogenannten Bischof von Rom. Aber am Ende der von uns bestimmten Periode war Rom eins der fünf Hauptpatriarchate in der Christenheit. Wir ziehen es jedoch vor, den ältern kirchlichen Länderbestand anzuführen, wie er im Zeitalter des Honorius und Arcadius gegen das Ende des vierten Jahrhunderts begründet worden seyn soll, um factisch zu zeigen, daß sich der Bischof von Rom vor den übrigen Provinzialbischöfen Italiens durch nichts weiter auszeichnete, als durch einen größern Sprengel.

Provinzen.	Metropolen.
1) Flaminien und	Der Bischof von Ravenna.
2) Picenum	
3) Aemilien	
4) Ligurien	Der Exarch zu Mailand.
5) Die Cottischen Alpen	
6) Rhaetia prima	
7) Picenum suburbicarium	Der Bischof zu Rom.
8) Campanien	
9) Tuscien und Umbrien	
10) Apulien und Calabrien	
11) Bruttii und Lucanien	
12) Samnium	
13) Valerien	
14) Venetien und Istrien	Der Bischof von Aquileja.
15) Sicilien	Syrakus.
16) Sardinien	Calaris.
17) Corsika	Ungewiß.

B) Die Diöces Illyrien. Der Exarch zu Sirmium.

Provinzen.	Metropolen.
1) Ober-Pannonien	Laurentum.
2) Nieder-Pannonien	Sirmium.
3) Salvia	Vindemana.
4) Dalmatia	Solona.
5) Noricum mediterraneum	Salzburg.
6) Noricum ripense	Ungewiß.

C) Die Dioces Afrika. Der Exarch zu Carthago.

Provinzen.	Hauptstädte.
1) Afrika Proconsularis	Carthago.
2) Byzacium	Adrumetum im bürgerlichen Verstande; denn in der Kirche folgte allemal der älteste Bischof.
3) Numidien	Cirtha Julia.
4) Tripolis	Tripolis.
5) Mauritania Sitiphensis	Sitifis.
6) — Caesareensis	Cäsarea.

IV) Der vierte **Praefectus praetorio Galliarum** hatte in politischer Beziehung 3 Diöcesen unter sich, nämlich Spanien, Gallien und Britannien. Zur Diöces Spanien gehörten 7 Provinzen: 1) Viennensis, 2) Lugdunensis prima, 3) Germania prima, 4) Germania secunda, 5) Belgica prima, 6) Belgica secunda, 7) Alpes maritimae, 8) Alpes Penninae und Grajae, 9) Maxima Sequanorum, 10) Aquitania prima, 11) Aquitania secunda, 12) Novem populi, 13) Narbonensis prima, 14) Lugdunensis secunda, 15) Lugdunensis tertia, 16) Lugdunensis Senonia. — Zur Diöces Britannien wurden folgende 5 Provinzen gerechnet: 1) Maxima Caesareensis, 2) Valentia, 3) Britannia prima, 4) Britannia secunda, 5) Flavia Caesareensis. Dieser politischen Eintheilung entsprach nun die kirchliche auf folgende Art:

A) Die Dioces Spanien. Der Exarch ungewiß.

Provinzen.	Hauptstädte.
1) Baetica	Hispalis.
2) Lusitania	Emerita Augusta.
3) Gallicia	Bracara.
4) Tarraconensis	Tarraco.
5) Carthaginensis	Carthago Hispanica.
6) Tingitana	Ungewiß.
7) Die Balearischen Inseln	

B) Die Dioces Gallien. Der Exarch ungewiß.

Provinzen.	Hauptstädte.
1) Viennensis	Arelat und Vienne.
2) Lugdunensis	Lugdunum.
3) Germania prima	Trier, nachher Metz.
4) — secunda	Trier, nachher Cöln.
5) Belgica prima	Trier.
6) — secunda	Rheims.
7) Alpes maritimae	Ebrodunum.
8) — Penninae	Vienne.
9) Maxima sequanorum	Visontium.
10) Aquitania prima	Bituriges.
11) — secunda	Burdegalia.
12) Novem popularia	Augusta Ausciorum.

Provinzen.	Hauptstädte.
13) Narbonensis prima	Narbo.
14) — secunda	Aquae Sextiae.
15) Lugdunensis secunda	Rothomagus.
16) — tertia	Turones.
17) — Senoniae	Senonae.

C) Die Diöces Britannien. Der Exarch zu York.

Provinzen.	Hauptstädte.
1) Maxima Caesareensis	Eboracum.
2) Flavia Caesareensis	Eboracum.
3) Britannia prima	London.
4) — secunda	Carleolum.
5) Valentia jenseit der Mauer der Picten.	Eboracum.

III) Große Verluste, welche die christliche Kirche durch den mit Feuer und Schwert verbreiteten Islam erlitt, und schwache Ueberreste christlicher Bevölkerung in den Ländern, wo einst Jesus, jetzt Muhamed, verehrt wird. — Wirft man nun noch einen Blick auf den christlich-kirchlichen Länderbestand nach der zeitherigen Angabe (sehr erläuternd dazu sind die von Bingh. l. l. gegebenen fünf geographischen Charten); erwägt man ferner, wie weit sich namentlich die christlichen Secten verbreiteten, so hätte man wenigstens die Herrschaft der christlichen Religion im Oriente für so gesichert halten sollen, daß sie nie wieder gestürzt oder wenigstens sehr eingeengt werden konnte. Bis in den entferntesten Osten von Asien drangen Missionare der Chaldäischen Christenpartei. Sie stifteten dort blühende christliche Gemeinden und die unermüdete Thätigkeit aller solcher von der großen Kirche getrennten Secten schien fast überall der Ausbreitung der christlichen Religion sehr nützlich zu werden. Selbst wenn auch eine erobernde, heidnische Nation das orientalische Kaiserthum zertrümmern sollte, so war es nach der Analogie der occidentalischen Geschichte sehr wahrscheinlich, daß dieses Volk, wenn einmal der erste Sturm vorüber seyn würde, und Aufklärung allmählig wirken könnte, endlich selbst auch zur Annahme der christlichen Religion sich entschließen mußte. — Diesemnach war der christlich-kirchliche Länderbestand in der von uns bezeichneten Periode der Wirklichkeit nach und selbst mit Bezugnahme auf die Zukunft ein ansehnlicher zu nennen. Er umfaßte, um es kurz auszudrücken, die gebildetsten Theile der alten Welt und nahm einen großen Theil von Asien, Europa und Afrika ein.

Doch alles ging anders, als sich nach sonst gewöhnlichem Laufe der damaligen Weltbegebenheiten vermuthen ließ. In Arabien, von woher nie noch bis dahin eine große Weltrevolution gekommen, erhob sich unter den sonderbarsten Umständen ein neuer Prophet, Muhamed, ein Mann, der unter jedem Volke und zu allen Zeiten einer der größten Männer geworden seyn würde, und dessen Nachruhm blos durch die abwechselnden historischen Traditionen gelitten zu haben scheint, die leider der Geschichte jedes Religionsstifters so nachtheilig zu seyn pflegen. Verbreitung und Behauptung der ersten Grundwahrheiten der natürlichen Religion (es ist ein Gott) war erster Hauptzweck seiner so genann-

ten neuen Religion und der zweite Hauptsatz, den er predigte (Muhamed sein Prophet), schien mehr um des erstern als sein selbstwegen dazu zu gehören. Wo ein Mann von so glühender Einbildungskraft, als er war, Selbstbetrüger zu werden anfange, ist in lebenden Beispielen schwer zu entscheiden, unmöglich in seinem Falle, der aus Mangel hinlänglicher, kritisch geläuterter Nachrichten, nie in seiner rechten Individualität untersucht werden kann.

Kurz, sein theistischer Apostelsifer, dem er sich erst als Mann von mehr als 40 Jahren zu überlassen anfing, brachte in großer Schnelle und selbst durch den Widerstand noch gereizt, den er anfangs fand, Wirkungen hervor, die bald nach seinem Tode in allen drei Welttheilen und in jedem derselben in mehr als einem Reiche empfunden wurden. Kein Jahrhundert nach seinem Tode war verflossen, so hatten seine Nachfolger im politischen und religiösen Sinne Persien, Syrien, einen Theil von Kleinasien, Aegypten, die nordafrikanischen Küsten und Spanien erorbert. Die blühendsten christlichen Kirchen waren wie hinweggetilgt von der Erde. Kaum erhielt sich hier und da noch neben dem herrschenden Islam ein schwacher Schatten derselben, und in allen diesen Ländern (das einzige Spanien ausgenommen) erkennt man bis auf den heutigen Tag kaum noch die Stätte, wo das Licht des Evangeliums mag geleuchtet und erwärmt haben. Die ganze Scene der christlichen Kirchengeschichte hat sich jetzt verändert. Die Charte von Kleinasien, Syrien und Aegypten wird nun gleichsam hinweggelegt, sie nützt uns wenig mehr. Europa wird Hauptschauplatz des christlich-kirchlichen Lebens, Deutschland der Mittelpunct der wichtigsten Veränderungen. Jetzt ist der Bischof zu Rom Held des Stücks (vergl. den Artikel Papalsystem) und die arme orientalische Kirche ist recht eigentlich, mit früherer Zeit verglichen, eine **ecclesiola pressa** geworden, die in einigen Ueberbleibseln des christlichen Namens, wie verkümmerte, einzeln stehende Pflanzen noch jetzt fortdauern. Will man sich übrigens belehren, wie, nachdem das Christenthum so empfindliche Verluste im Oriente erlitten hatte, es dennoch im Abendlande und im nördlichen Europa sich verbreitete, so findet man außer den größern kirchenhistorischen Werken, in der Kürze alles beisammen in der kleinen Schrift, betitelt: Geschichtliche Uebersicht der Ausbreitung des Christenthums. Mit besonderer Rücksicht auf das Missionswesen. Nr. 1. Leipzig 1823. 8.

Was nun die schwachen Ueberreste der christlichen Kirche aus der von uns bestimmten frühern Zeitperiode betrifft, sowohl in Rücksicht der katholischen Kirche, als auch der von ihr ausgegangenen häretischen Parteien, so ist noch übrig in

Asien und der europäischen Türkei:

1) die sogenannte katholisch-griechische Kirche.

Noch heute beherrscht der Sultan zu Constantinopel eine Länderstrecke von mehr als 24,000 □Meilen im abendländischen Asien. Von den 11—12 Millionen, welche diese Gegenden unter türkischer Hoheit bewohnen, sind kaum 2 Millionen Christen, ein Umstand, welcher deutlich lehrt, welche Verluste die christliche Kirche in diesen Gegenden erlitten hat. Die Griechen haben im türkischen Reiche 4 Patriarchate:

Constantinopel, Antiochien, Jerusalem, Alexandrien. Doch sind sie fast nur noch ein Schatten von dem, was einst die berühmten und mächtigen Patriarchen dieses Namens gewesen sind. Der erste nennt sich einen Erzbischof von Constantinopel und allgemeinen Patriarchen. Dadurch wird ein zweifaches Amt bezeichnet. Seine erzbischöfliche Diöces dehnt sich über die europäische Türkei, die Inseln des Archipels, Natolien oder Kleinasien aus. Von seiner wichtigen Stellung zur Pforte ist schon gesprochen worden im Artikel „Patriarch" p. 200, und von seiner Amtstracht 3r Bd. Artikel Klerus p. 48 ff.

Mit diesem Patriarchen können sich die andern kaum vergleichen. Der von Antiochien und Syrien hat eine kleine Diöces. Er wohnt gewöhnlich zu Damaskus, hat sehr geringe und ungewisse Einkünfte und soll deswegen jetzt in Constantinopel wohnen müssen und von der Gnade des dortigen Patriarchen leben, eben so, wie der Patriarch von Jerusalem. Dieser hat die Bischöfe von Nazareth und Bethlehem und eine beträchtliche Anzahl von Mönchen unter sich stehen, die heiligen Oerter unter seiner Aufsicht, läßt durch seine Priester Almosen für die Unterhaltung dieser Orte und für sich sammeln. — Der Patriarch von Alexandrien in Aegypten residirt gewöhnlich zu Kairo, hat wenige Kirchen unter sich und gar keinen Bischof. Die Patriarchen werden zwar an ihrem Orte von Geistlichen und Weltlichen gewählt und von der Pforte bestätigt, aber es geht eine Vorstellung von dem Patriarchen zu Constantinopel voraus, und dieser wirkt auch die Bestätigungsbriefe von der Pforte aus.

Die Erzbischöfe und Metropoliten werden von der Synode zu Constantinopel gewählt und von der Pforte bestätigt. Metropoliten heißen diejenigen Erzbischöfe, welche in Städten wohnen. Sie werden zum Theil nur um alter berühmter Namen und Würden willen erhalten. Aber selbst die Metropolitansitze, welche Stäudlin in seiner kirchlichen Geographie und Statistik anführt (er schrieb sein Buch 1804), z. B. Cäsarea, Heraklea, Nikomedien, Ephesus, Nicäa, Chalcedon u. a., sind nach Berichten neuerer Reisenden als erloschen und untergegangen anzusehen. Die griechischen Christen im Oriente leben übrigens zerstreut unter den Muhamedanern und in manchen Gegenden, besonders auf den Inseln, bilden sie die Mehrzahl der Bevölkerung. In Constantinopel sind ihrer nach Einigen 100,000, nach Andern 200,000, und Kirchen haben sie daselbst einige zwanzig. Die Vorstadt Fanal wird ausschließend von ihnen bewohnt. Wegen der immer noch beträchtlichen Anzahl der griechischen Kirchengenossen, die den Islam bestimmt verwerfen, ist die Pforte sehr aufmerksam auf sie und ahndet blutig jeden Aufstand. Dagegen ist für die griechischen Christen im Oriente Rußland, wo ihr Glaube herrscht und ihrem Patriarchen Verehrung bezeugt wird, ein Gegenstand der Aufmerksamkeit und angenehmer Hoffnungen, und es ist unter ihnen eine alte Weissagung im Umlaufe, daß von dieser Seite Hülfe und Rettung für sie kommen werde. Ob mit der Gründung des neuen Königreichs Griechenland für die griechische Kirche eine bessere Zeit kommen werde, muß die Zukunft lehren. Unter dem Präsidenten Kapodistrias wurde ein Kirchenrath errichtet, um auch in kirchlicher Beziehung den neuen Staat selbstständiger zu machen, welcher aus drei Bischöfen bestand und in

allen äußern Angelegenheiten der Kirche sich für unabhängig von dem Patriarchen zu Constantinopel erklärte, dagegen in geistlichen Dingen ihn a's letzte Instanz anerkannte, welche Unabhängigkeit nach der Ankunft des Königs eine griechische Synode sanctionirte. Neue Berichte über den Zustand des Königreichs Griechenland klagen jedoch sehr über die Widersetzlichkeit des griechischen Klerus, sobald es gilt durch Schulen und Schriften Aufklärung zu verbreiten. Zu den Ueberresten der christlichen Kirche aus der von uns bestimmten Zeitperiode gehört auch noch

2) **die armenische Kirche.** Auch sie ist theilweise in der europäischen, wie in der asiatischen Türkei und in andern Theilen des westlichen Asiens verbreitet. Sie führt von ihrem Wohnlande den Namen, einer asiatischen Landschaft von 5000 □Meilen, zwischen dem Kur und Phasis bis zum Golf von Issus, größtentheils eine Hochebene, die vormals in Groß- und Kleinarmenien zerfiel. Die Zeit, in welcher die armenischen Christen anfingen eine besondere Kirche zu bilden, fällt in das Ende des 5ten und den Anfang des 6. Seculums, wo sie monophysitische Grundsätze annahmen, und indem sie die Beschlüsse der Chalcedonischen Kirchenversammlung 536 verwarfen, sich von der griechischen Kirche trennten. Sie theilen sich jetzt in unirte und nicht unirte Armenier ein. Zu den erstern rechnet man die, welche die geistliche Oberherrschaft des Papstes anerkennen, in ihren Glaubenssätzen mit den Römisch-Katholischen übereinstimmen, aber ihre eigene Kirchenordnung beibehalten. Dergleichen Armenier trifft man nur in Italien, Polen, Galizien, in Persien unter dem Erzbischof von Nachitschewan, einer Stadt am Don im russischen Gouvernement Jekaterinoslaw, deren Einwohner größtentheils Armenier sind, und in Marseille. Auch haben sie einige Klöster auf dem Berge Libanon.

Die nicht unirten Armenier, die sich in ihrer alten Selbstständigkeit erhalten haben, leben größtentheils im türkischen Asien und auch in Persien. Ihr Lehrbegriff unterscheidet sich besonders dadurch von dem orthodoxen, daß sie in Christo nur eine Natur annehmen und den Geist blos vom Vater ausgehen lassen. Bei ihren 7 Sakramenten, die sie Geheimnisse nennen, haben sie das Eigenthümliche, daß sie bei der Taufe dreimal besprengen und dreimal eintauchen, und die Firmelung gleich damit verbinden, beim Abendmahl unvermischten Wein mit gesäuertem Brode gebrauchen, welches sie in den Wein getaucht herumreichen und die letzte Oelung nur geistlichen Personen gleich nach dem Tode zukommen lassen. Sie verehren Heilige und ihre gemalten Bilder, glauben aber kein Fegefeuer. Im Fasten thun sie es den Griechen zuvor und feiern nicht so viele Feste als diese; aber mit größerer Andacht. Ihren Gottesdienst halten sie in der Türkei meist des Nachts, die Messe in altarmenischer, die Predigt in neuarmenischer Sprache. Ihre hierarchische Verfassung weicht wenig von der griechischen ab. Der Katholikos, das Haupt der Kirche, hat seinen Sitz zu Etschmiazin, einem Kloster bei Erivan, Hauptstadt des ehemals persischen, jetzt russischen Armeniens am Ararat. Diese von Gregor von Nazianz gestiftete Kirche war die einzige, welcher die Muhamedaner Glocken erlaubt hatten. Das heilige Salböl, welches der Katholikos verfertigt und an die Geistlichkeit verkauft, und die häufigen Wallfahrten

der Armenier nach Etschmiazin — denn jeder Armenier muß wenigstens in seinem Leben einmal dahin kommen — verschaffen ihm die Mittel, den Aufwand des Gottesdienstes zu bestreiten und treffliche Bildungsanstalten für Lehrer zu erhalten. Die Patriarchen zu Constantinopel und Jerusalem, die Erzbischöfe und Bischöfe der Armenier werden von ihm eingesetzt und alle drei Jahre in ihrem Amte bestätigt oder abgerufen. Die übrigen Geistlichen sind an Rang und Beschäftigung den übrigen Geistlichen der orthodoxen Kirche ähnlich; die Mönche folgen der Regel des heiligen Basilius. Eine eigenthümliche Classe der Geistlichen bilden die Wartabieds, eine Art von graduirten Gelehrten, wie unsere Doctoren; sie leben als Mönche den Wissenschaften und haben allein Ansprüche auf das Vicariat der Bischöfe. Die Weltpriester müssen sich einmal verheirathen, dürfen aber keine zweite Frau nehmen. Im Aberglauben und in der Anhänglichkeit an alte Formen gleichen die Armenier den Griechen, zeichnen sich aber durch bessere Sitten vor ihnen aus. Unter ihnen besteht noch das alte orientalische Familienleben, und sie übertreffen überhaupt alle ihnen verwandte monophysitische Parteien an Bildung. Die ächten Armenier haben außer ihrem Lande und der Türkei, wo sie am zahlreichsten sind und ihr Patriarch zu Constantinopel in ähnlichem Verhältnisse mit der Pforte steht, wie der griechische, in Persien zu Ispahan, Schiras und Norinkale, in Rußland zu Petersburg, Moskau, Astrakan und in den kaukasischen Gouvernements Gemeinden, und in London und Amsterdam kleine Niederlassungen. Man schätzt die Gesammtzahl der Armenier auf 1,351,000, von denen 200,000 in Constantinopel und der Umgegend, 100,000 in Persien und 40,000 in Indien leben, die kleinern Gemeinden in Europa, z. B. in Ungarn, nicht gerechnet. Vergl. Ker Porter's Travels in Georgia, Persia, Armenia ancient, Babylon etc. in the years 1817—20. London 1821 und Jauberts Reise durch Armenien und Persien 1805 und 6 (deutsch Wien 1822). Zu den Ueberresten des christlichen Namens in Asien aus der von uns bestimmten Zeitperiode gehören auch

3) die **Maroniten**, eine Secte der griechischen Kirche. Der Ursprung derselben läßt sich nicht genau bestimmen. Sie selbst behaupten, daß sie ihren Ursprung von einem gewissen Maron führen, dessen Leben Theodoret beschrieben hat und der im Anfange des 5. Jahrhunderts lebte. Andere leiten den Namen von einer Gegend, Maronia, zwischen Antiochien und dem Berge Libanon, her. Sie stammen unstreitig von den alten Monotheleten her, und trennten sich seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts förmlich von der ganzen herrschenden Kirche. Sie zogen sich, so wie andere Mißvergnügte, vor den Verfolgungen und der Intoleranz der griechischen Kaiser und ihrer Agenten, der Malchiten, nach dem Libanon, wo ihre Partei stets zunahm. Man weiß, daß damals theologische Streitigkeiten in jenen Gegenden immer zugleich politisch wurden, und daß man Widersetzlichkeit gegen die Hoftheologie als Rebellion zu betrachten und zu behandeln pflegte. Die Maroniten wurden um so mehr als solche behandelt, da sie bei den Streitigkeiten zwischen Rom und Constantinopel in manchen Stücken sich auf Roms Seite hinwendeten. Johann der Maronite, welcher dieser Secte nicht den Namen gab, sondern sich von einem ältern

Asceten, Maron, diesen Beinamen beilegte, war ein Mönch, welcher gegen das Ende des 7. Jahrhunderts lebte und bestimmter die Partei des Papstes ergriff. Nachdem er sich sammt seinen Anhängern nach dem Libanon gezogen hatte, so nannten sie sich alle Maroniten. Er führte unter diesen Bergbewohnern eine bürgerliche, kirchliche und militairische Ordnung ein. Nachdem er ihnen Waffen und Anführer gegeben hatte, bemächtigten sie sich bald der Gebirge bis nach Jerusalem hin. Ihre furchtbaren Feinde waren Muselmänner und Griechen, deren Uebermacht troß ihrer heldenmüthigen Tapferkeit sie doch endlich weichen mußten, und auf die Grenzen eingeschränkt wurden, welche sie noch jeßt inne haben. Sie wurden zu einem jährlichen Tribute genöthigt, den sie noch heutzutage entrichten. Die Paschas haben jedoch niemals ihre Garnisonen und ihre Aghas in diese Gebirge einführen können. Die Unterwürfigkeit der Maroniten beschränkt sich auf die Bezahlung eines Tributs an den Pascha von Tripoli, zu dessen Gebiet ihr Land gerechnet wird. Der Tribut wird von dem Pascha jedes Jahr bestimmt, und ist bald größer, bald kleiner, je nachdem das Jahr besonders im Ertrag der Maulbeerbäume und des Weinstocks ergiebig ist, und je nachdem man dem Pascha mehr oder weniger Widerstand entgegensetzen kann. Die Verfassung der Maroniten beruht auf alten Gebräuchen und Gewohnheiten. Sie ist frei, wie es unter Bergvölkern oft der Fall ist. Es herrscht unter ihnen viel Gemeingeist und Patriotismus neben Einfalt der Sitten und Frugalität. Die ganze Nation ist ackerbauend. Man kennt daselbst die Räubereien und Plünderungen nicht, welche so gewöhnlich unter den Türken sind, und man reist unter ihnen Tag und Nacht mit einer Sicherheit, welche sonst im türkischen Reiche unbekannt ist. Sie sind gastfrei, wie die Araber. Den Grundsätzen ihrer Religion zuwider, haben sie den arabischen Gebrauch der Blutrache unter sich. Alle sind beständig bewaffnet. In Kriegszeiten muß jeder marschiren, ausgenommen die Priester und Mönche. Ob sie gleich den Primat des Papstes anerkennen, so wählten ihre Geistlichen doch immer noch ein Oberhaupt, welches sie Patriarch von Antiochien nennen. Ihre Priester dürfen nur Jungfrauen und nur einmal heirathen. Sie lesen die Messe in syrischer Sprache, von welcher die wenigsten etwas verstehen. Nur das Evangelium wird in arabischer Sprache gelesen, damit das Volk es verstehe. Das Abendmahl wird unter zwei Gestalten ausgetheilt. Die Hostie ist ein kleines rundes ungesäuertes Brod, von welchem der Meßpriester einen kleinen Theil genießt und das Uebrige in kleinen Stücken sammt dem Weine in den Kelch thut und in einem Löffel den Communikanten reicht. Die Priester leben von den Gaben ihrer Gemeinde, von ihrer Handarbeit, von Gewerben, vom Ackerbau. Die katholische Religionsübung ist in Kesruan (so heißt der Theil des Libanon, welchen die Maroniten bewohnen) vollkommen frei und öffentlich. Jedes Dorf hat seine Kapelle, seine Priester, und jede Kapelle ihre Glocke, welches sonst in der Türkei unerhört ist. Um sich die Fortdauer dieser Freiheiten zu sichern, lassen die Maroniten keinen Türken unter sich wohnen. Sie tragen auch den grünen Turban, welches einem Christen anderswo das Leben kosten würde. Es giebt in Kesruan viele Bischöfe. Diese leben ganz einfach, meistentheils in den Klöstern, wie Mönche, aus denen

sie auch genommen sind. Mehr als 200 Manns- und Nonnenklöster sind auf dem kleinen Raume, welchen die Maroniten bewohnen. Sie folgen der Regel des heiligen Antonius mit großer Strenge. Niemals essen sie Fleisch, fasten und beten aufs fleißigste, bauen die Erde, sprengen Felsen, um Mauern für ihre Gärten und Weinberge zu bauen. Fast immer findet man ein Frauenkloster neben einem Mannskloster, und doch hört man wenig von Skandalen reden. Die Nonnen führen ein sehr arbeitsames Leben. Noch herrscht in diesen Gegenden der Glaube, daß gewisse Menschen vom Teufel besessen seien, besonders Epileptische und Wahnsinnige, und es giebt Mönche, welche exorcisiren. Der römische Hof hat sich viele Mühe gegeben, die Maroniten noch enger mit sich zu verbinden und römische Ideen unter ihnen herrschend zu machen. Aber die Geistlichen, welche aus dem Maronitischen Collegium zu Rom kommen, kehren bald wieder zu den Nationalideen zurück, und die Kapuzinermissionäre zu Gazir, Tripoli und Barut, so wie einst die Jesuiten haben noch keine bedeutende Veränderungen in der Denkart dieser Leute hervorbringen können. Uebrigens haben diese Bemühungen doch das Gute gehabt, daß die Schreibekunst unter den Maroniten gewöhnlicher geworden ist, und daß sie dadurch viele Stellen, wozu diese Kunst erfordert wird, bei den Türken und bei den Drusen, ihren Nachbarn und Alliirten, erhalten. Sie leben übrigens in nicht gar großer Zahl in Syrien, vorzüglich zu Aleppo, Damaskus, Tripoli auf Cypern; ihr vornehmster Wohnsitz aber bleibt der Libanus. Im Kloster **Kannabin** auf diesem Berge wohnt ihr Patriarch, welcher immer Petrus heißt. Bedenkt man, daß die Maroniten noch jetzt gern ihren Patriarchen nach Antiochien benennen, so ist freilich dieß Häuflein Christen ein schwacher Ersatz für die Christenmenge, über welche, besonders in den frühesten Zeiten, der Patriarch von Antiochien gesetzt war. Noch müssen wir aus unsrer Periode einer häretischen Partei, vom Christenthume ausgegangen, erwähnen, die sich früh schon weit in Asien verbreitete, und, wenn auch in schwachen Ueberresten, doch bis auf den heutigen Tag in verschiedenen Gegenden und mit verschiedenen Namen vorhanden ist; es sind dieß

4) **die Nestorianer.** Nestorius, geboren zu Germanicia in Syrien, war ein Schüler des gelehrten Theodor von Mopsvestia, zuerst Presbyter in Antiochien, ein beim Volke beliebter, beredter Homilet, besaß viele Kenntnisse, einen friedlichen Charakter, und war durch reine Sitten achtungswerth. Im Jahre 428 wurde er Patriarch in Constantinopel. Es fand Anstoß, daß er den Namen der Maria Θεοτόκος für unschicklich erklärte. Gott, sagte er, kann keine Mutter haben, folglich nicht die Maria Θεοτόκος (puerpera, genetrix Dei) heißen; das Geschöpf kann nicht den Unerschaffenen, sondern nur das Werkzeug der Gottheit, den Menschen, gebären. Die Streitigkeiten darüber mit dem Cyrillus, so wie das Schicksal des Nestorius und die keinesweges nach der Verbannung und nach dem Tode desselben beendigten Streitigkeiten, die nicht Güte, nicht Gewalt, nicht kaiserliche Befehle schlichten konnten, fallen mehr der Dogmengeschichte anheim. Hier nur so viel, daß die sogenannten Nestorianer mit ihrer häretischen Ansicht, in Asien die zahlreichsten waren. Durch Bekehrungseifer unter den Heiden erweiterten sie in diesem Welttheile die Zahl ihrer Kirchenge-

nossen, die im Abendlande verhaßt blieben. Nestorische Christen durchzogen Asien, die tatarischen Steppen und drangen bis China. Im 11. Jahrhundert wurde von nestorisch = christlichen Metropoliten und Bischöfen in der kleinen Tatarei oder Kaschgar, in Turkistan, selbst im Tibetischen Gebirge gehört. Man zweifelte kaum noch, daß binnen wenigen Jahrhunderten die gesammte asiatische Menschheit sich im Geiste Jesu erheben und heiligen würde. Allein diese Hoffnung vereitelte in früherer und späterer Zeit das Erscheinen und Daseyn des Islams. Zu den Ursachen, die zur schnellen Verbreitung der Lehre Muhameds mitwirkten, gehörte das ausgeartete Christenthum selbst. Der Geist der Religion Jesu war im Streite um die Beschaffenheit seiner Person vergessen. Der unversöhnliche Haß der Kirchenparteien erleichterte die Fortschritte der Sarazenen, und jauchzte mehr beim Fall der rechtgläubig-christlichen Gegner, als er vor den Triumphen der ungläubigen Araber zitterte. Die Nestorianer geriethen sogar nicht ohne Grund in Verdacht verrätherischer Mithülfe, daß die Khalifen Abubekr, Omar und Ottmann so wunderbar schnell Syrien, Phönizien, Palästina sammt Jerusalem, ganz Kleinasien und selbst Persien unterjochten und zum Glauben ihres Propheten zwangen. Aber mehr als nestorianischer Haß beförderte die Erbärmlichkeit der griechischen Kaiser zu Constantinopel den Untergang des griechischen Reichs und des Christenthums. Die unermeßlichen Anstrengungen Europas in den Kreuzzügen konnten beides nicht retten.

Noch lange hat inzwischen durch das Innere von Asien die nestorianische Kirche geblüht. Man kannte sie in den hohen Tatareien; man kannte sie in Hindostan, am Hofe des Moguls selbst; und China zählte noch im 13. Jahrhundert viele christliche Gemeinden. So bedeutend waren oder schienen Nestors Jünger damals, daß drei römische Päpste ihnen Gesandte zuschickten, um sie zu bewegen, sich mit der abendländischen Kirche zu vereinigen. Auch verfertigte ihnen Johann a Monte Carvino Psalmen und Schriften des N. B. in tatarischer Uebersetzung. Eins war damals billig zu beklagen, daß es den nestorianischen Christen während ihrer Glückszeit nicht gelungen war, in Turkistan, in den Steppen von Khorasan und Bokhara ein Volk zum Glauben an Christum zu führen, welches bald ganz Asien mit seinen Schrecken und Siegen erfüllte.

Dieß waren die Türken. Sie, welche bald auch die Zerstörer der arabischen Khalifate wurden, Persien und Kleinasien ihrer Gewalt unterwarfen, und Europa bedrohten, hatten sich zu Muhameds Lehre gewandt, und unduldsamer als die Araber selbst, die Christen aller Orten zum Gegenstand ihres Hasses gemacht. Durch sie büßten selbst die Nestorianer viel von ihrer Ausdehnung und ihrem Ansehen ein, zumal im abendländischen Asien. Fester standen sie in den Gebieten der Mongolen. Ja, als diese im 13. Jahrhundert unter der Anführung ihres gewaltigen Dschengiz = Khan, und unter dessen Nachfolgern ihre Herrschaft von den Grenzen Chinas bis Syrien und weiter ausbreiteten, schienen die Siege der schrecklichen Barbaren, zugleich Siege für das Christenthum zu werden. Man sagt sogar: Mangu, des Dschengiz = Khan Enkel, sei schon Christ gewesen, er, der Bagdad eroberte und über den Euphrat schreitend, Kleinasien und Syrien erschütterte.

Bald aber kam ein Gewaltigerer über sie alle. Im Innern der Tatarei, in **Dzagatai**, welches die persischen, chinesischen und indischen Grenzen berührt, erhob sich einer der Emire, **Timurlank**, und ward ein neuer **Dschengiz-Khan**. Seine glücklichen Waffen zerstörten eine ganze Kette von alten und neuen Thronen, und sein Eifer für den Koran seines arabischen Propheten, alle Tempel und Altäre der Christen. So furchtbar vollendete er sein Werk, daß man im 15. Jahrhundert kaum noch einige Spuren des nestorianischen Christenthums im mittlern und hohen Asien sah. Neben dem alten Heidenthume der Wildnisse war die Religion Muhameds, Lamas und Bramas die allein siegreiche geworden. Jedoch haben sich schwache Reste von ihnen immer erhalten, und man berechnet ihre Gesammtzahl noch jetzt auf 400,000. Jetzt heißen sie theils chaldäische, theils Thomaschristen. Den ersten Namen führen sie, weil ihr Patriarch in Chaldäa wohnt, und weil sie ihren Gottesdienst in chaldäischer Sprache verrichten. Auch syrische Christen heißen sie von ihrem Wohnlande, und weil sie sich auch des Altsyrischen bei ihrem Gottesdienste bedienen. Thomaschristen nennt sich eine schismatische Kirchenpartei auf der Küste Malabar in Ostindien, weil der Apostel Thomas das Evangelium in diese Gegenden gebracht haben soll. Sie gehören zu der 499 geschlossenen Vereinigung der Christen im mittlern und östlichen Asien zu einer syrischen oder chaldäischen Kirche. Sie sind übrigens Nestorianer. Der Grundtypus ihres Cultus ist der der altorientalisch-griechischen Kirche und das davon Abweichende dürfte etwa in Folgendem bestehen: „Nestorius ist ihr Heiliger und Märtyrer, und sie rufen ihn „in ihrem Gebete an. Die Maria wollen sie nicht Gottes-, sondern „Christusgebärerin nennen. Auch wollen sie in Jesu nicht blos zwei „Naturen, sondern zwei Personen, Gott und Mensch, jedoch unter „einer sichtbaren Person, und mit einer Kraft und Wirkung angenommen „wissen. Sie sind einfacher in Lehren und Gebräuchen als die „Griechen. Bilder dulden und verehren sie nicht in ihren Kirchen und „halten nur ein einfaches Kreuz ohne Bild in der Hand. Drei Sakramente nehmen sie blos an, Taufe, Abendmahl und Priesterweihe. „Die Taufe geben sie den Kindern erst am 40. Tage nach der Geburt „nebst der Salbung. Die Meisten haben keine Ohrenbeichte. Auch „ihnen ist die heilige Schrift alleinige Erkenntnißquelle der Religion „und als Kirchenämter halten sie für hinreichend Bischöfe, Priester und „Diaconen. Die Thomaschristen haben noch mehr als ihre Meinungsverwandten, die übrigen Nestorianer, die Züge ihrer Abstammung von den „ältesten Christengemeinden beibehalten. Wie diese, feiern sie noch die „Agapen oder Liebesmahle, statten die Bräute von dem Kirchenvermögen aus und versorgen ihre Armen u. dergl. — Als die Portugiesen „Ostindien besetzt hatten, versuchte die katholische Geistlichkeit die Thomaschristen unter den päpstlichen Stuhl zu bringen. Der Erzbischof „in Goa brachte sie auch auf der Synode zu Udiampor 1599 zur „Unterwerfung und in seinen Sprengel. Sie mußten den nestorianischen Ansichten entsagen, einige katholische Gebräuche annehmen, und „einem Jesuiten, der ihr Bischof ward, gehorchen. Nachdem aber die „Portugiesen auf der Küste Malabar von den Holländern verdrängt „worden waren, hörte auch diese Union der Thomaschristen mit den

„Katholiken auf, und alles kehrte zu den alten Formen zurück. Jetzt „stehen sie ohne kirchlichen Zwang unter britischer Hoheit, und bilden „nach den neuesten Nachrichten für sich, unter einem eigenen Bischofe, „eine christliche Republik, in der Priester und Aelteste die Justizpflege „verwalten und dabei die Excommunikation als Strafmittel gebrauchen. „In Rücksicht ihrer bürgerlichen Verhältnisse zu den Eingebornen ge- „hören sie in die Classe der Nacri oder des Adels vom zweiten Range, „dürfen auf Elephanten reiten und statt der Handwerke, welche die „niedrigen Classen treiben, sich vom Handel und Ackerbau nähren."

Was nun den Zustand der übrigen Nestorianer unter den asiatischen Völkerschaften betrifft, so sind ihre Oberhäupter erbliche Patriarchen. Der vornehmste derselben residirte im 5. Jahrhundert zuerst zu Babylon, jetzt hält er sich zu El Kösch im Ejalet Meshul in Mesopotamien auf und führt den Titel **Katholikos**. Unter ihm stehen fünf Bisthümer. Dieser und ein anderer nestorianischer Patriarch zu Diarbekr in Syrien erkennen jetzt den Primat des Papstes an und sind mit ihren Gemeinden unirte Nestorianer, welche eben so, wie die unirten Griechen, ihre alten Gebräuche beibehalten haben. Nur der Priesterehe haben sie entsagen und den Glauben an 7 Sakramente annehmen müssen. Uebrigens stimmen Lehre und Gottesdienst der Nestorianer ganz mit denen der orthodoxen griechischen Kirche überein, und nur der Duldung der Bilder in ihren Kirchen, wo man allein das Kreuz sieht, haben sie sich stets entgegengesetzt. — Nicht unirt ist dagegen der syrische Patriarch zu Giulamark im hohen Gebirge von Akaria nebst den unter ihm stehenden Bischöfen und Gemeinden. Dieß wären ungefähr die Ueberbleibsel christlicher Kirchengenossen aus der frühern christlichen Zeitperiode der ersten sechs Jahrhunderte. Wir übergehen kleinere Parteien, die auch in ihrem jetzigen Fortbestehen ein höheres Alter in Anspruch nehmen, theils, weil sie mehr jüdischen Ursprungs zu seyn scheinen, wie die Zabier, theils weil sich ein solches Gemisch von Islam und Christenthum bemerkbar macht, daß man nicht weiß, wohin man sie sicherer rechnen soll. — Gehen wir darum über nach

Afrika

und forschen, welche Ueberreste des christlichen Namens aus dem Alterthume der auch dort herrschend gewordene Islam übrig gelassen hat. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß nicht schon in dem ersten christlichen Jahrhunderte Bekenner Jesu nach Aegypten gekommen seien, auch wenn die von Eusebius und Hieronymus aufbewahrte Sage nicht mehr zu erweisen wären, daß Markus, der Evangelist, Gründer der alexandrinischen Gemeinde gewesen. Finden wir doch schon in den heiligen Schriften selbst der Jesusbekenner Anwesenheit in Nordafrika (Cyrene) auf Cypern, Creta und den Inseln des ägäischen Meeres gedacht. Pantänus, der Weltweise, war im 2ten, Origenes, der vielthätige Kirchenvater, im 3. Jahrhunderte der Ruhm des in Alexandrien aufblühenden Christenthums. Es breitete sich von hier der Glaube weit aus, bis hinauf in die Einsamkeiten von Thebais, der ersten Pflanzstätte christlichen Mönchthums, und durch Nubien bis Habesch zu einer dessen Hauptstädten, Axum (Auxumis) geheißen, wohin der Aegyptier Frumentius

den neuen Glauben trug. Als Constantin einmal vom kaiserlichen Throne herab den Befehl erlassen hatte, das Christenthum solle die Religion der römischen Welt seyn, ward es gefährlich Heide zu bleiben. Zwar schon vor ihm war das Kreuz längs des Mittelmeers bis jenseits der Säulen des Herkules gepflanzt worden. Schon hatte Carthago der Christenheit berühmte Lehrer gegeben. Nun aber verließen Römer und Afrikaner zu Tausenden die Altäre der gestürzten Götter, um sich zur christlichen Anbetungsweise zu wenden.

Aber auch über die christliche Kirche Afrikas waltete ein Unglücksstern. Geiserich, der schreckliche Vandalenkönig, landete um die Mitte des 5. Jahrhunderts mit seinen arianisch-christlichen Barbaren in Afrika, eroberte Carthago und gründete seinen Seeräuberstaat. Schon dadurch gerieth die früher gegründete christliche Kirche in große Unruhe. Es war für sie auch wenig Gewinn, als 100 Jahre nachher Kaiser Justinians Feldherr Belisar das vandalische Reich wieder vernichtete und das katholisch-christliche Glaubensbekenntniß abermals siegreich machte. Denn daß die afrikanischen Küsten byzantinisch geworden waren, gereichte ihnen in den Kriegen der morgenländischen Kaiser mit ihren Erbfeinden, den Persern, zum Verderben. Der zweite Koshru, der persische Eroberer, siegreich über die Griechen, überfiel Aegypten, überwand auch Carthago, entschlossen, den uralten Dienst Ormuzds und des heiligen Feuers an die Stelle der Kreuzverehrung zu stellen. Dieß geschah in derselben Zeit, da Muhamed in Arabien von Mecca geflüchtet, sein Prophetenamt übernahm, im Anfange des 7ten Jahrhunderts. Und 20 Jahre später, nachdem Koshru Afrika genommen, standen Muhameds Araber gewaltig über den Trümmern von Memphis am Nil. Die Mehrheit des ägyptischen Volks, jakobitische Christen, voll Hasses gegen die katholischen Mitchristen und deren Kaiser zu Constantinopel, erleichterte dem arabischen Feldherrn Amru die Eroberung. Die Christen aber ernteten das Verderben beiderseits, welches sie sich in ihrer blinden Rachgier bereitet hatten. Es blieb beiden nur Wahl zwischen Knechtschaft und Tod oder dem Glauben an Muhamed. Die meisten wählten diesen mit derselben Leichtigkeit und aus denselben Gründen, mit welchen sie einst Christum gewählt hatten. Und ehe noch das Jahrhundert verfloß, war ganz Nordafrika arabisch und das Evangelium durch den Koran vertilgt. — Nur in Aegypten behauptete sich, gedrückt von der öffentlichen Verachtung neben schwachen Ueberresten der römischen, griechischen und armenischen Kirchenparteien, so wie auch jenseits der Wasserfälle des Nils und der nubischen Einöden, in Habesch, das jakobitische Christenthum, während die Araber in Osten und Westen Afrikas längs den Küsten ihren Glauben und ihre Herrschaft ausdehnten. Seit jenen Tagen blieb alles Land vom Sandgebirge des linken Nilufers bis zum Atlasgebirge den Christen verschlossen, und die Bekenner desselben betraten die Gestade Nordafrikas nur als Gefangene, oder als unstäte Kaufleute, oder als Gesandte europäischer Könige, die den Seeräuberfürsten ehrerbietigen Tribut brachten. Ob Frankreich seine neuesten Eroberungen in Afrika behaupten wird, und welche Schicksale sich daraus für die christliche Kirche entwickeln werden, muß die Zukunft lehren.

Da die Erzählung neuerer Versuche von Seiten der christlichen

Kirche, um afrikanische Muhamedaner und Heiden zu bekehren, nothwendig von diesem Artikel ausgeschlossen bleiben, so können uns hier nur zwei christlich-kirchliche Parteien interessiren, die sich, wenn auch durch dogmatische Ansichten getrennt, von der rechtgläubigen Kirche absonderten und in schwachen Ueberresten noch jetzt in Aegypten und in dem angrenzenden Abyssinien fortdauern.

Am zahlreichsten ist die Kirchenpartei der Jakobiten geblieben oder der koptischen Christen, welche mit dem Syrer Jakob aus dem 6ten Jahrhundert durchaus nur eine Natur in Christo, und den heiligen Geist nur von Gott dem Vater, nicht vom Sohne ausgegangen, erkennen. Diese Kopten, theils Volksname, theils Bezeichnung einer besonderen christlichen Kirchenpartei, sind noch der letzte allmählig aussterbende Rest von Aegyptens Urbewohnern; gleich den alten Aegyptern von düsterer Gemüthsart, hartnäckig und religiös, aber unwissend, knechtisch und abgestumpft unter den Mißhandlungen binnen Jahrtausenden vielmals über sie gewechselter Beherrscher. Wie sehr aber auch ihre Zahl sich vermindert habe, kann folgender Umstand lehren: Als Amru, an der Spitze der Araber vor 1100 Jahren in Aegypten einzog, belief sich die Zahl der koptisch-jakobitischen Bischöfe auf 70. Gegenwärtig ist die Zahl derselben auf 12 beschränkt. Die meisten dieser Bisthümer sind in Oberägypten, wo sie sich, dem Hauptlager der Eroberer entfernter, ungestört bewahren konnten. Ihr Patriarch aber, welcher sich zugleich Oberhaupt von Nubien und Habesch nennt, hat seinen Sitz fortdauernd zu Kahira, wo 12 koptische Kirchen stehen, mit Inbegriff derer zu Fostat oder Mose el Atik, d. i. Altkahira. Was aus neuern Reiseberichten über die Kopten bekannt geworden ist, dürfte ungefähr Folgendes seyn: Die Zahl der koptischen Familien mag sich ungefähr auf 30,000 belaufen, und obschon durch ganz Aegypten zerstreut, unterscheiden sie sich doch von allen andern Aegyptern durch Bildung, Charakter, Gebräuche und Religion. Sie sind, wie wir bereits erinnert haben, Christen von der Secte der Monophysiten und haben ungefähr 100 Kirchen, deren mehrere in Kairo. Unter der muhamedanischen Herrschaft wußten sie sich die Berechnung der Abgaben zu erhalten, welche sie bei ihrer genauen Landeskenntniß noch jetzt haben und sich dadurch ihren Herren sehr nützlich und unentbehrlich machen. Die koptische Sprache ist im Wesentlichen die altägyptische, wie besonders **Quatremère** in den **Recherches sur la langue de l'Egypte** (**Paris** 1808) erwiesen hat. Die noch vorhandenen, ziemlich zahlreichen koptischen Bücher sind insgesammt aus der Zeit nach der Bekehrung der Kopten zum Christenthume, welche im 3ten und 4. Jahrhundert nach Christo erfolgte; daher sind in diesen Büchern auch manche griechische Ausdrücke, besonders kirchliche, gebraucht. Sie enthalten Uebersetzungen der biblischen Schriften, Leben der Heiligen, Homilien, Synodalbeschlüsse und Werke der Gnostiker. Ein großes Verzeichniß derselben giebt **Zoega's Catalogus Codicum Borgianor.** Rom 1810. Uebrigens unterscheidet man im Koptischen die niederägyptische und die oberägyptische Mundart. Blos die Priester verstehen noch das Koptische als Kirchensprache; Landessprache ist das Arabische. Vergl. **Makrisii Historia Coptor. in Aegypto.** Arabisch mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben von Wetzer, Sulzbach 1828, welche bis in die Mitte des

14. Jahrhunderts reicht, und Scholz Reise in die Gegenden zwischen Alexandrien und Parätonium, die lybische Wüste und Syrien 1820 ff. Leipzig 1822.

Die koptischen Gemeinden wohnen weit hinauf im obern Aegypten, wo sie zu Achmina die prachtvollste ihrer Kirchen im ganzen Lande besitzen. Sie wohnen bis zu den Nilfällen an Nubiens Grenzen. Dort, in der Stadt Dschirdsche, wo auch die Missionarien von der römischen Congregation zur Verbreitung des Glaubens ein Hospitium haben, ist selbst noch der Sitz eines koptischen Bischofs. Wo aber das heiße Nubien beginnt, in den Reichen von Sennaar, Darfur, Dongola, Dakai, verschwindet das letzte Zeichen christlichen Glaubens. Nur ein wüstes Heidenthum paart sich da in unbekannten Gefilden mit Muhameds entstellter Lehre. — Die zweite christlich-kirchliche Partei, deren wir oben gedachten, sind die abyssinischen Christen, zu denen wir jetzt übergehen.

Es sind ungefähr 60 Tagereisen von Kahira durch die Wildnisse Nubiens bis Abyssinien oder Habesch, welchem der Nilstrom entspringt. Es ist die afrikanische Schweiz, ein Labyrinth von Thälern, Hügeln, Bergen, bewässert von Quellen, Flüssen, Seen. Die Bewohner dieses reichen und wundervollen Gebirgslandes sind ohne Zweifel vor undenklichen Zeiten aus dem benachbarten Arabien herüber gekommen, von welchem es nur durch das rothe Meer getrennt ist. Ihre Gestalt, ihr Antlitz, ihr langes Haar spricht dafür; aber die dunkle Olivenfarbe ihrer Haut scheint für Vermischung mit einem ältern Urstamm zu sprechen, wenn die Farbe nicht Wirkung der heißen Sonne seit zahllosen Geschlechtsfolgen ist.

Die Abyssinier sollen durch den aus Aegypten abgeordneten Frumentius und dessen Gehülfen im 4. Jahrhundert für die Annahme des Christenthums gewonnen worden seyn. Aus Aegypten wenigstens stammten die ersten Lehrer; deshalb erkannte auch ihr kirchliches Oberhaupt oder Patriarch, in der Stadt Dobesan wohnend, sie für untergeordnet unter den koptischen Patriarchen in Aegypten. Die Abyssinischen Christen waren seit dem 5ten oder 6. Jahrhundert Monophysiten oder Jakobiten. Bis zum 16. Jahrhundert blieb Abyssinien oder Habesch in Europa unbekannt. Erst der König oder Kaiser Etana Denghel (gewöhnlich David genannt), der im Jahre 1525 regierte, ließ durch einen Gesandten in Lissabon mit dem Könige von Portugal Allianz deshalb nachsuchen, um sein Reich beschützt zu sehen, und bat den Peter Johann Bermudez, der mit Alvarez, dem Vicekönige von Indien, schon 1520 nach Habesch gekommen war, die Stelle des Abyssinischen Patriarchen anzunehmen. Jener nahm die Würde an, in welcher ihn der Papst Paul III. (welchem der Fürst durch Alvarez seinen Gehorsam bezeugen ließ) bestätigte, und seine Gewalt bis in das Innere dieses kaum bekannt gewordenen Landes erweiterte. Diese dauerte aber nicht lange; denn der Bekehrungseifer der portugiesischen Soldaten, denen die frommen Gebräuche der Abyssinier gottlos und lächerlich vorkamen, erbitterte das Volk. Als daher der erwähnte Papst durch den Patriarchen Bermudez nach dem Tode des obgedachten Kaisers den Sohn und Thronfolger desselben Claudius auffordern ließ, dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern Gehorsam zu schwören; so entgegnete der junge Fürst: „Was geht

„mich der an? Du bist nicht unser, sondern ein Patriarch der Frem-„den, zumal da dein Nachfolger des heiligen Petri ein Arianer und „ein Mensch ist, der vier Götter anbetet." Bermudez excommunicirte ihn zwar, aber Claudius erklärte ihn, als er vorher damit drohte, selbst für excommunicirt, ließ einen neuen Patriarchen kommen und Bermudez verließ Habesch. Er war aber der Hülfe der Portugiesen, die er ihnen schon aufgekündigt hatte, bedürftig, daher verstand er sich bald zum Gehorsam gegen den Papst. Nach erhaltener Rettung mußte der Patriarch Bermudez, der jährlich allein aus der Provinz Nazareth 3000 Unzen Gold bezog, wieder das Reich verlassen. Ignatius Loyola brannte vor Begierde in Habesch eine Missionsanstalt zu stiften, und 1556 reisten 12 Jesuiten dahin. Sie vermochten aber gar nicht die Abyssinier von der Religion ihrer Vorfahren abzubringen. Jene machten sich auch durch ihren rechthaberischen Religionseifer bei dem Fürsten verhaßt. 1604 war der Jesuit Peter Pays glücklicher; denn er nahm durch seine Gewandtheit und Kenntnisse den Hof für sich ein, während seine Gehülfen das römisch-katholische Christenthum predigten. Sogar ließ sich der Kaiser Seltain Seghed 1607 von den Jesuiten so weit leiten, daß er allen seinen Unterthanen bei Todesstrafe zu behaupten verbot, daß in Christo nur eine Natur gewesen sei. Auf Betrieb des neuen von Urban VIII. ernannten Patriarchen, des Jesuiten Alph. Mendez, huldigten der Kaiser und der Hof dem Papste, als dem rechtmäßigen Oberhaupte der Kirche, und bekannten sich zur römischen Kirche. Jene und andere, den uralten Glauben des Landes bedrohende Gebote des Kaisers brachten den größten Theil von Habesch zur Empörung. Der Kaiser, geleitet von den Jesuiten, wandte Strenge bis zur Grausamkeit an. Darüber entstand ein dem Throne selbst gefährlicher Bürgerkrieg. Zwar mußte der Fürst Tausende seiner Unterthanen hinopfern; weil aber diese viele von den Jesuiten erbaute Kirchen, die Schlössern mehr als Kirchen ähnelten, niederrissen, und der Aufruhr überhand nahm, verstattete der Fürst in einem Edicte, daß jeder seinem Gewissen folgen dürfe, worauf viele die Rosenkränze zerrissen und verbrannten. Während die Jesuiten murrten, sangen die Altgläubigen: „Hallelujah, die Schafe von Habesch sind gerettet vor den Wölfen aus dem Abendlande." — Nach dem Tode des Sultan verfuhr sein Thronfolger und Sohn **Alan Seghed** noch schärfer gegen die Jesuiten, die, wie alle Katholiken 1634 aus Habesch verbannt wurden. Nachher, vorzüglich 1642, wurden einige jesuitische Missionare, die gewagt hatten, zurückzubleiben, sogar hingerichtet. Seitdem war alle Hoffnung zur Ausbreitung der römischen Kirche in Abyssinien verschwunden und der Name der Jesuiten blieb seitdem dem Volke ein Gräuel. Die Versuche von vier Capuzinern im Jahre 1666 waren auch fruchtlos, und sie fanden, wie alle spätere einzelne Missionare, einen gewaltsamen Tod. Alle spätere Versuche der Art scheiterten, und drei Franciscaner, die sich zu Anfange des 18. Jahrhunderts ebenfalls dahin gewagt hatten, wurden 1716 hingerichtet. — James Bruce fand in neuerer Zeit in Habesch keine Spuren von römisch-katholischen Christen, wohl aber viele Spuren von Aberglauben und Unwissenheit. Auch der fünf Jahre in der Propaganda in Rom unterrichtete Abyssinier **Tobias Ghbrazar**, der zum Bischofe von Adula ernannt und 1788 in sein Vater-

land gesandt wurde, hat aller Wahrscheinlichkeit nach nichts ausgerichtet. Heiden, Muhamedaner und Juden werden aber geduldet. Gegen alle Europäer, die sich nicht in Glaubensdinge mischen, sind die Abyssinier gefällig. Die Uebersetzung der Bibel in die Amhara-Sprache ist das Neueste, was für die Einwohner geschehen ist. Herr Aßdin, Geschäftsträger beim französischen Consul in Aegypten, der in Kahira einen der äthiopischen Literatur völlig kundigen Greis (den früheren Lehrer von Bruce und W. Jones) fand, half ihm in diesem trefflichen Werke, welches die brittische und ausländische Bibelgesellschaft drucken ließ.

Das Oberhaupt der monophysitischen abyssinischen Kirche heißt Abuna, und der Vorsteher der in mehrern Häusern um eine Kirche wohnenden Mönche Ichtegur, — der Vorsteher der Weltgeistlichen Komosats, — jeder Kirchenlehrer heißt Abba. Die abyssinische Kirche hat viel Jüdisches, z. B. die Beibehaltung der Beschneidung am achten Tage. In Bruns Erdbeschreibung von Afrika 2r Thl. Nürnberg 1799 p. 163—89 findet man Nachrichten über religiöse Gebräuche, Literatur und Charakter der Abyssinier. Vergl. auch Gregorii theologia Aethiopica in Fabricii lux salutar. evangel. p. 716 seqq. — Zschokke's Darstellung der Ausbreit. des Christenth. Aarau 1819 p. 69—72. — Stäudlins kirchliche Geographie 2r Bd. p. 650—57. — Schröckh's KG. seit der Reformation 9r Thl. p. 122. — Ueber die äthiopische Liturgie, vergl. Renaudot collect. Lit. Orient. T. I. p. 498 seqq. — Augusti's Denkwürdigkk. aus der christl. Archäol. 4r Bd. p. 346 f. — Ersch und Grubers allgem. Encykl. 2r Thl. p. 116.

Thun wir nun noch einen Rückblick auf die ungeheuern Verluste, welche die christliche Kirche durch den Islam erlitt, so sind die 10—12 Millionen Christen, die sich, wie man gewöhnlich annimmt, aus der Zeitperiode vor Muhamed in den Ländern von Asien und Afrika, welche zum Islam gezwungen wurden, erhalten haben, fast gar nicht in Anschlag zu bringen. Und wenn es auch wahr seyn sollte, was neuere Reisende mit ziemlicher Allgemeinheit behaupten, daß der Islam besonders in dem Innern von Asien in Verfall gerathe, so geht man doch mehr von demselben zum Heidenthume, wie zum Christenthume über. Vielleicht liegen aber in unsrer Zeit neue Befruchtungskeime für das Christenthum in Asien und Afrika, wenn man theils ihren politischen Zustand in Afrika, die immer höher gesteigerte bürgerliche Gesittung, den erleichterten Völkerverkehr und Anderes berücksichtigt, was ja nach der Erfahrung von jeher günstig für die Ausbreitung des Evangeliums gewirkt hat. Wie aber die Sachen selbst noch jetzt stehen, kann man wohl sagen, daß in den gedachten Erdtheilen durch den Islam der kräftige Stamm des Christenthums gefällt worden, und daß seinen dürftigen Wurzeln nur einzelnes und niedriges Gesträuch entsprossen ist.

32.

Subdiaconen.

I. Zeit und Ursachen ihrer Entstehung. II. Verrichtungen derselben. III. Veränderungen, die sich mit den Subdiaconen im Laufe der Zeit ereigneten. IV. Ihr Name und ihre amtliche Stellung in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Mth. Laroquani de sacerdotibus secundi ordinis in dessen Adversaria sacra (Lugd. Bat. 1688. 8.) p. 244 seqq. — J. Morin commentar. de sacr. eccl. ordinationib. (Amst. 1695. Fol.) P. 3. p. 152—203. — Thomassin antiqua et nova disciplina eccles. Tom. 1. cap. 20. — J. Bona rer. liturgicar. lib. 1. cap. 25. §. 14 seqq. — J. Cotelerius ad Patres apostol. Tom. 1. p. 238 seqq. und ad Constitut. apostol. II. 25. — Menardus ad Sacramentar. Gregorii M. p. 280 seq. — Beverige ad canon. 10. Antiochen. — Bingham Origg. ecclesiast. II. l. 3. c. 2. — Schmidt KG. I. p. 325. — Baumgarten Erläuter. p. 110. — Schubert Reise durch Schweden ꝛc. (Leipz. 1823. 8.) Thl. 1. p. 53 ff. — Schöne Geschichtsforsch. Thl. 3. p. 105. — Augusti Denkwürdigkk. Thl. 11. p. 223 ff. — Binterim Denkwürdigkk. 1r Bd. 1r Thl. p. 324 ff. — Sonst vergl. man auch die oben in dem Artikel Diaconen angeführten Schriften.

I) Zeit und Ursachen ihrer Entstehung. — Die Subdiaconen sind in der abendländischen Kirche erst im 3. Seculum gewöhnlich geworden, dieß sieht man aus mehrern Briefen Cyprians, z. B. im 8. 20. 29. 34. 35. und 45. Briefe. Vergl. auch Cornelius ad Fabium beim Eusebius l. 6. c. 43. In der morgenländischen Kirche sind sie noch später eingeführt worden, und die erste Spur findet man hier beim Athanas. epist. ad solitarios. Der Verf. der apostolischen Constitutionen versetzt die Subdiaconen zwar schon in die ersten Tage des Christenthums, und stellt die Sache so vor, als habe schon der Apostel Thomas den Bischöfen befohlen, sie möchten die Subdiaconen, wie andere Kleriker, mit Auflegung der Hände und mit Gebeten ordiniren. Allein gerade das Gegentheil ergiebt sich aus dem Zeugnisse eines glaubwürdigern Schriftstellers der griechischen Kirche, aus Basilii epistola canonica 51., wie auch aus dem 4. Canon des 4ten Carthaginensischen Concils, wo es ausdrücklich heißt: Subdiaconus cum

ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de episcopi manu accipiat vacuam et calicem vacuum. De manu vero Archidiaconi urceolum cum aqua et mantile et manutergium. Diese Stelle ist auch darum wichtig, weil sie kurz die Feierlichkeiten erzählt, mit welchen der Subdiacon in sein Amt eingeweiht wurde. Sie waren eigentlich Diener der Bischöfe, der Presbyter und Diaconen, und ihr Daseyn verdanken sie theils dem Streben der schon vorhandenen Kleriker, niedrige Kirchendienste immer mehr von sich abzulehnen, theils aber auch der Eitelkeit, durch ein zahlreiches Personale beim Kirchendienste zu glänzen. Sieben Diaconen reichten bald in Rom nicht mehr aus (s. den Artikel Diacon), darum suchte man sie durch sieben Diaconen, und später auch durch die dreifache sieben, durch einundzwanzig dergleichen Unterdiener zu ersetzen, die anderwärts von den Kirchenvätern auch ὑπηρέται genannt werden. In andern Kirchen band man sich nicht an eine bestimmte Zahl; so zählte die Haupt- und Stiftskirche zu Constantinopel einmal 70, ein andermal auch 90 Subdiaconen.

II) **Die Verrichtungen der Subdiaconen betreffend**, so hatten sie die gottesdienstlichen Gefäße zu reinigen und den Diaconen beim Kirchendienste zuzulangen. Auch für die Wäsche der Altar- und Priesterbekleidung mußten sie sorgen. Jedoch durften sie nie in das diaconium eintreten (s. den Artikel Kirchengebräuche) oder die heiligen Gefäße auf den Altar setzen, und sich überhaupt keine Eingriffe in die Verrichtungen der Diaconen erlauben, daher ihnen auch das orarium (s. den Artikel Klerus, geistliche Amtstracht) zu tragen verboten war. Conc. Laod. can. 21—22. — Während der Abendmahlsfeier mußten einige von ihnen in verschiedener Absicht an den Thüren stehen. — Auch waren sie die Briefboten der Bischöfe und Kleriker an auswärtige Gemeinden, s. Cyprian. ep. 8. und 24., wo dergleichen Briefe ausdrücklich literae clericae genannt werden. — Dieselben Ehrenbezeugungen, welche die Diaconen den obern Klerikern zu erweisen hatten, waren die Subdiaconen den Diaconen schuldig. Conc. Laodicen. can. 22.

III) **Veränderungen, die diese Abtheilung des Klerus im Laufe der Zeit erfuhr.** — Nach dem Beispiele der obern Kleriker suchten sich auch die Subdiaconen empor zu schwingen. Im 9. Seculum nahmen schon die Subdiaconen die Opfer von den Gemeinden und überreichten sie den Diaconen, was früher die letztern nur in Beziehung auf die Bischöfe und Presbyter gethan hatten (s. den Artikel Diaconen), vid. Rabanus Maurus instit. Clericor. l. 1. c. 8. Später, im 11. Seculum, findet man sie besonders in Rom ausgezeichnet. Hier hießen einige Palatini, Basilici, die recht eigentlich nur Kirchendiener des römischen Bischofs waren, und ihm allein, wenn er selbst den Gottesdienst verrichtete, dienend zur Seite standen. Andere dieser Subdiaconen hießen Stationarii, die bei den sogenannten Stationen (s. diesen Artikel besonders), wenn der römische Bischof selbst das Amt verrichtete, den Kirchendienst hatten. Noch andere nannte man Regionarii, die, nach den verschiedenen Abtheilungen der Stadt Rom, gewisse kirchliche Verrichtungen zu leisten hatten. S. Du Fresne Glossarium latinitatis med. aevi unter Subdiaconus.

Nach und nach schlossen sie sich auch mehr an den höhern Klerus an, und der Papst Urban II. im 11ten, und besonders Innocenz III. im 12. Seculum begünstigte die Subdiaconen so sehr, daß sie selbst, wenn sie besondere Fähigkeiten besaßen, zu Bischöfen konnten erwählt werden. Darum darf es auch nicht befremden, wenn Gregor VII. schon die Subdiaconen zum Cölibate verpflichtete. Thomassin Tom. I. p. 675.

IV) **Stellung der Subdiaconen in der heutigen christlichen Welt.** — In der römischen Kirche finden wir den Namen und die Verrichtungen der Subdiaconen noch immer und zwar nur mit einigen Abänderungen. Außer den sonstigen Verrichtungen haben sie jetzt beim Hochamte die Epistel nach der Verordnung des Papstes Gregors VII. abzusingen, welches sonst den Lectoren zukam. Sie gehören jetzt mit zu den sieben obern Weihen des römisch-katholischen Klerus, jedoch nicht zu den fünf ersten, die das eigentliche Sacerdotium ausmachen und das unblutige Opfer darbringen können. Merkwürdig ist der Umstand, daß die Ceremonien bei der Weihe eines Subdiacon fast noch dieselben sind, wie zu Augustin's Zeiten. Der Bischof nämlich übergiebt dem Subdiacon, nachdem die Pflichten des Cölibats in Erinnerung gebracht worden sind, den leeren Kelch sammt der Patena zum Zeichen, daß er dem Diacon beim Altare Kelch und Patena tragen und Brod und Wein zum Opfer zurichten solle. Der anwesende Erzdiacon übergiebt ihm dann die Kännchen zum Wein und Wasser; hierauf legt der Bischof dem Subdiacon das Humeral über den Kopf, die Manipel an den linken Arm, und die Tunika oder den Levitenrock an, giebt ihm das Epistelbuch in die Hand, sammt der Gewalt, beim Hochamte der Messe und in den öffentlichen Zusammenkünften der Gläubigen die apostolischen und prophetischen Schriften nebst andern Stellen aus dem A. T. abzulesen.

In der griechischen Kirche kommen die Subdiaconen unter dem Namen Hypodiaconen ebenfalls noch jetzt vor. Auch sie werden, wie in der römischen Kirche, mit Auflegung der Hände und mit gewissen Worten zu geistlichen Verrichtungen geweiht. Allein zur beständigen Ehelosigkeit sind sie nicht verpflichtet. Uebrigens müssen sie ebenfalls die Geschirre zum Meßopfer, welche aber der Diacon zu handhaben hat, vorrichten, die Kirchthüren während des Gottesdienstes bewachen, und die Katechumenen nebst andern, denen der Eintritt nicht erlaubt ist, entfernen.

Auch die protestantische Kirche, und namentlich die evangelisch-lutherische Kirche in Deutschland, hat für gewisse christliche Kirchenlehrer den Namen der Subdiaconen beibehalten. Doch gehören sie nicht zu den niedern Kirchendienern, sondern es sind selbst ordinirte Geistliche, die besonders in größern Städten, wo an einer Kirche mehrere Lehrer angestellt sind, in der Stufenfolge der Superintendenten oder Pastoren der Archi- oder Protodiaconen, der Diaconen und Subdiaconen vorkommen. In der reformirten Kirche gilt hier, was schon anderwärts bemerkt worden ist (s. den Artikel Diacon). Die Lutherische Kirche in Schweden und Dänemark braucht den Namen der Diaconen nicht, und in Schweden besonders heißen die den Pastoren beigegebenen Geistlichen Comministri, Adjuncten (Hülfsprediger).

33.

Synodalverfassung

im christlich-kirchlichen Leben.

I. Berücksichtigung der Streitfrage: ob Synoden im spätern kirchlichen Sinne im N. T. vorkommen. II. Erste Spuren der Synoden unter den Griechen und allmählige Ausbildung derselben besonders in Provinzialsynoden bis zum Ablaufe des 3. Jahrhunderts. III. Synoden unter dem Einflusse der Kaiser. IV. Synoden unter dem Einflusse der Päpste. V. Synodalbeschlüsse, ihr wichtiger Inhalt und früh schon veranstaltete Sammlungen derselben. VI. Rückblick auf die Folgen der Synoden für das kirchliche Leben. VII. In wiefern das Institut der Synoden in der protestantischen Kirche Nachahmung gefunden habe. VIII. Neu erwachter Wunsch nach Synodal- und Presbyterialverfassungen in der neuesten Zeit.

Literatur. Auch diese Untersuchung von der Synodalverfassung in der christlichen Kirche wird von vielen christlich-kirchlichen Archäologen entweder nur kurz oder gar nicht berührt. Augusti, Binterim berühren sie nicht. Auch Bingham hat verhältnißmäßig wenig von den Synoden. Wir führen hier nur einige allgemeinere Werke an, die speciellere Literatur wird zweckmäßiger an den betreffenden Orten in der Abhandlung selbst eingeschaltet werden.

Chr. W. Fr. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipz. 1759, wo p. 30 f. die vielen Schriftsteller, welche die Concilienschlüsse gesammelt haben, so wie p. 47 f. die Geschichtschreiber von den Concilien in neuern Zeiten genannt werden. — In G. D. Fuchs Bibliothek der Kirchenversamml. des 4. und 5. Jahrh. in Uebersetzungen und Auszügen aus ihren Acten 4 Thle. Leipz. 1780 findet man im 1. Theile eine Einleitung in d. Gesch. der Kirchenversammlungen. — J. Z. Hilliger Pr. de synodor. origine, progressu et fine. Viteb. 1742. — Ueber den Ursprung der Kirchenversammlungen in

Abele's Archiv für Kirchenrecht und Kirchengesch. Bd. 1. St. 2. Leipz. 1779. p. 479 f. — Zieglers Vers. einer kritisch pragmat. Darstellung des Ursprungs der Kirchensynoden und der Ausbildung der Synodalverf. in den ersten drei Jahrh. in Henke's neuem Magaz. für Religionsphilos. Bd. 1. St. 1. p. 125. — Schröckh Thl. 3. p. 143—49. Thl. 5. p. 111. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r Bd. p. 367—72. 3r Bd. p. 340—78. — Freimüthige Gedanken über Synoden der alten und neuesten Zeit. In der Jenaer Oppositionsschr. I, 4. p. 565 ff. — J. Cp. Greiling über die Urverfass. der apost. Christengem. oder bibl. Winke für die evang. Synoden. Halberst. 1819. 8. — K. H. Sack de optima ecclesiae christ. constitutione. In sein. Commentatt. ad hist. eccl. (Bonn 1822. 8.). — Bretschneider und K. J. Meyer, ob die Kirchenverfass. z. Z. der App. e. demokrat. od. e. aristokrat. od. welche sonst gewesen sei ꝛc. In Allg. Kchz. 1833. Nr. 103—6. 182., vergl. Schlatter ebendas. 1834. Nr. 47. — G. W. Schulze Darstell. der Form des Kirchenregiments im apostol. Zeitalter ꝛc. In Allg. Kirchenzeit. 1833. Nr. 94 ff., vergl. Nr. 148.)

1) **Berücksichtigung der Streitfrage: ob Synoden im spätern kirchlichen Sinne im N. T. vorkommen?** — Wenn von Synoden oder Kirchenversammlungen die Rede ist, so wird gewöhnlich die Zusammenkunft der Apostel und Aeltesten in der Gemeinde zu Jerusalem nach Act. 15. als die erste ausgegeben und gleichsam an die Spitze gestellt. Dieß ist von Theologen der römischen und der protestantischen Kirche geschehen. In der erstern gingen Baronius und Bellarmin so weit, in Act. 15. einen göttlichen Befehl und eine apostolische Anordnung zu finden, aus welcher sich sogar die Nothwendigkeit der Synoden folgern lasse. Indessen hat diese Behauptung alle Geschichte wider sich und ist wohl nur im Interesse der kirchlichen Hierarchie niedergeschrieben. Denn wenn die Synoden von einem göttlichen Befehle oder Institute abzuleiten sind, und daher ihre Nothwendigkeit entsteht, so fragt es sich, woher es denn komme, daß in den ersten Jahrhunderten noch gar keine Synoden gehalten sind, und daß man sich im 2. Jahrhundert noch gar nicht auf diese Nothwendigkeit berief, die man doch damals noch am ersten von den Aposteln her hätte wissen können? Jedoch haben auch protestantische Theologen dergleichen Behauptungen ausgesprochen. Wir führen statt vieler den berühmten Walch an, der in seinem Entwurfe einer vollständigen Geschichte der Kirchenversamml. Thl. I. p. 79 ff. sechs Puncte anführt, um die Aehnlichkeit der spätern Synoden mit der Apostelversammlung zu Jerusalem nachzuweisen. Er zieht daraus

1) **die Folgerung, daß Religionsstreitigkeiten auf Synoden entschieden werden müßten, weil zu Jerusalem auch davon die Rede war.** Allein eine zwingende Nöthigung der Schlichtung von Religionsstreitigkeiten durch Synoden, scheint aus der Apostelversammlung gar nicht zu folgen, sondern dieser Umstand läßt sich eben so gut aus der Natur der Sache erklären. Denn wenn man einmal zusammen kam, um über wichtige Angelegenheiten der Kirche zu berathschlagen und zu beschließen, wie es Tertullian von den frühesten Synoden berichtet, wie wir gleich unten sehen werden, so mußten natürlicher Weise auch Religionsstreitigkeiten auf den Synoden

verhandelt werden, weil man diese damals für das Wichtigste hielt und dabei vorzüglich einer gemeinschaftlichen Verabredung bedurfte.

2) **Weil sich zu Jerusalem Apostel und Presbyter versammelt (Act. 15, 6.), man späterhin vergessen habe, daß auch die Gemeinde gegenwärtig gewesen sei (V. 22. und 23.), so habe man daher Gelegenheit genommen, auf den Synoden die Laien zu verdrängen.** Man sollte aber genau genommen glauben, daß dieser Satz gerade das Gegentheil von einer Aehnlichkeit bewiese. Wenn man die Laien verdrängen wollte, so lag gar kein Grund dazu in der Versammlung zu Jerusalem. Vielmehr müßte man gar keine Rücksicht darauf nehmen, indem man den Laien keinen Sitz und keine Stimme auf den Synoden einräumte.

3) **Die Nothwendigkeit eines Vorsitzes bei den Synoden und zwar in der Person des Papstes, lasse sich aus dem Umstande erklären, daß Petrus zu Jerusalem zuerst geredet habe und daß Petrus sein Nachfolger gewesen sei.** Diese Folgerung ist allerdings in der spätern Zeit gemacht worden, als man die ganze Bibel für den Supremat des Bischofs zu Rom verdrehte. Allein ein solches Berufen auf die Auctorität Petri finden wir im Alterthume gar nicht und kein früherer Metropolit kann deshalb angeführt werden. Der Grund eines Vorsitzes von Seiten des Metropoliten lag sehr natürlich in seinem größern Ansehen, das er als Bischof der Hauptstadt einer Provinz schon vor Einführung der Synoden hatte, welches freilich durch die Synodalverfassung noch mehr erhöht wurde.

4) **Weil zu Jerusalem ein Schluß gemacht und durch ein Schreiben übersandt wurde, so habe man es in den ältern Zeiten bei den Synoden für nöthig gehalten, den Aposteln auch hierin nachzuahmen.** Allein auch dieß scheint nicht sowohl eine Nachahmung der Apostel zu seyn, als vielmehr der natürliche Wunsch, die Beschlüsse der Synode einer Provinz auch andern Provinzen bekannt zu machen, mit denen man in Gemeinschaft stand, damit sie sich darnach richten könnten. Wenn gleich die Synodalbeschlüsse einer Provinz keine Befehle für die andern waren, so mußte doch der Synode sehr daran gelegen seyn, sie andern Provinzen, mit denen sie in Verbindung stand, mitzutheilen, weil sie hoffen konnte, daß man vielleicht mit ihr harmoniren, oder doch nicht leicht etwas vornehmen würde, was diesen Beschlüssen gerade zu entgegen sei. Für die andern Provinzen mußte es aber auch sehr interessant seyn zu wissen, was hier und da vorgehe, Observanz sei, und was man in diesem oder jenem Falle beschlossen habe. Außerdem war es bei der Excommunikation, die häufig auf Synoden beschlossen wurde, fast nothwendig, sie andern Provinzen bekannt zu machen, damit der Excommunicirte nicht anderwärts aus Unbekanntschaft zur Gemeinde und den Sakramenten zugelassen würde. Diese Bekanntmachung der Excommunikation war schon sogar vor allen Synoden Observanz; mithin bedurfte es keiner Nachahmung der Versammlung zu Jerusalem, sondern nur einer Observanz, um die Synodalbeschlüsse mitzutheilen.

5) **Der Ausdruck: „es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen,"** finde sich Act. 15., **und darauf sei der Lehrsatz von der Untrüglichkeit jedes rechtmäßigen Concils gebaut.** Allein abgesehen davon, daß Worte in apostolischer Auctorität gesprochen, sich spätere Kirchenlehrer gar nicht zueignen durften, hatten gewiß die ersten Begründer des Christenthums nicht die Absicht, spätern Berufsgenossen Ausdrücke zu leihen, die in so hohem Grade gemißbraucht werden sollten.

6) **Man habe den Schluß zu Jerusalem für einen Befehl gehalten, und daher den Synoden die geistlichen Majestätsrechte beigelegt.** Auch dieses scheint nicht sowohl Nachahmung der Versammlung zu Jerusalem zu seyn, als vielmehr die Wirkung einer anmaßlichen Hierarchie. Genau genommen scheint man darum von der apostolischen Versammlung nichts beibehalten zu haben, als die Formel, worauf man die Verbindlichkeit und Untrüglichkeit der Synoden baute. Wenn man auch alles Uebrige bei der Synodalverfassung für zufällig halten wollte, so kann man doch unmöglich hierin die gewandte Hand der Hierarchie verkennen.

Was aber der Walch'schen Ansicht am meisten entgegen steht, ist die historische Wahrheit, daß man die Synodalanstalt weder von einem göttlichen Befehle abgeleitet, noch die apostolische Versammlung zu Jerusalem für eine Mustersynode gehalten habe. Tertullian giebt sie für eine menschliche und nicht ganz undeutlich für eine willkührliche Einrichtung der Bischöfe aus. Die Stelle des Tertullian ist in diesem Falle sehr wichtig geworden, weil sie aus der frühesten Kirche die einzige in ihrer Art ist, auf die man sicher bauen kann. Sie verdient also auch hier im Zusammenhange angeführt zu werden, damit man sich überzeugen könne, ob die Folgerungen, die daraus gezogen werden sollten, richtig gezogen sind oder nicht? Sie steht in der Schrift de jejunio c. 13., welche wahrscheinlich am Schlusse des 2. Jahrhunderts geschrieben ist. — Tertullian vertheidigt in dieser Stelle die Montanisten, zu denen er übergegangen war, gegen die Orthodoxen. Diese machten jenen den Vorwurf, daß sie willkührliche Fasttage anordneten, auf diese Art ihren Anhängern willkührliche Gesetze vorschrieben und willkührliche Lasten auflegten, da doch Gott nur einen freiwilligen Dienst von den Christen fordere. Darauf antwortet Tertullian, daß eigentlich nicht Menschen, sondern Gott (der heilige Geist, Paraklet) solche Fasttage von den Christen fordere. Ferner hätten ja auch die orthodoxen Bischöfe das Recht, orthodoxe Fasttage anzuordnen, und in allgemeiner Noth außerordentliche Steuern aufzulegen. Endlich führt er auch noch die Synoden unter den asiatischen und europäischen Griechen als eine solche willkührliche Einführung der Bischöfe an, nach deren Schlüssen sich die Laien richten müßten. Aguntur, heißt es in Tertullian's Stelle, praeter ea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna celebratione veneratur. Et hoc quam dignum fide auspicante congregari undique ad Christum? Vide, quam bonum et jucundum habitare fratres in unum! Hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore cum compluribus coenas. Conventus

autem isti stationibus prius et jejunationibus operari, dolere cum dolentibus et ita demum congaudere gaudentibus norunt.

Aus dieser beiläufigen Erwähnung der Concilien lassen sich sehr wichtige Folgerungen ziehen, die unsre Beachtung um so mehr verdienen, weil wir weiter keine bestimmten Nachrichten von den Synoden der frühesten Zeit haben.

a) In der Verbindung, worin Tertullian beiläufig von den Synoden spricht, hält er sie sammt ihren Schlüssen für eine willkührliche Einrichtung der Bischöfe, so gut wie die willkührliche Auflegung der Lasten und der außerordentlichen Steuern. **Also leitet er sie von keinem göttlichen Befehle ab und hält sie für kein apostolisches Institut.**

b) Er kannte sie noch nicht aus eigener Erfahrung, also waren sie am Ende des 2. Jahrhunderts noch nicht in Afrika gewöhnlich, sondern vorzüglich nur **per Graecias**, d. i. unter den europäischen und asiatischen Griechen.

c) Sie wurden dort an gewissen bestimmten Orten (**certis in locis**) gehalten, also waren sie nicht ambulatorisch, sondern an gewisse Orte gebunden (unstreitig an die Hauptstädte der Provinzen, d. i. an die Sitze der Metropoliten).

d) Es waren vorzüglich Provinzialsynoden, von denen aber die Bischöfe und der Klerus anderer Provinzen nicht ausgeschlossen waren (dieß scheint der Ausdruck **ex universis ecclesiis** sagen zu wollen). Daß er nicht von der ganzen Christenheit gelten kann, versteht sich von selbst, weil die Lage der Dinge eine solche allgemeine Zusammenkunft gar nicht erlaubte. Daß ferner auch nicht alle Kirchen unter den Griechen zu verstehen sind, sieht man aus dem **Pluralis: concilia certis in locis**, woraus folgt, daß mehrere Concilien an mehrern bestimmten Orten unter den Griechen gehalten worden sind, wobei die Zusammenkunft der Repräsentanten aller Kirchen an einem Orte von selbst ausgeschlossen wird. Es sind also eigentlich alle Kirchen einer Provinz gemeint. Doch herrschte dabei nicht die volle Regelmäßigkeit, wie späterhin, sondern es konnten auch Bischöfe aus andern Provinzen erscheinen, wenn sie wollten, und sie wurden auch wohl dazu eingeladen, wie die Provinzialsynoden etwas späterhin noch bezeugen.

e) Es waren feierliche Zusammenkünfte, worauf nur die Repräsentanten der Gemeinden erschienen (**et ipsa repraesentatio totius nominis christiani [i. e. Christianorum] magna veneratione celebratur**), also nur der Klerus und vorzüglich nur die Bischöfe, mithin keine Laien. (Wie aber die Bischöfe die Hauptrepräsentanten waren, sieht man auch daraus, daß bei den frühesten Synoden immer nur die Zahl der Bischöfe angegeben wird, nicht aber der Presbyter und Diaconen) deren nur im Allgemeinen Erwähnung geschieht.

f) Man bereitete sich durch religiöse Uebungen und Fasten zu der Eröffnung der Synoden vor (**conventus autem illi stationibus prius et jejunationibus operari**) wahrscheinlich, um die Idee zu erheben, daß der heilige Geist durch die Väter auf den Synoden rede, und sie inspirire, damit die Beschlüsse der Synoden desto heiliger und verbindlicher würden.

g) Die angebliche Absicht dieser Zusammenkünfte war, gemein-

schaftlich über die wichtigsten Angelegenheiten der Kirche zu berathschlagen und zu beschließen (per quae et altiora quaeque in commune tractuntur).

b) Diese Zusammenkünfte hatten unter den Griechen schon den Namen Synoden, wovon conventus die lateinische Uebersetzung ist. Concilia gebraucht Tertullian als das eigentliche lateinische Wort, weil die Lateiner die politischen Convente so nannten, welche bei den Griechen *σύνοδοι* hießen, cfr. Liv. 37, 30. concilia Achaeorum.

Hiermit kann man nun gleich eine andere spätere abgerissene Nachricht verbinden, die sich bei Cyprian Ep. 75 findet. Der Metropolit Firmilian von Cäsarea in Cappadocien schreibt gleich nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in einem Briefe an Cyprian so von den Synoden unter den Griechen in Kleinasien, daß die Nachricht des Tertullian sehr dadurch bestätigt wird und an historischer Glaubwürdigkeit außerordentlich gewinnt. Necessario apud nos fit, schreibt er, ut per singulos annos Seniores et Praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut, si quae graviora sint, communi consilio dirigantur.

Erwägt man nun das zeither Gesagte, so ergiebt sich, daß die früheste christliche Kirche in der Act. 15. erwähnten Versammlung der Apostel und anderer Gemeindeglieder weder eine apostolische Anordnung für Synoden überhaupt, noch eine Mustersynode für die spätere Zeit anerkannt hat. Dieß darf auch nicht befremden, wenn man nur den einzigen Umstand auffaßt, daß die wahren Synoden gerade das Gegentheil für jene vermeinte Mustersynode sind. Zu Jerusalem berathschlagten sich die Apostel mit der ganzen Gemeinde, auf den Synoden aber blos der Klerus und vorzüglich die Bischöfe als Repräsentanten der Gemeinden, das Volk nahm in den frühesten Zeiten nur selten und später gar nicht an solchen Berathungen Antheil. In Jerusalem war man ferner so billig, der Verschiedenheit der Meinungen über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes etwas nachzugeben und eine Mittelstraße einzuschlagen, so daß beide Parteien beruhigt seyn konnten; auf den Synoden war dagegen höchst selten an Billigkeit zn denken, sondern man waltete lieber mit dem Anathema über die Verschiedenheit der Meinungen. Freilich war dieß in der frühern, in diesem Abschnitte von uns festgesetzten Periode noch nicht so sehr der Fall, weil die Kirche noch unter dem Drucke stand; aber desto häufiger in der Folge, als sie im römischen Reiche herrschend und aus einer Verfolgten die Verfolgende wurde. Man scheint sich also von der Versammlung zu Jerusalem nichts weiter zum Muster genommen zu haben, als die Formel: Placuit spiritui sancto et nobis, die späterhin skandalös genug wurde, als man sich nicht entblödete, seine Gegner auf den Synoden, wenn keine Gründe da waren, mit der Faust zu Boden zu schlagen, um nur so schnell als möglich zum Schluß zu kommen, wie die Synoden von Ephesus bezeugen. Man sieht also, daß der hierarchische Stolz gar kein Behagen daran fand, etwas von der Billigkeit und Gleichheit der Versammlung zu Jerusalem nachzuahmen, sondern daß er blos die Formel wählte, die zu seinem Zwecke dienen konnte.

II) Begriff der kirchlichen Synoden, erste Spuren derselben unter den Griechen und ihre allmäh-

lige Ausbildung und Verbreitung bis mit Ablauf des 3. Jahrhunderts. — Unter Kirchensynoden versteht man: „**feierliche Zusammenkünfte der Repräsentanten** „**mehrerer von einander unabhängiger christlicher** „**Gemeinden, um das Wohl der Kirche gemein**„**schaftlich zu berathen und darüber zu beschlie**„**ßen.**" Diese Definition schließt sich genau an die Walchische an, wenn sie gleich etwas genauer ist. Vergl. Walch l. c. p. 3. — Feierliche Zusammenkünfte tüchtiger Glieder verschiedener christlicher Gemeinden, deren Absicht ist, in Sachen, welche das Beste der Kirchen betreffen, gemeinschaftliche Schlüsse zu machen. Ein Hauptbegriff, nämlich die Repräsentation fehlt. Forschen wir nun nach den ersten Spuren dieser Synoden, so weist uns alles nach Griechenland hin. Griechischen Bischöfen verdanken sie ihren Ursprung und die ersten sichern Synoden finden sich gegen das Ende des 2. Jahrhunderts unter den Griechen. Das sind nämlich die Synoden, welche in der Periode von 160—173, theils, und zwar vorzüglich in Kleinasien, theils in dem benachbarten Thracien gegen die Montanisten gehalten worden sind. Vergl. Euseb. V. 16. Wenn wir gleich die erste Veranlassung zu den Synoden nicht historisch wissen, welches gewöhnlich der Fall bei den Verfassungen des Alterthums ist, so läßt sich doch mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß sie höchst zufällig gewesen sei und in irgend einem Zeitbedürfnisse gelegen habe. Sobald eine Verbindung mehrerer von einander unabhängiger Gemeinden entstand, und diese scheint zuerst unter den Griechen, die an einen Gemeingeist und ein Föderalsystem gewöhnt waren, Statt gefunden zu haben, so konnte man auch sehr leicht auf die natürliche Idee kommen, bedeutende Angelegenheiten der Kirche, die sonst jede Gemeinde für sich abthat, gemeinschaftlich zu verhandeln, um eine größere Einförmigkeit der Observanz zu bewirken. Diese Idee mußte natürlich dort am ersten eine Ausbildung bekommen, wo der Geist des Klerus selbst die meiste Gemeinheit und Bildung hatte, und dieß war wieder unter den Griechen der Fall. In sofern noch alle vollständigen Glieder der Gemeinden mitsprechen durften, und ihre Gesellschaftsrechte noch selbst ausübten, konnten solche gemeinschaftliche Zusammenkünfte mehrerer von einandet unabhängiger Gemeinden nicht anders als unter der Form der Repräsentation zu Stande kommen, denn alle Glieder mehrerer Gemeinden auf einen Punct zu versammeln, war physisch und moralisch unmöglich, in sofern die Kirche noch unter dem Drucke stand, und ein solches Zusammenlaufen für den Anfang einer Rebellion gehalten worden seyn würde. Da also nur Einer oder der Andere von jeder Gemeinde erscheinen konnte, so waren natürlicher Weise die Bischöfe und Presbyter die nächsten, welche die Repräsentation von selbst übernahmen, ohne daß man dabei eine regelmäßige Verabredung oder Bevollmächtigung anzunehmen braucht; denn dergleichen Gesellschaftsverbindungen entstehen gewöhnlich von selbst und werden erst mit der Zeit regelmäßig. Die Diaconen blieben vielleicht anfänglich noch zu Hause; denn sie besorgten allein keine Kirche, wohl aber die Bischöfe und Presbyter. Allein sie konnten auch eben so gut, theils als ein Theil des Klerus, theils als Amanuenses der Bischöfe schon mit auf die Synoden gezogen seyn, wenn man gleich auf den

frühesten Synoden unter den europäischen und asiatischen Griechen noch keine Spur davon findet, welches aber auch daher rühren kann, daß man es für zu unwichtig hielt, ihrer besonders zu erwähnen.

So mochte etwa diese Anstalt zufällig entstanden seyn, als die schlauen griechischen Bischöfe einsahen, daß man sie sehr vortheilhaft für das höhere Ansehen des Klerus benutzen könne, wenn man ihr mehr Stetigkeit und Regelmäßigkeit gäbe. Jetzt wurden also bestimmte Zeiten und Orte festgesetzt, wo man in einer Provinz jährlich zum Heil und Segen der Kirche zusammen kommen wollte, und nun übernahm auch der Primärbischof oder Metropolit die Zusammenberufung der außerordentlichen sowohl als der ordentlichen Synoden in seiner Residenz (Metropolis) sammt dem Vorsitz und Vortrag, der Stimmensammlung, der Formirung der Schlüsse und der Synodalschreiben.

Die Vermuthung, daß auch die politischen Convente der Griechen einigen Einfluß auf die Entstehung der Kirchensynoden gehabt haben, ist nicht ganz unwahrscheinlich. Nur darf man nicht wohl die ganze Entstehung derselben darauf beschränken, da diese eben so gut in der Natur und in den Verhältnissen einer Kirchengesellschaft ihren Grund haben kann. Es ist bekannt, daß der Convent (σύνοδος) des Amphiktyonensenats aus allen griechischen Staaten zusammen kam, jährlich zweimal, im Frühlinge und Herbste, zu Delphi gehalten, und daß diese Einrichtung durch August nach dem Siege von Actium wieder in den Gang gesetzt wurde, so daß sie noch zur Zeit des Pausanias fortdauerte. Diese Anstalt oder doch Einiges davon konnte man sehr leicht in der griechischen Kirche nachahmen, und, wenn wir gleich nichts Historisches davon wissen, so ist es doch wenigstens sehr auffallend, daß auf der Synode zu Nicäa und in den apostolischen Constitutionen gerade diese beiden Jahrszeiten zu den regelmäßigen Synoden verordnet wurden. (Can. Apost. 30. Conc. Nic. c. 5., wo den Bischöfen befohlen wird, jährlich zweimal Synoden zu halten, vor dem 40tägigen Fasten im Frühlinge und im Herbste.) Daraus schließt man billig, daß diese Sitte schon älter gewesen seyn müsse, in sofern die Synode von Nicäa nur gar zu gern schon vorhandene Sitten, die der Hierarchie ersprießlich waren, bestätigte. Könnten wir auf eine andere Weise herausbringen, daß man wirklich unter den Griechen jährlich zweimal, im Frühlinge und Herbste, regelmäßig Synoden gehalten hätte, so würde die Vermuthung, daß dieß eine Nachahmung der politischen Convente in Griechenland sei, fast über allen Zweifel erhoben. Allein wir haben schon gesehen, daß die Worte des Firmilian: per singulos annos — die Sache in Zweifel lassen, und so bleibt die Nachahmung auch nur in diesem einzigen Puncte eine bloße Wahrscheinlichkeit.

Was nun die Verbreitung der Synoden betrifft, so mögen sie sich eine Zeit lang nur auf Griechenland beschränkt haben. Tertullian, wie wir oben gesehen haben, kannte sie wenigstens noch nicht. Gegen das Ende aber des 2. Jahrhunderts hat sich die Gewohnheit, Synoden zu halten, schon etwas weiter verbreitet, und zwar bei Gelegenheit des Osterstreites zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche, wo ein allgemeines Bedürfniß der gemeinschaftlichen Berathung eintrat. Der Osterstreit, die ganze Christenheit in Bewegung setzend, und ein allgemeines Interesse anregend, trieb die Repräsentanten der Christenheit

auf die Synoden, die jetzt allenthalben zum Vorschein kamen, Afrika etwa ausgenommen. Um dieses Streits willen wurden z. B. Provinzialsynoden gehalten in Palästina, zu Cäsarea oder Aelia, in der Provinz Rom unter dem Vorsitze des Metropoliten, Victor von Rom, der auch das Synodalschreiben ausfertigte, in der Provinz Pontus unter dem Vorsitze des ältesten Bischofs dieser Provinz, Palmas zu Amastris, in der Provinz Gallien unter dem Vorsitze des damaligen Primärbischofs Irenäus von Lyon, in der Provinz Osroene in Mesopotamien, in der Provinz Asia proconsularis zu Ephesus unter dem Vorsitze des dortigen Metropoliten Polykrates, der die Bischöfe seines Sprengels zusammenberief und auch das Synodalschreiben abfaßte, und wahrscheinlich auch anderwärts, wie z. B. zu Corinth in der Provinz Achaja. Mit dem 3. Jahrhundert kamen denn auch die Synoden in Afrika zum Vorschein, und wurden hier durch die Streitigkeiten über die Ketzertaufe und über die Novatianischen Händel häufiger, als irgendwo, wenn sie sich gleich hier noch nicht in der regelmäßigen Gestalt zeigen, die sie schon unter den Griechen hatten. Ueberhaupt trugen diese Händel sehr dazu bei, die Synoden in der Mitte des 3. Jahrhunderts allgemeiner zu machen und ihnen einen allgemeinen Beifall in der Kirche zu verschaffen. Sie hier alle aufzuzählen, würde sehr zweckwidrig seyn, da sie einem Jeden in Walchs Geschichte der Concilien vor Augen liegen, woraus man sich überzeugen kann, daß ihre Zahl seit der Mitte des 3. Jahrhunderts weit größer ist, als vor der Mitte desselben.

Indem wir nun weiter die allmählige Ausbildung der Synoden verfolgen, drängen sich uns folgende Fragen zur Beantwortung auf: **Welches war der Umfang dieser Synoden? Welche äußere Einrichtung gab man ihnen? Wie verhielt es sich mit dem dabei üblichen Stimmenrechte?**

Indem wir die erste Frage zu beantworten suchen: **Welches war der Umfang der Synoden in der von uns bestimmten Zeitperiode?** so wollen wir damit andeuten, ob dergleichen Synoden beschickt wurden von den Repräsentanten einer Diöces oder einer Provinz oder auch eines ganzen Landes.

Man darf die frühern Synoden unter den Griechen zuerst Provinzialsynoden nennen; denn a potiori fit denominatio, und wenn man gleich hiermit nicht überall auskommen kann, so ist dieß nur ein Beweis, daß noch keine völlige Regelmäßigkeit dabei Statt fand. Die Synoden in Asien gegen die Montanisten waren höchst wahrscheinlich Provinzialsynoden, z. B. die zu Hierapolis von der Provinz Phrygien, wo die Montanisten ihren Hauptsitz hatten, und die andere zu Anchiolus, vielleicht von der Provinz Thracien, wenn dieß gleich zweifelhaft bleibt, weil der Primärbischof von Thracien eigentlich zu Heraclea saß, wo man auch eine Provinzialsynode erwarten sollte nach der Analogie der übrigen Provinzialsynoden, die gewöhnlich in den Residenzen der Metropoliten gehalten wurden. Doch mag die Synode zu Anchiolus immerhin keine Provinzialsynode seyn, so macht sie eine Ausnahme, und die folgenden, bei Gelegenheit des Osterstreites, die Eusebius namentlich anführt, sind wieder sämmtlich Provinzialsynoden. Dasselbe ist auch im 3. Jahrhundert der Fall mit den Synoden in Arabien

243 und 246. Nichts anderes sollte ferner die Synode zu Rom seyn, die Cornelius 251 halten ließ, wenn es gleich die damalige Trennung zwischen den Anhängern des Cornelius und den Anhängern des Novatianus nicht erlaubte, daß sie das wirklich wurde, was sie seyn sollte. Ferner die Synode zu Antiochien 252 ebenfalls wider den Novatian, 260 zu Rom, die drei Synoden zu Antiochien wider den Paulus von Samosata von 264—269. Allein man darf dabei nicht glauben, daß sie alle ganz regelmäßig waren, und daß Niemand aus dem Klerus einer andern Provinz darauf Sitz und Stimme gehabt hätte. So eifersüchtig war damals der Klerus einer Provinz noch nicht, sondern er sah es vielmehr sehr gern, wenn auch berühmte und angesehene Männer aus dem Klerus einer andern Provinz darauf erschienen, besonders wenn die Verhandlungen gelehrte Gegenstände betrafen, die man nicht recht umfassen konnte, oder wenn der Metropolit schon Partei ergriffen hatte, und noch einer oder der andern Stütze bedurfte, um seine Meinung auf der Synode durchzusetzen. Alsdann wurden angesehene Männer aus andern Provinzen verschrieben und die Eröffnung der Synode bisweilen verschoben, bis sie angekommen waren. So war z. B. Origenes als Presbyter auf den Synoden in Arabien gegenwärtig, und scheint dort der Einzige gewesen zu seyn, der die Streitigkeiten durch seine Gelehrsamkeit niederzuschlagen vermochte, wozu die arabischen Bischöfe nicht Fähigkeit genug hatten. Eben so angst war den Bischöfen des Sprengels von Antiochien vor der Gelehrsamkeit des Paul von Samosata, den sie doch gern verketzern und absetzen wollten. Sie verschrieben darum fast alle damals berühmten Bischöfe der asiatischen Griechen (wozu man der Sprache wegen auch Unterägypten und Palästina rechnen kann), um den Paul zu Boden zu schlagen. Der Metropolit von Alexandrien entschuldigte sich zwar mit seinem schwächlichen Alter (Euseb. 7, 27.), allein es erschienen dagegen wirklich aus fremden Provinzen der Metropolit Firmilian aus Cappadocien, die Bischöfe Gregorius der Wunderthäter, und Athenodorus aus Pontus, der Bischof Helenus von Tarsus, der Bischof Nicomas von Ikonien, die Primärbischöfe Hymenäus von Jerusalem und Theoteknus von Cäsarea, wozu sich auch noch der arabische Bischof Maximus von Bostra gesellte, der vielleicht in Hinsicht seiner Gelehrsamkeit am überflüssigsten war. Nur wog der einzige Paul die Gelehrsamkeit aller dieser Männer auf, und die Synode ging demnach leer aus, ohne daß man dem Paul etwas abgewinnen konnte (Euseb. 7, 28.). Auf der zweiten Synode zu Antiochien gegen denselben Paul waren gewiß wieder manche auswärtige Bischöfe, und namentlich kann man Firmilian wieder nennen (Euseb. 7, 30.), und auf der dritten ebenfalls, wie man noch aus dem Synodalschreiben sehen kann (Euseb. 7, 30). Hier trat der Fall ein, daß man die Eröffnung der Synode aufschob, bis Firmilian zum dritten Male erschien; allein er starb auf dem Wege zu Tarsus. Dieser traurige Vorfall mochte den versammelten Vätern sehr unglücklich scheinen; indessen war es kein großer Verlust für sie; denn wenn Firmilian den Paul schon bei einem doppelten Anlauf nicht hatte bezwingen können, so würde er es zum dritten Male auch schwerlich vermocht haben. Dagegen leistete ein einziger Presbyter, Malchion, der in der griechischen Gelehrsamkeit erzogen war, und den

die Bischöfe sonst schwerlich hätten zu Worte kommen lassen, auf einmal alles, was alle Metropoliten und Bischöfe nun schon so lange nicht hatten leisten können. Er disputirte allein vermittelst seiner Kunst und Gelehrsamkeit den Paul von Samosata zu Boden, daß den Bischöfen nichts weiter übrig blieb, als das Anathema über ihn auszusprechen und ihn abzusetzen. Dazu bedurfte es freilich nicht vieler Kunst und Gelehrsamkeit. Allein sollte den Bischöfen nicht eine Schaamröthe aufgestiegen seyn, wenn sie nicht über der übergroßen Freude doch endlich ihren Zweck erreicht zu haben, die Schande vergessen hätten?

Andere Synoden sind dagegen in dieser Periode wieder keine Provinzialsynoden, sondern theils etwas mehr, theils etwas weniger. Hierher gehört z. B. die Synode zu Ikonien in Phrygien 235 über die Ketzertaufe, die etwas mehr, als eine Provinzialsynode ist. Hier versammelten sich sowohl die Bischöfe aus Phrygien, Galatien, Cilicien, als auch aus andern benachbarten Ländern, namentlich der schon so oft genannte Metropolit Firmilian aus Cappadocien. Funfzig Bischöfe sollen auf dieser Synode gegenwärtig gewesen seyn, und es ist auch ein Synodalschreiben abgefaßt worden; allein man weiß nicht von wem, mithin auch nicht, wer den Vorsitz gehabt hat. Indessen bleibt es nicht so ganz unwahrscheinlich, wie Walch glaubt, daß es Firmilian gewesen sei. Dagegen scheint die Synode zu Synada in Phrygien ebenfalls über die Ketzertaufe sehr unbedeutend und nicht einmal eine Provinzialsynode gewesen zu seyn; denn Eusebius führt sie nur ganz beiläufig an (7, 7.) und Firmilian berührt sie gar nicht, der doch in der angeführten Stelle die beste Gelegenheit dazu hatte. Sie scheint ihm also unwichtig gegen die Synode von Ikonien gewesen zu seyn, daher man denn auch außer ihrem Daseyn gar nichts weiter von ihr weiß. Alles dieß beweist nun hinlänglich, daß in dieser Periode noch keine völlige Regelmäßigkeit bei den Synoden herrschte, nicht einmal unter den Griechen, wo man sie doch am ersten hätte erwarten sollen.

Uebrigens waren die Synoden in Afrika in dieser Periode noch weit regelloser, als die unter den Griechen, welches sich schon aus ihrem spätern Aufkommen erklären läßt. Ueberhaupt scheint jetzt in Afrika die Hierarchie noch nicht die Festigkeit und Ausbildung gehabt zu haben, wie unter den Griechen. Denn was man auch dem Cyprian zur Last legen mag, so hat er doch als Metropolit von Carthago weit billigere Grundsätze sowohl gegen das Volk, als gegen den Klerus gezeigt, als uns von irgend einem andern Metropoliten dieser Zeit bekannt ist. Wer kennt nicht die stolze Anmaßung des Stephanus von Rom, der schon damals den Anfang zu einem Papste des 12. Jahrhunderts zu machen Lust hatte, und wie beschämend mußten nicht für ihn die billigen Grundsätze des Cyprian über das Verhältniß der Primärbischöfe gegen die übrigen Bischöfe seyn, welche er ihnen bei dieser Gelegenheit nach ep. 72. bekannt machte: Ad quaedam disponenda et consilii communis examinatione limanda, necesse habuimus convenientibus in unum pluribus sacerdotibus cogere et celebrare concilium, in quo multa quidem prolata atque transacta sunt. — Ceterum scimus, quosdam, quod semel imbiberint, nolle deponere nec propositum suum facile mutare, „sed salvo inter collegas pacis et con-

cordiae vinculo" quaedam propria, quae apud se semel sunt usurpata, retinere. Qua in re nec nos cuiquam vim facimus, aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbritrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.

Gleich die erste Synode, die wir mit dem Anfange des 3. Jahrhunderts in Afrika erblicken, ist von der Art, daß man sie weder eine Provinzial= noch eine Universalsynode nennen kann. Es kamen nämlich unter dem Primas (Metropoliten) Agrippinus von Carthago 70 Bischöfe aus der Provinz Afrika (Africa proconsularis), aus Numidien und Carthago zusammen und erklärten die Ketzertaufe für ungültig. Diese Synode kann man nicht wohl für eine allgemeine afrikanische halten, insofern Afrika und Numidien zwei Provinzen ausmachen. Der Kaiser Galba nämlich hatte Afrika in drei Provinzen getheilt, in Africa proconsularis, worin Carthago lag, in Numidien und Mauritanien (Mauritanias duas), das sonst aus zwei Provinzen (Tingitana und Caesariensi) bestand. Diese Eintheilung blieb bis auf Constantin, der eine neue Eintheilung in sechs Provinzen machte, in provinciam proconsularem, Numidiam, Byzacium, Tripolim, Mauritanias, i. e. Sitiphensem et Caesariensem. Jetzt bestand aber noch die Eintheilung des Galba, wie man aus dem Cyprian sehen kann. Ep. 45. Latius fusa est nostra provincia (Africa proconsularis), habet enim Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes. — Man sieht also den Grund nicht ein, warum nicht auch Bischöfe aus Mauritanien erwähnt werden. Eben so wenig kennt man das Verhältniß genau, worin der Primas von Carthago damals zu den übrigen Bischöfen in Afrika stand. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß schon damals jede Provinz ihren Primas gehabt hat, und daß es in Numidien und Mauritanien jedesmal der älteste Bischof war, in Afrika aber stets der Bischof der Mutterstadt Carthago. Weil sich nun aber von hier aus das Christenthum über Afrika verbreitet hatte, so scheint auch dem Bischofe von Carthago ein höheres Primasansehen eingeräumt zu seyn, so daß er ebenfalls auch die Bischöfe aus ganz Afrika zusammen berufen konnte. Wenigstens war es wieder unter Cyprian der Fall, daß er den Klerus aus allen drei Provinzen auf eine Synode nach Carthago gerufen hatte, wovon die noch vorhandene Acte weiter unten folgen soll. Hieraus konnte man vielleicht schon auf ein Patriarchalverhältniß (Subordination mehrerer Metropoliten unter einen höhern Metropoliten) schließen, wenn nicht die eben angeführte Stelle des Cyprian von den großen Rechten der Bischöfe, und die Einrichtung in den Provinzen laut dagegen sprächen. Allein so viel scheint doch wenigstens daraus zu folgen, daß man stillschweigend dem Primas der Mutterstadt Carthago ein höheres Ansehen und das Recht eingeräumt habe, im Nothfall eine Universalsynode von ganz Afrika zusammenzurufen. Auch leuchtet dieses Ansehen aus den häufigen Anfragen hervor, die selbst Bischöfe aus andern Provinzen an Cyprian ergehen ließen. Eine solche Anfrage thaten z. B. im Jahre 255 achtzehn Numidische Bischöfe, die wahrscheinlich schon eine Provinzialsynode über diesen Punct gehalten hatten, worunter auch der Primas Januarius von Numidien war. Cfr. Cyprian Ep. 72.

Die andern afrikanischen Synoden sind größtentheils Provinzialsynoden. Hierher gehört z. B. die Synode in der Provinz Africa proconsularis, die schon vor Cyprian zu Carthago gehalten und worauf beschlossen war, daß Niemand aus dem Klerus durch ein Testament zum Tutor oder Curator bestellt werden sollte. Man setzt diese Synode in das Jahr 217, allein dieß scheint zu früh. Genug, daß sie vor dem Jahre 247 gehalten seyn muß, wo der Vorgänger des Cyprian, Donatus, starb. Eben so war auch die Synode, welche Cyprian für dieselbe Angelegenheit zu Carthago wegen eines Contraventionsfalls zu Furni halten ließ, eine Provinzialsynode von der Provinz Africa proconsularis. Man setzt sie in das Jahr 249. Ferner scheinen die Synoden zu Carthago 251 und 252 von Cyprian gehalten, nichts anderes als Provinzialsynoden von der Provinz Africa proconsularis gewesen zu seyn. Eben so auch die Synode zu Carthago 254 wegen der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis und gleich darauf 255 wegen der Ketzertaufe. Dagegen bestand die sogenannte zweite Carthagische Synode über die Ketzertaufe 256 wieder aus 71 Bischöfen, nicht blos aus der Provinz Afrika, sondern auch aus Numidien. Die dritte aber in eben dieser Angelegenheit und noch in eben diesem Jahre gehalten, bestand aus Bischöfen aller drei Provinzen, wie wir schon gesehen haben.

Hieraus ergiebt sich nun, daß die meisten frühesten Synoden in Afrika Provinzialsynoden gewesen sind, einige aber auch Universalsynoden in Rücksicht auf Afrika, welche am Ende des 4. Jahrhunderts gesetzmäßig alle Jahre einmal unter dem Namen Concilia plenaria gehalten wurden, andere eben so wenig Provinzial- als Universalsynoden, woraus die damals noch bestehende Unregelmäßigkeit der Synodalverfassung von selbst folgt.

Gehen wir nun auf die andere Frage über: **Welche Form denn die regelmäßigern Provinzialsynoden hatten, und auf welche Art sie gehalten wurden?** — Offenbar zeichnete sich der Primärbischof einer Provinz hierbei am meisten aus und gewann hierdurch einen großen Zuwachs seiner Vorzüge (vergl. die Artikel Bischof, Metropolit, Patriarch), so daß er vorzüglich hierdurch über seine eben so vornehmen Collegen hervorragte, und zum wahren Metropoliten im höhern Sinne des Worts wurde. Natürlicherweise mußte Jemand da seyn, der die Bischöfe sammt dem übrigen Klerus zusammenrief und die ganze Synode dirigirte. Nach der ursprünglichen demokratischen Verfassung der Kirche hätte dieses Geschäft unter dem Klerus ambulatorisch seyn müssen, so daß keinem ein besonderer Vorzug dabei eingeräumt worden wäre. Allein daran war schon nicht mehr zu denken, indem die Presbyter sich bereits vornehmer dünkten, als die Diaconen, und diesen unmöglich folgen zu können glaubten, und die Bischöfe wieder vornehmer als die Presbyter. — Alsdann hätte aber doch dieses Amt wenigstens unter den Bischöfen wechseln mögen, oder man hätte auch jedesmal im Voraus einen Bischof durch die Wahl des ganzen Klerus zur Direction der folgenden Synode bestellen können. — Aber auch dieß geschah aus folgenden Gründen nicht: Der Bischof der Mutterstadt (Metropolis) oder Hauptstadt einer Provinz hatte schon ein höheres Ansehen, als die übrigen Bischöfe und

dazu war er sehr zufällig gekommen, wenn man gleich etwas hierarchischen Stolz und Anmaßung als mitwirkende Ursache nicht ganz ausschließen darf. Die Gemeinden einer Provinz waren gewöhnlich von der Hauptstadt ausgegangen, und standen noch immer, nachdem sie schon Bischöfe hatten, in einer gewissen Abhängigkeit von dem Bischofe der Hauptstadt. Sie bedurften noch immer seines Schutzes und Beistandes bei mißlichen Lagen und Verfolgungen, weil er zunächst an der Quelle war, in sofern auch der Gouverneur der Provinz seinen Sitz in der Hauptstadt hatte, von dem alle Befehle für und wider die Christen ausgehen mußten. Außerdem war die Kirche der Hauptstadt gewöhnlich reicher als die in den Provinzen. Der Bischof der Hauptstadt konnte also auch die Bischöfe der Provinz mit Geld unterstützen, für die Armen ihrer Gemeinde sorgen u. s. w. — Alles dieß und noch andere Ursachen mehr, die hier anzuführen zu weitläuftig seyn würde, hatten den Bischof der Hauptstadt (Metropolit) gewöhnlich auch zum Primärbischof der ganzen Provinz gemacht. Als die Synoden aufkamen, hatte er schon ein höheres Ansehen vor den Collegen seiner Provinz. Was war also natürlicher, als daß er sich auch den Vorzug der Synodaldirection anmaßte, und daß sich der übrige Klerus dieß gefallen ließ, weil er es schon gar nicht anders wußte, als daß der Bischof der Hauptstadt einige Vorzüge haben müsse? Freilich war dieser Vorzug der Synodaldirection der größte, den der Metropolit bisher hatte. Allein damit er nicht gar zu sehr den übrigen Bischöfen auffallen möge, hüllten sich die Metropoliten bei der Ausübung dieses Vorrechts in eine übergroße Demuth und sprachen häufig von ihrer Kleinheit und Unbedeutsamkeit (mediocritas), welche Sprache um so viel unerträglicher ist, je mehr man weiß, daß sie den Ungehorsam der Bischöfe und Presbyter sehr hoch aufgenommen haben würden, und daß die Observanz dieses gar großen Vorzugs bald darauf zum Gesetz wurde.

Sonach hatten nun die Bischöfe der Hauptstadt bei den Provinzialsynoden den Vorzug und mit der Zeit das Recht, die Synoden zusammen zu berufen; ferner den Vorsitz darauf sammt den Vorträgen der Sachen, die verhandelt werden sollten; dann das Stimmensammeln, die Abfassung der Schlüsse und die Ausfertigung der Synodalschreiben. Letztere hätten zwar im Namen aller derer, die mitgestimmt hatten, ausgefertigt werden sollen, und bisweilen wurden auch wirklich die Namen der vorzüglichsten Anwesenden mit angeführt, wie man aus dem Synodalschreiben der 3. Synode zu Antiochien sehen kann, allein gewöhnlich geschah es nur im Namen des Metropoliten, welches man an dem Synodalschreiben bei Gelegenheit des Osterstreits sehr deutlich wahrnimmt. Auch kann die dritte Synode von Antiochien nicht einmal zum Beweise fürs Gegentheil gelten, in sofern der Metropolit Paul von Antiochien eben abgesetzt war, und die übrigen Bischöfe seine Stelle vertraten, die sich also natürlicherweise auch namentlich nannten. Man weiß nicht einmal, wer diese Synoden gegen Paul von Samosata zusammenberufen hat. Darf man nach der Analogie schließen, so sind es der älteste oder mehrere der ältesten Bischöfe gewesen, die in solchen Fällen den Rang hatten. So vertrat z. B. der älteste Bischof, Palmas, in Pontus die Stelle des Metropoliten, weil

kein eigentlicher Metropolit da war. Palmas hatte also als der älteste unter seinen Collegen den Vorsitz, faßte das Synodalschreiben ab u. s. w. — Zum Beweise endlich, wie eifersüchtig die Metropoliten auf ihre Vorzüge waren, wohin auch gehörte, daß das Synodalschreiben nur in ihrem Namen abgefaßt wurde, darf man nur an das Schreiben des Polykrates von Ephesus denken. Er giebt zwar zu, daß er auch noch die Namen der versammelten Bischöfe anführen könnte; allein er sieht nicht ein, wozu diese Weitläuftigkeit nöthig sei, da sie sämmtlich seiner Meinung waren.

Dieß war nämlich eine andere, sehr natürliche Folge von dem Vorsitze und Vortrage der Metropoliten, daß die heilige Synode gewöhnlich ihrer Meinung war, wodurch ihr Ansehen und ihr Stolz einen neuen Zuwachs bekam. Es läßt sich leicht denken, daß, wer den Vortrag einer Sache in einem Collegio hat, die Sache selbst auch so wenden und seine Meinung darüber mit solchen Gründen unterstützen kann, daß die gewöhnlichen Collegen blos den einzigen Gesichtspunct fassen, den der Proponent gefaßt wissen will, und daher eben so urtheilen, wie der Proponent. Also ließ sich auf den Synoden schon voraus sehen, daß die Pluralität der Meinung des Metropoliten beitreten würde. Dieß geschah auch in der Regel; denn der eine Theil hatte nicht Kraft genug, die vorhandene Sache von allen Seiten zu überschauen und ein anderer Theil nicht Muth genug, dem Metropoliten zu widersprechen; mithin blieben entweder gar keine übrig, die anderer Meinung waren, oder doch nur sehr wenige, die sehr bald überstimmt wurden. So sagt z. B. Firmilian beim Cyprian, daß noch einige Bischöfe unter ihnen verschiedener Meinung in Hinsicht der Ketzereien gewesen wären; allein man habe deshalb eine Synode zu Ikonien veranstaltet, und man darf getrost im Sinne des Firmilian hinzusetzen, worauf man die Meinung jener Bischöfe sehr bald verdammte. Das Bewußtseyn dieses sichern Gelingens auf den Synoden ließ die Metropoliten dann aber auch mehrere hierarchische Schritte thun, die sonst kein Primärbischof gewagt haben würde. So exilirte z. B. der Metropolit von Alexandrien mit seiner Synode 230 den Origenes, weil er sich hatte von den Primärbischöfen zu Cäsarea und Jerusalem zum Presbyter weihen lassen, wodurch der hierarchische Stolz des Demetrius gekränkt war. — Cornelius wagte es sogar mit seiner Synode zu Rom 251 die drei Bischöfe, welche den Presbyter Novatianus zum Bischofe geweiht hatten, getrost abzusetzen, den einen davon, Trophilus, der sich reuig bezeugte, zwar nur zur Laiencommunion zu verdammen, die andern beiden aber völlig zu excommuniciren. Ein solches hierarchisches Verfahren, wodurch den Gemeinden vielleicht ihre beliebtesten Lehrer entrissen und ganz fremde an ihre Stelle gesetzt wurden, durfte damals gewiß noch kein Metropolit allein wagen, sondern er vermochte es nur unter dem Schutze einer Synode. In sofern nun aber die Synoden gewöhnlich nur das Organ blieben, wodurch er sprach, so sieht man leicht, daß es doch eigentlich nur der Metropolit war, der so hierarchisch verfuhr, und die Gemeinden mußten dazu schweigen.

Ueber die dritte, von uns aufgeworfene Frage: **das Stimmenrecht auf den Synoden betreffend**, herrscht Dunkel und Verworrenheit. — Es fragt sich, wer denn eigentlich Sitz und Stimme

auf den frühern Synoden hatte. Daß außer den Bischöfen auch Presbyter Sitz und Stimme hatten, läßt sich gar nicht leugnen; denn die Beispiele, die dieß beweisen, sind deutlich genug. Hierher gehört z. B. die Stelle des Firmilian aus der Mitte des dritten Jahrhunderts: ut Seniores et Praepositi in unum conveniamus, wo es scheint, daß man Seniores nur von Presbytern verstehen kann. Ferner darf man sich nur an die schon angeführten Synoden in Arabien erinnern, wo der Presbyter Origenes die Hauptperson, und an die dritte von Antiochien, wo der Presbyter Malchion die Sache entschied. Der Grund dazu liegt ebenfalls in der Natur der Sache. Es ist schon bemerkt, daß nicht jede Kirche einen Bischof, wohl aber einen Presbyter hatte. Vorzüglich war dieß in den Städten der Fall, wo mehrere Gemeinden (Kirchen) waren. So war zu Rom nur ein Bischof, aber zur Zeit des Cornelius 46 Presbyter, also auch eben so viele Kirchen; dagegen nur 7 Diaconen und 7 Subdiaconen, wahrscheinlich nach der Zahl der Diaconen zu Jerusalem. Nun sollte doch auch wenigstens dem Scheine nach jede Gemeinde repräsentirt werden, oder Deputirte auf die Synode schicken, also mußten die Presbyter auch mit Sitz und Stimme auf den Synoden erscheinen.

Schwieriger ist es schon mit den Diaconen. Man hört auch von diesen, daß sie auf den frühern Synoden gewesen sind, allein man weiß nicht, ob mit oder ohne Stimme? Die Diaconen wurden von den Bischöfen schon als Amanuenses und als Ministri zur Versendung und Bestellung gebraucht, daher es immer möglich wäre, daß sie die Bischöfe als bloße Handlanger und Diener mit auf die Synoden gebracht hätten. Indessen scheint doch ein Beispiel vorhanden zu seyn, daß auch die Diaconen auf den frühern Synoden Sitz und Stimme hatten, wenn sie dabei zugegen waren. Indem Eusebius 7, 28. von der ersten Synode zu Antiochien gegen Paul spricht, und die berühmtesten Metropoliten und Bischöfe, die auf dieser Synode anwesend waren, namentlich aufgezählt hat, setzt er hinzu: „Man könne noch sehr viele „andere (Bischöfe) nebst den Priestern und **Diaconen** berechnen, „die sich damals um eben dieser Ursache willen (der Ketzerei des Paulus) „in der gedachten Stadt (Antiochien) versammelten; allein die oben „genannten waren die berühmtesten darunter." Wozu hätten sich aber nun Presbyter und Diaconen um dieser Ursache willen versammeln können, wenn sie nicht Sitz und Stimme auf den Synoden gehabt hätten? Auch leuchtet aus dieser Erzählung gar kein anderer Zweck ihres Daseyns hervor, als den die Primärbischöfe und Bischöfe hatten, nämlich den Paul von Samosata zu richten. Man wird auch noch an die Synode des Cornelius 251 zu Rom denken, wo ebenfalls Diaconen und sogar Laien (Confessoren sammt dem Volke) gegenwärtig waren. Allein diese wollen wir als unregelmäßig ausschließen, indem der Parteigeist des Cornelius alles Mögliche auf diese Synode brachte, um seine Partei zu verstärken, also auch Confessoren und das Volk wider alle sonstige Regel in Rom.

Hier wird nun die Frage wichtig: **ob denn auch Laien Sitz und Stimme auf den Synoden gehabt haben?** Diese Frage wird von Walch p. 121 bejaht. Er glaubt, daß wenig-

stens die Laien des Ortes, wo die Synoden gehalten wurden, oder nach Anderer Meinung wenigstens Volksdeputirte aus den Provinzen, deren Bischöfe zu einer Synode abgeschickt wurden, Theil nahmen. Jedoch scheint man der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn man annimmt, daß die Laien niemals Sitz und Stimme auf den Synoden gehabt hätten. Nun könnte man zwar einwenden, daß blos einige Deputirte aus allen Gemeinden auf den Synoden die Stellen der Gemeinden vertreten hätten, und daß dadurch eigentlich die Repräsentation bewirkt sei; allein dieß hieße etwas behaupten, wovon die Geschichte keine Sylbe sagt. Wo die Laien wirklich auf den Synoden mitsprachen, da muß es irgend ein Interesse des Klerus verlangt haben, wenn wir es auch nicht immer kennen oder der Zustand der Synoden muß noch in seiner Kindheit gewesen seyn, wie z. B. in Afrika und Spanien. Offenbar war es Kunstgriff der Parteisucht, den Cornelius versuchte, wenn er auch Confessoren und das Volk auf seine Seite zog, um seine Meinung auch durch den Beifall der Menge gegen Novatianus und dessen Partei durchzusetzen. Außerdem hat man sich wohl zu hüten, daß man nicht die Gegenwart des Volks mit Sitz und Stimme des Volks verwechsele. Gewöhnlich wurden die Synoden in den Kirchen oder Versammlungshäusern der Christen gehalten. Sobald dieß der Fall war, fand sich auch die Gemeinde als Zuhörer ein oder wurde auch besonders dazu eingeladen. Die Synode wurde also in der Mitte des Volks gehalten; aber daraus folgt noch nicht, daß nun auch die Laien Stimmen gehabt hätten.

Von den Griechen weiß Walch selbst kein anderes Beispiel anzuführen, als eine Synode in der Provinz Arsinoe 256 unter dem Metropoliten Dionysius von Alexandrien, von dem nicht blos die Presbyter und die übrigen Lehrer, sondern auch einige Laien, die Lust dazu hatten, mit zu Rathe gezogen wurden. Allein, wenn man die Erzählung des Eusebius genau liest, so war dieß eigentlich keine Synode, sondern ein Religionsgespräch oder eine gelehrte Disputation. Nepos hatte mit seiner Schrift: **Widerlegung der Allegoristen**, worin er aufs neue den Chiliasmus sehr heftig gegen Origenes und dessen Partei vertheidigte, einen großen Anhang gefunden. Dionysius suchte aber den Eindruck, den diese Schrift gemacht hatte, als ein Origenianer wieder zu schwächen, und schrieb und disputirte gegen dieselbe. Eine solche Disputation hielt er auch in der Provinz Arsinoe, wo der Anhang des Nepos sehr bedeutend war, mit dem Klerus und den Laien, die mit ihm zu disputiren Lust hatten. Er sagt selbst, daß er drei Tage mit ihnen disputirt habe, um die Schrift des Nepos zu widerlegen, und daß es ihm endlich gelungen sei, die Brüder auf andere Ideen zu bringen. Dieß war also keine Synode, sondern ein Religionsdisput, weshalb auch kein Kirchenhistoriker vor Walch eine Synode daraus gemacht hat.

Von den Synoden unter den Griechen ist endlich noch zu merken, daß auf der zweiten Synode zu Antiochien gegen Paul von Samosata zuerst Notarien gebraucht sind, um ein Protokoll zu führen, welche Sitte im 4. Jahrhundert allgemeiner wurde. Es waren Geschwindschreiber da, welche die ganze Disputation des Presbyters Malchion mit dem Paul aufschrieben. Dieses Protokoll war noch zur Zeit des

Eusebius vorhanden. Vergl. Euseb. 7, 29. Ueber die Notarien vergl. den Art. Kirchliche Beamte zc. 2r Bd. p. 434. und den Art. Schreibekunst 4r Bd. p. 304 ff. Werfen wir nun noch einen Rückblick auf unsre zeitherige Untersuchung, so dürfte sich folgendes Ergebniß herausstellen: „Die Synoden, deren Begriff wir festgesetzt „haben, sind nicht als Nachahmung der Apostel= „und Gemeindeversammlung nach Act. 15. entstan= „den, sondern hatten ihren Grund mehr in zufäl= „ligen Veranlassungen, die von der frühern Be= „schaffenheit der christlichen Kirche bedingt waren. „Ihr Ursprung ist zunächst unter den Griechen zu „suchen, und die äußere Form derselben mag wohl „Manches von den griechischen Staatseinrichtun= „gen angenommen haben. Von den Metropoliten „wurden sie zusammen berufen, diese führten auch „den Vorsitz auf denselben, leiteten die Verhand= „lungen größtentheils in ihrem Interesse, und „mehr oder weniger deutlich wird bemerkt, daß „Bischöfe, Presbyter und Diaconen Stimmrecht „hatten, ein Vorzug, den man den Laien nicht ge= „stattete. Tertullian kennt zwar in Afrika die „Synoden noch nicht; allein bald nach ihm werden „sie auch hier gewöhnlich, und verbreiten sich in „das übrige Abendland, Spanien, Gallien, Ita= „lien. Jedoch bilden sie sich hier noch nicht so voll= „kommen aus, wie unter den Griechen, von denen „sie selbst im Einzelnen abweichen, z. B. in den „Provinzen von Numidien und Mauritanien war „nicht der Bischof der Hauptstadt Metropolit, „sondern der jedesmalige Bischof von der Ordi= „nation an gerechnet, er mochte so jung seyn, wie „er wollte; in der Provinz Afrika aber war es „wiederum der jedesmalige Bischof von Cartha= „go. Trat nun eine Universalsynode ein, so „hatte auch der Primas von Carthago vor den „übrigen Primaten den Vorsitz und dirigirte die „Synode. Im Morgen= wie im Abendlande wa= „ren die meisten Synoden Provinzialsynoden und „nur von wenigen galt es, daß sie etwas mehr „oder weniger waren, ökumenische Synoden konn= „ten erst in der folgenden Periode durch die Kaiser „möglich werden. Wie sie schon jetzt ein treffli= „ches Mittel sind, das Ansehen des Klerus zu he= „ben und ein gewisses hierarchisches Uebergewicht „herbei zu führen, so wird dieß in der Folgezeit „immer noch mehr bemerkbar."

Damit man eine anschauliche Idee von der Form der Verhandlungen auf den Synoden gewinne, wollen wir zum Beschlusse noch den Anfang und das Ende des ältesten Protokolls, welches uns aus der frühern Zeit noch aufbehalten ist, hierher setzen. Es ist das Protokoll

der dritten Synode zu Carthago 256, oder vielleicht nur ein Fragment davon, welches die Meinungen der hier gegenwärtigen 87 Bischöfe aus allen drei Provinzen von Afrika enthält, die nach dem Wunsche des Cyprian über die Gültigkeit der Ketzertaufe insgesammt übereinstimmen. Man sieht daraus, daß es auch schon in Afrika Sitte war, die Vota auf den Synoden durch die Notarien aufschreiben zu lassen. Es steht in den Werken des Cyprian p. 329 ed. Baluz.

Sententiae episcopor. LXXXVII.
de haereticis baptizandis.

Cum in unum Carthagine convenissent Kalendis episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia et Mauritania, cum presbyteris et diaconis praesente etiam plebis maxima parte et lectae essent literae Jubajani ad Cyprianum factae, item Cypriani ad Jubajanum rescriptae de haereticis baptizandis, quidque postmodum Cypriano Jubajanus idem rescripserit, Cyprianus dixit: Audistis collegae dilectissimi, quid mihi Jubanus Coepiscopus noster scripserit, consulens mediocritatem nostram de illicito et profano Haereticorum baptismo, et quid ego ei rescripserim, censens scilicet, quod semel atque iterum et saepe censuimus haereticos ad ecclesiam venientes ecclesiae baptismo baptizari et sanctificari oportere. Item lectae sint nobis et aliae Jubajani literae, quibus pro sua sincera et religiosa devotione ad epistolam nostram rescribens non tantum consensit, sed etiam instructum se esse confessus, gratias egit. Superest, ut de hac re singuli quid sentiamus, proferamus, neminem judicantes, aut a jure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tumque judicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare. Sed exspectemus universi judicium Domini Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi. Caecilius a Bilta dixit: Ego unum baptisma in ecclesia solum scio et extra ecclesiam nullum. Hic erit unum, ubi spes vera et fides vera. (Nun folgen die einzelnen Vota, die wir übergehen, und nur noch einzelne merkwürdige auszeichnen.)

Castus a Sicca dixit: Qui contemta veritate praesumit consuetudinem sequi, et circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione ecclesia ejus instruitur.

Zosimus a Tarassa dixit: Revelatione facta veritatis cedat error veritati, quia et Petrus, qui prius circumcidebat, cessit Paulo veritatem praedicanti.

Pudencianus a Cuculi dixit: Novitas episcopatus effecit, fratres dilectissimi, ut sustinerem, quid majores judicarent. Nam haereses nihil habere nec posse manifestum est. Atque ita, si qui ex eis venerint baptizari, aequissime statutum est — — — (Es scheint, als wenn dieser Bischof nach dem Range seines Sitzes früher hätte stimmen müssen; allein er war noch ein Neuling und wohl auch

ein Schwachkopf. Denn sein Votum ist nicht sehr gründlich, auch nicht einmal sonderlich lateinisch ausgedrückt; daher schwieg er eine geraume Zeit.)

Item alius Lucius ab Avizia dixit: Secundum motum animi mei et Spiritus Sancti, cum sit unus Deus, et unus Christus, et una Spes, et unus Spiritus, et una ecclesia, unum debet esse baptisma.

Victor ab Octavo dixit: Quod et ipsi scitis, non olim sum episcopus constitutus et ideo exspectabam praecessorum consilium. Hoc itaque existimo, ut, quicunque ex haeresi venerint, baptizentur.

Natalis ab Oëa dixit: Tam ego praesens, quum Pompejus Sabratensis, quam etiam Dioga Leptimagnensis, qui mihi mandaverunt, corpore quidem absentes, spiritu praesentes, censemus, quod et collegae nostri, quod haeretici communicationem habere non possunt nisi ecclesiastico baptismo baptizati fuerint. — — — (Dieß ist ein merkwürdiges Beispiel, daß man seine Stimme auch einem andern übertragen konnte, wenn man nicht selbst kam. Diese Methode scheint aber aus Bequemlichkeit sehr bald gemißbraucht worden zu seyn. Daher setzte die Synode zu Laodicea 372 im 40. Canon fest: Non oportet episcopos, qui vocantur ad Synodum, negligere. — Sed abire et docere et doceri ad eccorrectionem ecclesiae et reliquorum. Si quis autem neglexerit, is se ipsum accusabit, praeterquam si propter intemperiem et aegritudinem non venerit.)

Cyprianus Carthagine dixit: Meam sententiam plenissime exprimit epistola, quae ad Jubajanum, collegam nostrum scripta est, haereticos secundum evangelium et apostolicam contestationem et adversarios Christi et antichristos appellatos, quando ad ecclesiam venerint, unico ecclesiae baptismo baptizandos esse, ut possint fieri de adversariis amici et de antichristis christiani. (Daß Cyprian nicht zuerst und ganz zuletzt stimmt, rührt wohl daher, daß er im Anfange seine Meinung gewissermaßen schon gegeben hatte, da seine Briefe vorgelesen wurden, auf die er sich auch hier wieder beruft. Nachdem er also hatte stimmen lassen und alle Bischöfe seiner Meinung waren, recapitulirt er sein Votum blos. Es wird dieß von uns hauptsächlich nur deswegen bemerkt, damit man nicht glaube, dieses Beispiel widerspreche der Behauptung, daß der Metropolit den Vortrag der zu verhandelnden Sachen hatte. Den hat er auch hier, und er besteht darin, daß er die gewechselten Briefe vorlesen läßt, die den streitigen Punct betreffen.)

III) Synoden unter dem Einflusse der Kaiser. — Sobald das Christenthum sich zur Staatsreligion im Römerreiche zu erheben anfing, was bekanntlich mit Constantin dem Großen geschah, mußten die Kaiser auch ihre Aufmerksamkeit auf die Kirche richten, und sie durften nicht verkennen, daß die bürgerliche Wohlfahrt mit dem kirchlichen Leben genau zusammenhing. Die kirchlichen Streitigkeiten der damaligen Zeit waren von der Art, daß sie bald auch in politische Bewegungen ausarteten. Dieß wohl erkennend benutzte der Kaiser Constantin die bestehende Sitte, durch Synoden Streitfragen entschei-

den und beilegen zu lassen. Den ersten Versuch dieser Art machte er zu Arles 314 in Gallien, um Zwistigkeiten, die in Afrika obwalteten und daselbst große Spaltungen verursacht hatten, schlichten zu lassen, ein Versuch, wo ihm alles besser gelang, als selbst bei der Zusammenberufung des später so berühmt gewordenen Concils zu Nicäa. In der That benahm sich auch der Kaiser in dieser Sache sehr klug; denn die Synode wurde von ihm nicht in der Gegend selbst veranstaltet, wo die Streitigkeiten Statt fanden, sondern in einer entferntern. Auch wählte er mehrere auswärtige Bischöfe, welche über die Angelegenheiten entscheiden sollten. Das Schreiben, welches der Kaiser bei dieser Gelegenheit an den Bischof Cäcilian in Carthago erließ, und welches Eusebius Kirchengeschichte 10, 6. aufbewahrt hat, verdient hier im Auszuge mitgetheilt zu werden, da es theils zum Beweise dienen kann, welche Gewalt die Kaiser anfangs auch in kirchlichen Angelegenheiten ausübten, theils, welche Wichtigkeit bereits schon jetzt die kirchlichen Synoden erlangt hatten. Dieß Schreiben lautet, wie folgt:

Constantinus Augustus an den Bischof Cäcilian in Carthago.

„Da es mir gefallen hat, einigen Dienern der gesetzmäßigen hei„ligen Religion in allen Provinzen Afrikas, Numidiens und der bei„den Mauritanien die nöthigen Unkosten darzureichen, so habe ich an „den Ursus, meinen vortrefflichen Rechnungsbeamten in Afrika, den „Befehl ertheilt, dir 300 Beutel auszahlen zu lassen. Wenn du da„her die Summe empfangen haben wirst; so gieb dir Mühe, alle „Obenerwähnte, nach einer Anweisung, die du von Hosius erhalten „wirst, damit zu betheilen. Solltest du es für nöthig finden, daß „noch etwas zu der Summe hinzugefügt werde, so laß es dir unver„züglich von dem Aufseher unsrer Güter auszahlen, da du meinen „Eifer gegen euch kennst. Denn ich habe ihm bei seiner Anwesenheit „aufgetragen, daß, wenn du Geld von ihm fordern würdest, er es „ohne Anstand auszahle. Da ich ferner in Erfahrung gebracht habe, „daß sich einige unsinnige Menschen vorfinden, welche damit umgehen, „daß sie das Volk der heiligsten allgemeinen Kirche durch verkehrte und „falsche Lehren verderben, so wisse, daß ich dem Proconsul Amutinus „und dem Stellvertreter des Statthalter Patricius, bei ihrer Anwesen„heit aufgetragen habe, daß sie bei solchen vorkommenden Fällen weder „durch die Finger sehen, noch fahrlässig sich benehmen sollen. Solltest „du daher wahrnehmen, daß dergleichen Menschen in ihrer Verkehrtheit „fortfahren, so wende dich ohne Verzug an die erwähnten Richter, und „fordere sie auf, so gegen dieselben zu verfahren, wie ich ihnen selbst „bei ihrer Anwesenheit gebot. — Die göttliche Macht des höchsten „Gottes erhalte dich noch viele Jahre."

Die Geldbeutel haben eben so wenig als das Schreiben ihre Wirkung verfehlt; denn die zur Synode versammelten Bischöfe stimmten gerade so, wie der Kaiser es angegeben hatte und wie der Vertraute Constantins, Hosius, welcher die Gewandtheit eines Hofmanns und die Würde eines Bischofs mit einander zu vereinigen wußte, die Angelegenheiten leitete. Wir gehen nun über zu dem Benehmen des Kaisers Constantin bei der Zusammenberufung des Nicänischen Concils

und verweilen dabei etwas länger, theils um zu zeigen, welchen Antheil die Kaiser bald um politischer Zwecke willen, bald auch weil sie sich in dieser Stellung besonders wohlgefielen (im Geiste Constantins handelten auch mehrere spätere Kaiser), theils auch den Beweis zu führen, wie wichtig von nun an besonders die sogenannten ökumenischen Concilien auf die Gesammtkirche einwirkten.

Kaum hatte Constantin den innern Kampf um die Oberherrschaft zu Ende gebracht, indem er den letzten seiner Gegner Licinus überwand, als in einem andern Theile des Römerreichs Religionsstreitigkeiten entstanden, deren Wichtigkeit er alsobald einsah. Vorahnend überblickte er gleichsam die bedeutenden Folgen, welche dieselben bei weiterer Verbreitung für Kirche und Staat haben würden. Diese Streitigkeiten waren bekanntlich daraus entstanden, daß Alexander, Bischof von Alexandrien, mit Arius, seinem Presbyter, **über die Gleichwesenheit des Sohnes und dessen Erzeugung aus dem Vater**, sich heftig entzweit hatte.

Als der Kaiser Nachricht von dem entstandenen Zwiste erhielt, versuchte er sogleich denselben durch seine eigene Dazwischenkunft beizulegen und die weitere Verbreitung und Theilnahme an demselben zu hindern. In dieser Absicht schrieb er selbst einen Brief an beide Männer, worin er sie zum Frieden und zur Eintracht ermahnte, und ihnen rieth, sich der Untersuchung über solche Streitfragen, welche doch schwerlich jemals zu ergründen wären, lieber gänzlich zu enthalten, als dadurch Unheil in der Kirche anzustiften. Dabei ließ er es aber nicht bewenden, sondern schickte noch seinen Vertrauten, den Bischof Hosius, nach Alexandrien, um durch mündliche Unterredungen und Vorstellungen den ertheilten Ermahnungen leichter Eingang zu verschaffen; doch alle diese wohlgemeinten Versuche waren vergeblich, die erhitzten Gemüther ließen sich nicht beruhigen. Eingedenk also des Einflusses, den er durch die gespendeten Summen auf die Synode zu Arles ausgeübt hatte, beschloß er auch in diesem Falle eine noch größere Versammlung von Bischöfen zu veranstalten. Ohne Zweifel war dem Kaiser dieses Auskunftmittel durch seinen Liebling Hosius vorgeschlagen worden, und wenn dieß auch nicht der Fall gewesen wäre, so hätten ihn doch noch andere Beweggründe zu dem Entschlusse, eine Synode zusammen zu berufen, bringen müssen. Denn es hatte seinem Scharfsinne nicht unbemerkt bleiben können, daß in der ganzen christlichen Kirche getheilte Ansichten und daraus hervorgegangene Spannungen entstanden waren, die um so tiefere Wurzeln geschlagen hatten, als sie aus den frühern Zeiten herrührten, und von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt waren. Hierher gehörten die Meinungen über die Feier des Passahfestes, über den ehelosen Stand der Kleriker, über den Vorrang der Bischöfe in den größern Städten u. s. w. Da seine Absicht ferner darauf gerichtet war, Einheit in dem Römerreiche herzustellen, so wollte er die Vorsteher der vorzüglichsten Gemeinden, wofür er die griechische oder morgenländische Kirche hielt, in einer Stadt, zu einer Zeit und in einem Saale versammeln, um ihnen selbst das Bild einer gemeinsamen Verbindung und der Einheit der Kirche verwirklicht darzustellen, und somit jenen Irrungen und Spaltungen auf einmal ein Ende zu machen. Endlich wollte er den Heiden das

Christenthum in seiner äußern glänzenden Gestalt zeigen, indem er als Beherrscher des großen Römerreichs sich an die Spitze der Kleriker, als Stellvertreter der Kirche stellte, und daraus Jedermann erkennen sollte, wie sehr die neu angenommene Religion von ihm geehrt werde.

Zum Orte, wo die Synode gehalten werden sollte, bestimmte er Nicäa, eine Stadt in Bithynien, die schön und regelmäßig gebaut war und worin sich ein großer, kaiserlicher Palast befand. Hierauf ließ er Schreiben an die Bischöfe des Orients ergehen, um sie einzuladen nach Nicäa zu kommen; auch gab er Befehl, daß sie mit kaiserlichen Pferden, oder mit Lastthieren, die zum öffentlichen Dienste bestimmt waren, herbeigeführt würden, um ihnen theils die Kosten zu ersparen, theils um ihre Reise zu beschleunigen. In Nicäa selbst wurden sämmtliche Kleriker noch überdieß während ihres Aufenthalts durch die Freigebigkeit des Kaisers alle Tage reichlich mit Speisen versehen.

Die Anzahl der versammelten Bischöfe mag sich übrigens ungefähr auf 300 belaufen haben; denn in der Angabe weichen die alten Schriftsteller von einander ab. Hierunter sind aber die Märtyrer, die Bekenner, die Presbyter und die Diaconen nicht mit inbegriffen, von denen wohl noch eine größere Zahl zugegen war.

Als Eusebius diese Abgeordneten aus den verschiedenen Gegenden des Reichs auf den Wink des Kaisers so zahlreich in einer Stadt und in einem Saale versammelt sah, konnte er nicht umhin, sie mit einem Kranze aus den schönsten, vielfarbigsten Blumen geflochten zu vergleichen. Abendländische Blumen befanden sich jedoch nur wenige in diesem Kranze; denn außer dem Bischofe Hosius waren noch zwei römische Presbyter, Vitus und Vincentius mit Namen, zugegen.

Ehe der Kaiser selbst ankam und die Synode feierlich eröffnete, scheinen einzelne Versammlungen und Besprechungen vorhergegangen zu seyn, in welchen Arius mit seinen Freunden auf der einen Seite, Athanasius, der Wortführer seines Bischofs auf der andern Seite, ihre Meinungen weitläuftig vortrugen, erörterten und vertheidigten, auch die fremden Kleriker für ihre Partei zu gewinnen suchten, wobei der Vortheil auf der Seite des Athanasius zu seyn schien. Selbst heidnische Philosophen mischten sich in diese Verhandlungen und suchten die christlichen Lehrer durch vorgelegte spitzfindige Fragen noch mehr in Verwirrung zu setzen, wurden aber zuweilen durch den festen Glauben einfacher Männer zurückgewiesen, wohl gar zum Christenthume selbst bekehrt. Constantin kam zuletzt an, und sogleich begann das erbärmliche Spiel des Parteihasses, indem die Bischöfe und Kleriker sich gegenseitig verleumdeten, die bisher verborgen gebliebenen Fehler und Verbrechen aufdeckten und die Anklagen in geheimen, angeberischen Schriften (libellis) dem Kaiser übergaben. Dieser hatte jedoch so viel Einsicht, daß er auf alle diese Einzelnheiten gar nicht achtete, deren Beurtheilung auf einen Tag, nämlich auf den großen Gerichtstag der Welt, verschob, und sie sämmtlich zur Eintracht und zum gemeinsamen Zusammenwirken ermahnte. Hierauf ließ er die eingegebenen Anklageschriften verbrennen und den größern Zweck vor Augen habend, eilte er die Sache bald zu Stande zu bringen. An einem von ihm bestimmten Tage versammelten sich daher die anwesenden Kleriker nebst vielen Laien in einem weiten Saale des kaiserlichen Palastes, und nahmen die Sitze ein,

welche zu beiden Seiten für sie aufgestellt waren. Als dieses geschehen war, herrschte tiefe Stille, indem man den Eintritt des großmüthigen Beschützers erwartete. Keine Trabanten und keine Soldaten gingen vor ihm her; sondern blos einige Glieder der kaiserlichen Familie, so wie einige Freunde, die sich ebenfalls zum Christenthume bekannten. Auf ein gegebenes Zeichen, daß der Herrscher sich nahe, erhoben sich alle Anwesende von ihren Sitzen und der Kaiser trat ein, angethan mit Purpur und mit Edelsteinen glänzend geschmückt. Er ging mitten durch die Reihen bis zur obersten Stelle, wo ein goldener Stuhl für ihn bereit stand, auf dem er sich, nachdem die Bischöfe ihn dazu eingeladen, niederließ. Nachdem er Platz genommen hatte, folgten alle seinem Beispiele und setzten sich ebenfalls.

Nach einem kurzen Zwischenraume erhob sich der Bischof, welcher ihm zur Rechten saß. Sozomenus nennt den Bischof von Cäsarea Eusebius Pamphilus; wahrscheinlich war es aber Eustathius. Dieser hielt eine Dankrede an den Kaiser und stimmte eine Dankhymne an. Als er sich wieder gesetzt hatte, waren aller Augen auf den Kaiser gerichtet und hingen schweigend an seinem Munde. Dieser blickte freundlich und gnädig um sich her, dann sprach er mit sanfter Stimme nach einiger Sammlung Folgendes:

„Meine Freunde! es hat mit unter meine Wünsche gehört, euch „einmal versammelt zu sehen; da dieser Wunsch jetzt in Erfüllung ge„gangen ist, so erkenne ich mit schuldigem Danke gegen den König aller „Dinge, daß er mir unter andern auch dieses große Glück hat zu Theil wer„den lassen, euch alle hier so einmüthig und einträchtig beisammen zu sehen. „Möge kein feindseliges Ungewitter unsrer guten Sache schaden, und „möge sich der Kampf der Tyrannen gegen Gott, die durch den gött„lichen Heiland erst besiegt wurden, jetzt nicht wieder erneuern, da der „Böses liebende Dämon das göttliche Gesetz umzustoßen droht. Daher „scheint mir der innere Streit der Kirche ein größeres und schwereres „Unglück zu seyn, als irgend ein Streit oder Krieg; denn er verur„sacht ein herberes Gefühl, als der Schmerz, welcher von Außen „kommt. Da ich also unter der Leitung und mit Beihülfe des All„mächtigen die Feinde besiegt habe, glaubte ich, es sei nichts mehr zu „thun übrig, als Gott zu danken und mich mit denen zu freuen, die „unter dessen Beistande durch mich waren befreit worden. Leider aber „erfuhr ich wider alles Erwarten, daß Uneinigkeiten unter euch ausge„brochen wären. Sobald ich also Kunde davon erhielt, meinte ich, die „Sache dürfe nicht hintenan gesetzt werden, und wünschend durch meine „Sorgfalt dem Uebel abzuhelfen, habe ich euch ohne Verzug zusam„men kommen lassen. Nun freut es mich zwar, euch hier versammelt „zu sehen; doch würde ich dann erst glauben, meinen Wünschen ge„mäß etwas ausgerichtet zu haben, wenn ich sähe, daß eure Gemüther „alle in friedlicher Gesinnung sich vereinten, da es euch überdieß als „Gottgeweihten geziemt, dieselbe Gesinnung Andern einzuflößen. Be„ginnt daher, meine Freunde und gute Diener unsers gemeinschaftlichen „Herrn und Heilandes, damit, daß ihr die Ursachen eures Zwistes aus „dem Wege schafft und die Streitfragen nach den Geboten Gottes löst. „Auf solche Weise werdet ihr dem allmächtigen Gotte am wohlgefäl-

„ligsten seyn, und mir, eurem Mitdiener, eine überschwengliche „Freude bereiten."

Diese Rede hat uns Eusebius in dem Leben Constantins B. 7. C. 12. aufbewahrt; auch ist sie beim Sozomenus B. 1. C. 18. und beim Theodoret B. 1. C. 7. dem Sinne nach zu finden, doch mit bündigern Worten und einigen Versetzungen. Da aber Eusebius selbst bei jener Versammlung gegenwärtig war, so verdient seine Ueberlieferung den Vorzug um so mehr, da es nicht unwahrscheinlich ist, daß er an der Ausarbeitung geholfen hatte.

Nach Beendigung der Rede, welche von dem Kaiser in lateinischer Sprache gehalten und von einem Andern ins Griechische verdolmetscht wurde, überließ er die weitern Erörterungen und Verhandlungen dem vorsitzenden Bischofe.

Deshalb hörte er aber nicht auf, die Leitung und Oberaufsicht über diese Verhandlungen der Synode zu führen; denn als die Bischöfe anfingen, einander gegenseitig anzuklagen und darüber ein hitziger Streit entstand, so blieb er bei den heftigen Ergießungen der leidenschaftlich bewegten Gemüther gelassen, redete blos zur Sühne, unterstützte bald diese, bald jene Partei durch sein Ansehen und besänftigte sie theils durch Zureden, theils durch Gründe.

An dem Jahrestage seiner zwanzigjährigen Regierung gab der Kaiser sämmtlichen Bischöfen in seinem Palaste ein prächtiges Mahl, wovon Eusebius noch ganz entzückt gewesen zu seyn scheint, als er die Beschreibung zum immerwährenden Andenken aufzeichnete. Besonders merkwürdig aber waren ihm die Trabanten, welche an dem Eingange mit gezogenen Schwertern Wache standen und durch deren Reihen die heiligen Männer Gottes furchtlos hindurch gingen. B. 3. C. 14.

Gegen das Ende des prächtigen Mahles erhielt noch überdieß jeder Anwesende von der Freigebigkeit des Kaisers glänzende Geschenke. Dieses Mahl sollte zugleich ein Freudenfest über die freilich nur scheinbar beigelegten Streitigkeiten seyn, indem fast alle Bischöfe und Kleriker das Symbolum unterschrieben hatten, welches die Gleichwesenheit des Sohnes, des ὁμοουσιον enthielt. Nur Eusebius von Cäsarea nahm noch wegen des Unterzeichnens einigen Anstand. Eusebius von Nikomedien hingegen, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Thomas von Marmarika und Secundus von Ptolemais weigerten sich dessen ganz. Da jedoch der Kaiser mit der Verbannung und die Synode mit dem Anathema drohte, so bequemten sich auch die vier erstern zur Unterschrift, obgleich, wie die Folge zeigte, das Unterzeichnen nicht aus innerer Ueberzeugung geschah. Die beiden letztern, welche standhaft auf ihrer Weigerung beharrten, wurden nebst dem Presbyter Arius und dessen Anhängern von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen.

Hierauf erfolgten die übrigen Verhandlungen, von denen es Schade ist, daß sie Eusebius nicht aufgezeichnet hat, da er uns als Augenzeuge und Theilnehmer die besten Nachrichten hätte überliefern können. Die gefaßten Gesetze wurden zu einem Reichsgesetze erhoben; kein Beschluß der Synode scheint jedoch dem Kaiser mehr am Herzen gelegen zu haben, als der, welcher die Feier des Passahfestes betraf; denn diesen ließ er sogleich nach Beendigung der Synode in einem besondern und sehr

langen Schreiben denjenigen Kirchen bekannt machen, deren Bischöfe der Versammlung nicht beigewohnt hatten.

Die einzelnen Umstände, welche bei dieser Synode vorkamen, sind etwas näher und weitläuftiger angegeben worden, weil sie zu den wichtigsten Versammlungen der Art nicht blos in diesem Zeitraume, sondern auch in der Folgezeit gehört.

a) Denn sie war die erste, welche über ein besonderes Dogma oder philosophisch-religiösen Lehrsatz, eine bestimmt ausgesprochene Entscheidung gab, indem sie zugleich über zwei verschiedene Meinungen und Ansichten aburtheilte, die beide das Uebersinnliche und Unbegreifliche betrafen, und aus der neuplatonischen Schule in Alexandrien ihren Ursprung genommen hatten. Bei dieser Entscheidung und dem Urtheile über den Lehrsatz bedienten sich die Kleriker auf dieser Synode Ausdrücke, welche weder in dem Evangelio noch überhaupt in der ganzen heiligen Schrift vorkommen, folglich dem Christenthume fremd waren. Hierdurch beschränkten sie aber das heilige Gebiet des Glaubens, indem sie dasselbe mit engern Schranken umzogen, welches zur Folge haben mußte, daß der hohe und freie Aufschwung des Geistes zu dem Göttlichen gelähmt, und in den Kreis der Verstandesbegriffe herabgezogen wurde.

b) Sie war ferner die erste, welche ein weltlicher Herrscher zusammenrief. Zwar könnte dieß auch von der Synode zu Arles gelten. Doch zu dieser hatte der Kaiser blos im allgemeinen die Veranstaltung getroffen, gleichsam als hätte er nur damit vorläufig einen Versuch machen wollen, was sich auf solch einem Wege ausrichten lasse; denn die Geschäftsleitung an Ort und Stelle hatte er gänzlich dem Bischofe Hosius überlassen. Zu der Nicänischen Synode aber wurden die Bischöfe durch ein ausdrückliches, von ihm selbst ausgefertigtes Schreiben eingeladen. Hierbei drängt sich jedoch unwillkührlich der Wunsch auf, zu wissen, ob dieses Einladungsschreiben blos an die morgenländischen Bischöfe ergangen sei, oder auch an die abendländischen. Von diesen letztern geschieht bei keinem Schriftsteller irgend eine Erwähnung.

c) Sie war auch die erste, welche der Kaiser nicht blos zusammenberief, sondern auf ihr persönlich erschien, sie feierlich eröffnete, ihren Berathungen beiwohnte, während des Laufs der Verhandlungen die Oberaufsicht führte, und sich es nicht wenig angelegen seyn ließ, die verschiedenen Ansichten der streitenden Parteien ruhig und besonnen zur Einheit zu verbinden. Von dieser Seite bietet die Nicänische Synode das schönste Wechselverhältniß zwischen Staat und Kirche dar. Auch war es keineswegs Schuld des Kaisers, daß das einfache Christenthum durch Zusätze philosophischer Ausdrücke erweitert wurde, denn in seiner Eröffnungsrede hatte er absichtlich und deutlich genug darauf hingedeutet, daß man sich über Gegenstände des Uebersinnlichen nicht leidenschaftlich streiten, oder noch besser, daß man dieselben gar nicht öffentlich berühren solle.

d) Nicht selten wird auch noch zu ihrer Wichtigkeit gerechnet, daß sie die erste allgemeine Synode gewesen sei. Diesen Namen führt sie aber durchaus mit Unrecht; denn wollte man unter dem Worte ö k u m e n i s c h auch blos das Römerreich verstehen, indem man dasselbe im engern Sinne nimmt, so war sie doch selbst in diesem Sinne keine

ökumenische, weil blos die Bischöfe der einen Hälfte des Reichs, nämlich die morgenländischen, zugegen waren. Von den Abendländern wohnte ihr blos der spanische Bischof Hosius bei, und dieser befand sich ohnedieß als Rathgeber des Kaisers in kirchlichen Angelegenheiten immerwährend in dessen Begleitung. Von Rom waren zwar zwei Presbyter zugegen, doch kann von diesen nicht geschichtlich ausgemittelt werden, ob sie von ihrem Bischofe absichtlich als Abgeordnete zu der Versammlung geschickt, oder nur auf einer besondern Sendung von Seiten desselben an den Hof zu Constantinopel begriffen waren, und der Kaiser sie von da mit sich nach Nicäa zur Synode nahm.

(In Mosheims Kirchengeschichte Bd. 1. p. 462 findet sich in den Anmerkungen eine Erläuterung des vielbesprochenen Ausdrucks: „ökumenische Synode," die wohl am meisten der Wahrheit nahe kommen dürfte. Hier heißt es nämlich: „Es ist nie eine Kirchenversammlung „gehalten worden, worauf alle Bischöfe der ganzen christlichen Kirche „zugegen gewesen wären. Ein allgemeines Concilium ist nach dem „ältesten Verstande der Kirche eine Versammlung, auf welchem sich die „Bischöfe aus mehrern Diöcesen befinden. Die Römer waren gewohnt, „ihr ganzes Reich die Welt oder den Erdkreis, *οἰκουμένη*, zu nennen, „und nach ihrem Beispiele hieß man diejenigen Concilien ökumenische, „auf welchen Bischöfe aus allen Gegenden des römischen Reichs waren. „Das allgemeine Ansehen der Schlüsse und Verordnungen einer Kirchenversammlung kann nicht zum Bestimmungsgrund einer ökumenischen gemacht werden. Denn dieses allgemeine Ansehen war nur eine „Folge ihrer Allgemeinheit. Inzwischen ist doch dieses wahr, daß die „christlichen Kaiser im 4ten und 5. Jahrhundert die Absicht hatten, die „Schlüsse ihrer kirchlichen Versammlungen zu allgemein verbindlichen „zu machen. Deswegen sollten auf denselben aus allen ihren Provinzen in Afrika, Asien und Europa Bischöfe seyn und folglich die ganze „Kirche des römischen Reichs vorstellen. Ob nun gleich niemals aus „allen Reichen Bischöfe versammelt waren, ja auf einigen die abendländischen Prälaten fast alle fehlten, so machte doch der darauf erfolgte, „entweder freiwillige oder befohlne, Beitritt, daß ihre Versammlungen „im römischen Reiche ein allgemeines Ansehen erhielten. Und dieses „erstreckte sich manchmal auch auf solche Kirchen, welche zwar sonst „dem Kaiser nicht unterworfen waren, aber doch diese Verordnungen „freiwillig annahmen.")

In spätern Zeiten haben sich mehrere Kirchen gestritten, sich angemaßt und behauptet, daß ihre Bischöfe und Abgeordneten den Vorsitz auf der Synode geführt hätten. Da aber die Geschichte hierüber gänzlich schweigt, so läßt sich auf diesem Wege nichts Näheres bestimmen.

Daß der Staat oder der Kaiser die Unkosten der Versammlung trug und tragen mußte, ist leicht erklärlich; denn sie war ja auf seine Veranlassung zusammen berufen worden, auch hatten die meisten Bischöfe weder selbst eigenes Vermögen, noch waren ihre Kirchen damals schon reich genug, um die Ausgaben der Reise, so wie des längern Aufenthalts in einer fremden Stadt, bestreiten zu können.

In Hinsicht der künftigen Haltung von Synoden bestimmte diese Kirchenversammlung im 5. Canon, daß in jeder Provinz jährlich von den dazu gehörigen Bischöfen eine gehalten werden solle, um über

vorkommende Fälle zu entscheiden, damit der Fehler des Einen durch die Einsicht der Uebrigen verbessert werden möge. Folgende Schriften handeln von der Nicänischen Synode besonders: Historia Synodi Nicaenae, coactae opera Constantini Constantii ante annos circa 1218 collecta et descripta a Joachimo Camerario. Lipsiae MDLII. ex officina Valentini Papae. — Thom. Caccini storia del Concilio Niceno. In Lucca MDCXXXVII. — Jo. Georg. Dorschei exercitatio ad diatyposin Concilii Nicaeni. Strasburgi MDCLXXXI. — Tillemont histoire du concile oecuménique de Nicée, steht im 6ten Theile von dessen Mémoires, à Paris MDCXCIII. — Balthasar Mentzer dissertatio de innocentia concilii Niceni. Rostockii MDCCX. — Thomas Ittig historia Concilii Nicaeni. Lipsiae MDCCXII. — Jo. Lami de recta patrum Nicaenorum fide, dissertatio. Venetiis MDCCXXX. — De sacrosancta Nicaena synodo. Steht in Joh. Laurentii Berti dissert. Volum. II. Florentiae MDCCLVI. — Aug. Wilhelm Ernesti disputatio, qua Hosium concilio Nicaeno praesedisse ostenditur. Lipsiae MDCCLIX. (Sehr scharfsinnige Beweisführung.) — Natalis Alexandri dissertationes de Nicaeni concilii convocatione und de praeside Nicaeni conc. Zwei Abhandlungen in dem 7ten Theile des thesaur. theol. Venedig 1762. 4.

Ob der Kaiser gleich auf der Synode zu Nicäa so viel Ehrerbietung gegen die Bischöfe gezeigt hatte, so war er doch keineswegs geneigt, seiner Herrscherwürde etwas zu vergeben, noch weniger zu dulden, daß seine Befehle unbeachtet blieben. Einen Beweis davon liefert das Schreiben, welches er an die Synode zu Tyrus erließ, welche er wegen der fortdauernden arianischen Streitigkeiten bald darauf zusammenberief. Denn darin sagt er: „Alles, was ihr mir durch euer „Schreiben mittheilt, ist von mir geschehen. Ich habe an die Bi„schöfe geschrieben, von denen ihr wünscht, daß sie ankämen, um an „euern Bemühungen Theil zu nehmen. Ich habe auch den Consular „Dionysius gesandt, damit er die Synode ermahne und ein Aufseher „über die vorkommenden Verhandlungen sei, auch Sorge trage, daß „alles nach den Gesetzen der Gerechtigkeit und Billigkeit vor sich gehe. „Sollte aber einer der Bischöfe gegen unsern Befehl handeln, und, „was ich jedoch nicht glaube, zu erscheinen sich weigern wollen; so „würde Jemand von uns hingesandt werden, um ihn nach kaiserlicher „Verordnung seines Amtes zu entsetzen, weil er gewagt hat, sich den „Entscheidungen des Selbstherrschers zu widersetzen."

Aus diesem merkwürdigen Schreiben, welches uns Eusebius im Leben Constantins IV. 42. und Theodoret I. 29. aufbewahrt hat, geht hervor, daß der Kaiser sich die Bischöfe, welche nach Tyrus kommen sollten, hatte vorschlagen lassen, folglich nicht alle erscheinen durften, daß ferner ein kaiserlicher Staatsbeamter als Oberaufseher zu der Versammlung geschickt wurde, um das Ganze zu leiten, und daß die Widerspenstigen sogleich auf kaiserlichen Befehl ihre Stelle verlieren sollten.

Die Absicht des Kaisers, Ruhe und Frieden und Eintracht unter den Häuptern der Kirche herzustellen, wurde übrigens durch die Synode in Tyrus noch weniger erreicht, als es durch die Nicänische geschehen war. Der Parteikampf zwischen den Anhängern des Athanasius und den Eusebianern wurde vielmehr noch heftiger angefacht und die Spaltung

zeigte sich immer offener, wovon die Folge war, daß Athanasius verurtheilt und abgesetzt wurde.

Constantin, sehr unwillig, daß seine Absicht, die Einigkeit in der Kirche wieder herzustellen, aufs neue fehlgeschlagen war, erließ ein ernstes Schreiben an die auf der Synode zu Tyrus versammelten Bischöfe, und gebot ihnen sogleich nach der Hauptstadt Constantinopel zu kommen, um die Streitsache unter seinen Augen nochmals zu untersuchen. Ein großer Theil der Bischöfe folgte dem kaiserlichen Befehle; die Eusebianer überzeugten den Kaiser von der Rechtmäßigkeit des Beschlusses, wodurch Athanasius verurtheilt und abgesetzt worden war, behielten durch ihren Einfluß am Hofe die Oberhand, und bewirkten, daß er, wie bekannt, nach Trier in die Verbannung geschickt wurde. Einen andern nicht minder glücklichen Versuch Constantins, die Bischöfe von Tyrus nach Jerusalem zu berufen, übergehen wir, und führen nur noch an, daß der Kaiser zum zweitenmale die Bischöfe zu sich nach Constantinopel berief, wo die Eusebianer ihren ganzen Einfluß bei Hofe auf die nächsten Verwandten des Monarchen aufboten, um die bisher behauptete Oberhand zu behaupten, welches ihnen auch dießmal nach Wunsche gelang. Nur ein einziger Strich geschah durch ihre Rechnung, der nämlich, daß an demselben Tage, wo sie ihren Triumph zu feiern gedachten, indem Arius wieder in die Kirchengemeinschaft der Rechtgläubigen aufgenommen werden sollte, derselbe plötzlich starb.

Endlich mochte Constantin auch wohl nach so vielen vergeblichen Bemühungen einsehen, daß durch Versammlungen der Bischöfe und Kleriker die Eintracht der Kleriker keineswegs wieder hergestellt, die Gemüther vielmehr noch erbitterter, und die Spannung noch größer würde; denn wir finden nicht, daß er ferner eine Synode ausgeschrieben oder veranstaltet habe. Freilich lebte er auch nicht lange mehr, sondern kehrte bald darauf in das Reich der Ruhe und des Friedens ein, welches er hienieden vergeblich mit Hülfe seiner Bischöfe hatte begründen wollen. Verdient übrigens je etwas Lob in der Regierungsweise Constantins, so ist es sein Bestreben Eintracht in der Kirche zu erhalten und sein besonnenes Urtheil über den Gegenstand des Streits selbst.

Wir sind absichtlich etwas weitläuftiger gewesen in der Darstellung des Verhältnisses Constantins zu den kirchlichen Synoden, um den Beweis zu führen, theils daß weltliche Herrscher an diesem kirchlichen Institute ernsten Antheil nahmen, theils auch, daß Constantins Benehmen mehr oder weniger von seinen Nachfolgern selbst bei wesentlichen Veränderungen des abend- und morgenländischen Staatenlebens nachgeahmt wurde. Für die frühere Zeit finden wir dieß treffend bemerkt in der Einleitung, welche Sokrates dem 5. Bande seiner Kirchengeschichte voransetzte, wo er sagt: „er habe die Geschichte der Kaiser „mit eingewebt, weil die Kirchenangelegenheiten von deren Winke abgehangen hätten. Vorzüglich aber hätten sie die Synoden nach ihrem „Gutdünken zusammenberufen." — Die Wichtigkeit dieses Umstandes hat der scharfsinnige Spittler in seiner Geschichte des kanonischen Rechts §. 14. mit den Worten nachgewiesen: „Durch die Theilnahme der „Kaiser an den Synoden, und weil die Religionssachen jetzt immer „zugleich als Staatssachen behandelt wurden, wuchs dem Ansehen der „Synoden eine außerordentlich hohe politische Gültigkeit zu. Was

„vorher eine Provinzialsynode beschloß, galt nur innerhalb dieser Pro-
„vinz, und obschon diese Provinzialsynoden ihre Schlüsse auch fremden
„Gemeinden mittheilten, so waren doch diese nicht daran gebunden.
„Selbst ökumenische Synoden wären nie allgemein geworden, so lange
„sie blos Kirchensache geblieben wären. Sie konnten Niemand verbin-
„den, als diejenigen, welche darein verwilligt hatten, und selbst auch den
„Nachfolgern der Bischöfe wäre immer noch Freiheit, davon abzugehen,
„geblieben. Aber da es jetzt ökumenische Synoden gab, vom Kaiser an
„die ersten Prälaten des Reichs ausgeschrieben, und von diesen weiter
„bekannt gemacht; da sich also der Kaiser der Synode als seiner An-
„stalt annahm, und nicht gleichgültig seyn konnte, ob ihre Beschlüsse
„beobachtet würden oder nicht; da endlich Einmischung in Religions-
„angelegenheiten recht eigentlich Lieblingsbeschäftigung der Kaiser zu seyn
„schien, so gab es von jetzt allgemein verbindliche Kirchengesetze. Der
„weltliche Arm schlug den, welcher der Stimme der geistlichen Väter
„nicht gehorchen wollte, und hier eröffnet sich der traurige Zeitpunct,
„daß oft unter Androhung der schwersten Leibesstrafen, was ein Paar
„100 Bischöfe beschlossen hatten, der ganzen Christenheit als Glaubens-
„und Lebensregel aufgezwungen wurde."

Aus diesem kaiserlichen Einflusse auf das Synodalinstitut ergiebt sich auch eine neue Eintheilung der Synoden in dieser Periode. Sie waren entweder

a) Hofsynoden, σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, von den Bischöfen gehalten, die sich gerade am kaiserlichen Hofe befanden. Sie sollten theils die wichtigern Gegenstände für die größern Synoden vorbereitend berathen, theils dienten sie aber auch als Mittel, um die Absichten der Kaiser ausführen zu helfen, theils brauchten sie oft die kaiserliche Macht, um ihre eigenen Pläne unterstützen zu lassen. Wir werden noch einmal weiter unten darauf zurückkommen. Oder sie waren

b) Provinzial- und Diöcesansynoden, welche unter den Bischöfen eines ganzen Sprengels, gemeiniglich unter dem Vorsitze des Metropoliten, gehalten wurden. Sie sollten in jeder Provinz der Regel nach jährlich ein oder zweimal Statt haben. Doch mag dieses jährliche Zusammenkommen nicht selten unterblieben seyn, wenigstens mögen nicht alle Bischöfe sich eingestellt haben, weil mehrere Synoden, besonders die Chalcedonische, verordnen, die Bischöfe sollten zweimal im Jahre zusammen kommen, wer ohne hinreichenden Grund ausbleibe, solle bestraft werden. Sie waren übrigens die eigentlichen Gerichtshöfe der Bischöfe und der Kleriker, an welche sie sich wenden mußten, um ihre Klagen anzubringen, und wo sie sich im Falle einer gegen sie angebrachten Beschuldigung zu verantworten hatten. Außerdem sollten diese Synoden über die Beobachtung der Kirchengebräuche wachen, Zucht und Ordnung aufrecht erhalten, und eingerissenen Mißbräuchen in ihrem Sprengel zu steuern suchen. Sie haben im Morgen- und im Abendlande noch lange nach den allgemeinen Synoden fortgedauert, wozu sich, wenn es nöthig wäre, die Belege leicht würden geben lassen. Selbst als im Abendlande die meisten Provinzen des Römerreichs unter die Herrschaft der germanischen Völker gekommen waren, die sich größtentheils zu der arianischen Lehre bekannten, ging hierin keine Veränderung vor. Die Germanen waren duldsam

genug, die katholischen Bewohner der unterjochten Länder in der Ausübung ihrer Gebräuche nicht zu hindern, ihnen sogar zu gestatten, daß sie die gewöhnlichen Provinzialsynoden hielten und auf denselben ihre kirchlichen Angelegenheiten verhandelten. Sonderbar ist es aber, daß gar keine oder nur höchst unvollständige Kunde von einer arianischen Synode auf uns gekommen ist; wahrscheinlich haben die Orthodoxen alle Urkunden, die darauf Beziehung hatten, vernichtet. Ueberhaupt urtheilt die katholische Kirche sehr verächtlich von den Kirchenversammlungen der Häretiker, und nannte sie schismatisch, und in der abendländischen Kirche conciliabula.

In Gallien fanden in den ersten 100 Jahren nach Besitznahme der Franken noch mehrere Synoden Statt; sie wurden aber nach und nach, wo nicht seltener, doch unwichtiger, weil die Bischöfe von den Königen zu den Volksversammlungen und zu den Hofberathungen oder Gerichtssitzungen gezogen wurden, wo man zugleich die kirchlichen Angelegenheiten mit verhandelte, und wenn ja noch zuweilen auf Verlangen der Kleriker eine besondere Synode zu Stande kam, so schrieb gewöhnlich der König die Gegenstände vor, welche verhandelt werden sollten, und die gefaßten Beschlüsse mußten demselben ebenfalls zur Bestätigung vorgelegt werden. So lange die Westgothen in Spanien noch Arianer waren, fuhren die katholischen Bischöfe fort, ihre abgesonderten Synoden zu halten, doch jedesmal mit ausdrücklicher Erlaubniß der Fürsten. Es waren aber immer nur wenige Bischöfe versammelt, bis nach dem Uebertritte des Königs Reccared im Jahre 586 zur katholischen Lehre, die dortigen Synoden wieder zahlreicher und von größerm Einflusse wurden. Ueberhaupt hat sich die Erfahrung herausgestellt, daß die Provinzial- und Diöcesansynoden, wenn sie auch eine Zeit lang unterbrochen worden waren, doch immer wieder für nothwendig erachtet wurden, was selbst dann noch der Fall blieb, als die Synoden ausschließend unter dem Einflusse der Päpste standen.

c) Die größern Synoden wurden sämmtlich von den Kaisern ausgeschrieben, welche auch entweder selbst dabei gegenwärtig waren, oder angesehene Staatsbeamte abschickten, um die Angelegenheiten zu leiten. Der Hauptgegenstand der Berathung dieser Synoden betraf gemeiniglich die Entscheidung über einige Glaubenslehren, in deren Erklärung und Deutung die Meinungen verschieden waren; nebenbei wurden auch noch andere kirchliche Angelegenheiten verhandelt. Die Erhebung ihrer Beschlüsse zu Staatsgesetzen für das ganze Römerreich machte sie zu sogenannten allgemeinen oder ökumenischen Synoden; nicht aber, daß sie von allen Provinzen des Römerreichs beschickt worden wären, was nach der Erfahrung nie der Fall war.

Die weltlichen Herrscher behielten noch eine lange Zeit Einfluß auf die kirchlichen Synoden, ein Umstand, den man gut erläutert findet in Schöne's Geschichtsforschungen 3r Theil, wo der Antheil erzählt wird, den eine lange Reihe von Nachfolgern Constantins des Großen an dem Synodalinstitute zu nehmen pflegten. Doch gilt dieß mehr von der frühern, als der spätern Periode des byzantinischen Reichs, wo äußere ungünstige Schicksale die Aufmerksamkeit von kirchlichen Angelegenheiten abwendeten. So wie die römischen Kaiser, so übten auch anfangs die deutschen Könige das Recht aus, Synoden zu

versammeln, namentlich Karl der Große, unter dessen Regierung die von ihm zusammenberufene Geistlichkeit des fränkischen Reichs 794 eine Kirchenversammlung zu Frankfurt a. M. hielt, welche sich gegen den unter den Griechen eingeführten Bilderdienst erklärte. Aber schon mit Ludwig dem Frommen, der anfänglich immer noch seinen Herrschereinfluß auf die Synoden äußerte, änderte sich dieses, so daß mehrere Kirchenhistoriker den Einfluß der weltlichen Macht auf die Synoden bis in das 9. Jahrhundert datiren, andere aber denselben bis ins 11te Jahrhundert fortdauern lassen. Von jetzt an aber sinkt der Einfluß weltlicher Herrscher auf das Synodalwesen merklich und wird von der eigenthümlichen Erscheinung im Abendlande, von der päpstlichen Hierarchie, ganz an sich gerissen. Dieß berechtigt uns einen neuen Abschnitt zu machen und nun zu erwägen

IV) die Synoden unter dem Einflusse der Päpste. — Wir können hier kürzer seyn, da wir in den Artikeln kirchliche Verfassungsformen und Papalsystem die Zeiterscheinung der päpstlichen Hierarchie hinlänglich erläutert zu haben glauben. Wir wollen daher auch nicht sowohl in historischen Thatsachen belehren, als vielmehr in den Ergebnissen derselben. Mit den begonnenen Kämpfen der weltlichen Macht mit der päpstlichen Hierarchie stand überhaupt nicht fest, welche Rechte die weltliche Macht in Hinsicht der Berufung von Kirchenversammlungen, der Theilnahme an denselben und der Bestätigung ihrer Schlüsse habe. Ohne Zweifel wurden ihre Rechte in dem Maaße geringer, als die Kirchengewalt wuchs, bis man sie allmählig ganz leugnete, worauf sich die Ausgeschlossenen, wo nicht feindlich, doch gleichgültig gegen die Kirchenversammlungen zeigten. Ja, um mancherlei Händeln und Unbequemlichkeiten zu entgehen, aus Furcht oder aus Lässigkeit, wurden selbst die Bischöfe und Erzbischöfe den Kirchenversammlungen so abgeneigt, als wohl die Fürsten den ständischen Landtagen. Da aber traten die Päpste hervor, und thaten mehr für jene, als die Kaiser für diese.

Ganz folgerecht behaupteten die Päpste auf dem ihnen im Allgemeinen schon eingeräumten Standpuncte, sie hätten allein das Recht, Versammlungen der ganzen christlichen Kirche zu berufen, sie könnten als allgemeine Bischöfe in jedem Sprengel und jeder Landschaft die Prälaten und Geistlichen zu kleinern Versammlungen berufen und diese durch Bevollmächtigte abhalten lassen; überhaupt alle Kirchenversammlungen fänden nur Statt und bekämen allein Licht und Kraft durch den römischen Stuhl. (Omnia concilia per romanae ecclesiae auctoritatem et facta sunt et robur acceperunt.) Harduin XII. 971. Kein anderer Prälat konnte dieselben so schicklich als der Papst berufen; daraus entwickelte sich allmählig die Meinung, er könne es allein, und den Widersprechenden wäre kaum ein anderer Weg geblieben, als dem Kaiser alsdann jenes Recht zuzuweisen, womit keineswegs den Geistlichen und noch weniger den Königen gedient war. In dem Befehle der Lateranischen Kirchenversammlung von 1215, jährlich Sprengelsynoden zu halten, sahen die Vernünftigen nur die Erneuerung eines mit Unrecht vernachlässigten Gesetzes. Sonderbar, daß es jetzt kaum Jemandem auffiel, die großen Lateranischen Kirchenversammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts seien ganz anderer Natur als die allgemeinen Kirchenver-

sammlungen des 4. und 5. Jahrhunderts. — Und doch war dieß der Fall, denn:

1) Jede Theilnahme der weltlichen Macht war jetzt davon ausgeschlossen und deren Macht einzig und allein auf den Papst übergegangen.

2) Dem Papste standen eigenthümliche Mittel zu Gebote, Abgeneigte auszuschließen und Freunde in größerer Zahl herbeizuziehen.

3) Wurde dem Berufenen kein Entscheidungs- und Stimmrecht, sondern nur ein Berathungsrecht zugestanden; ja der Papst machte zuweilen seine Ansichten (nicht blos ohne eine Abstimmung, sondern auch ohne eine Berathung zuzulassen) gleich von vorn herein als unbedingte Befehle bekannt.

Es galt für unstatthaft, daß irgend eine weltliche Macht das Besuchen der Kirchenversammlungen erschwere oder gar verbiete; und ein den Königen von Sicilien einst bewilligtes Vorrecht, nach welchem ihnen die Auswahl der abzusendenden Bischöfe frei stand und erlaubt war, die unentbehrlichen zurückzubehalten, ward erst bestritten, dann aufgehoben. Noch weniger durfte ein Prälat die päpstlichen Ladungen verabsäumen. Ward doch der Erzbischof von Cöln im Jahre 1149 abgesetzt, weil er auf der Versammlung in Rheims ausgeblieben war. Es galt schon für eine Gnade, wenn der Papst erlaubte, daß in einzelnen Fällen Stellvertreter auf seinen oder den erzbischöflichen Versammlungen erschienen. — Zu den Kosten, welche das Reisen nach den allgemeinen Kirchenversammlungen verursachte, mußte die niedere Geistlichkeit den Bischöfen einen Beitrag zahlen, wurden diese aber Vergehen halber nach Rom geladen, so war Niemand verpflichtet ihnen zu Hülfe zu kommen.

So hatte sich also im Mittelalter für die Päpste ein wichtiger Einfluß auf die Concilien gebildet, der kaum etwas zu wünschen übrig ließ, wenn sie nicht durch eigene Schuld Veranlassung zu der Frage gegeben hätten, ob der Papst über einem Concile oder unter demselben stehe. Von dieser Frage wird bald weiter unten die Rede seyn.

V) Synodalbeschlüsse, ihr wichtiger Inhalt und früh schon veranstaltete Sammlungen derselben. — Ehe wir diesen Umstand erörtern, wird es nöthig seyn noch einmal einen Blick auf das Synodalinstitut zu richten, wie es sich in der spätern Zeit ausgebildet hat, nachdem es dem Einflusse weltlicher Herrscher und der Macht der Päpste beinahe ausschließend zugewiesen war. Es lassen sich alle in der Kirchengeschichte vorkommenden Concilien oder Synoden in ökumenische und nicht ökumenische eintheilen. Zu den letztern gehören wieder die **Patriarchal-**, **Provinzial-** und **Diöcesansynoden**, so wie die später entstandenen **Nationalconcilien**. Patriarchalsynoden sind solche, auf welchen Bischöfe und andere Geistliche, welche unter einem gemeinschaftlichen Patriarchen oder Exarchen einer kirchlichen Diöcese, d. h. einer Vereinigung mehrerer kirchlichen Provinzen, standen, zugegen waren. In diese Kategorie gehören die bereits oben erwähnten afrikanischen Generalsynoden. Die Provinzialsynoden pflegte man auch wohl Metropolitansynoden zu nennen, denn sie bestanden aus Bischöfen und andern Geistlichen einer kirchlichen Provinz, welche unter einem gemeinschaftlichen Metropoliten oder Archiepiscopus standen. Diöcesansynoden sind solche, welche von

Geistlichen, die unter dem Bischofe einer Diöcese im lateinischen Sinne des Worts, oder nach griechischem Sprachgebrauche unter einer Parochie, standen, gehalten wurden. Verschieden von allen diesen sind die Nationalconcilien, welche nach der Latinität des Mittelalters gleichfalls **Concilia generalia** oder **universalia** hießen. Man sehe **Du Fresne Glossar. med. et infim. latin. Vol. II. p. 915.** Sie entstanden erst, als aus dem großen römischen Reiche sich besondere Königreiche in Europa gebildet hatten. — Diesen zeither genannten Synoden stehen nun die ökumenischen gegenüber, über deren Begriff wir bereits oben gesprochen haben.

Um nun das Ansehen, welches man den zeither genannten Concilien beilegt, richtig zu bestimmen, muß man theils die frühere und die spätere Zeit, theils auch die verschiedenen Ansichten der besondern Kirchensysteme, theils endlich auch ihren Umfang unterscheiden und erwägen. In der katholischen (Gesammtkirche des Alterthums) Kirche legte man früherhin den Kirchenversammlungen nicht den großen Werth bei, den ihnen späterhin die römisch-katholische Kirche schon wegen der Idee der Infallibilität der Kirche beilegen mußte. Gregor von Nazianz wollte, da ihn die Erfahrung belehrt hatte, wie es auf den Kirchenversammlungen hergehe, nicht viel von ihnen wissen; aber auch Hieronymus und Augustinus dachten in dieser Beziehung protestantisch genug, und sahen die Beschlüsse der Concilien nur alsdann als verbindlich an, wenn sie mit der heiligen Schrift übereinstimmten. Besonders merkwürdig ist das, was Augustinus in der **epistola contra Donatistas, vulgo de unitate ecclesiae** (im 9ten Theile der Benedictinerausgabe) über das Ansehen der heiligen Schrift sagt: **Nec catholicis episcopis**, heißt es im 11. Cap., **consentiendum est, sicubi forte falluntur, ut contra Canonicas Dei scripturas aliquid sentiant.**

Je mehr sich aber in der Folge die hierarchische Lehre von der Kirche ausbildete, desto größer mußte auch das Ansehen werden, welches man den ökumenischen Kirchenversammlungen beilegte. **Generalia concilia fallere et falli nescia, quandoquidem sunt ecclesia ipsa.** Dieß ward auf den Synoden zu Costnitz und Basel ausdrücklich gelehrt. Die ökumenischen Concilien repräsentiren die römisch-katholische Kirche und haben ihre Macht zunächst von Christo, deshalb sind sie **in allem, was die Lehre betrifft**, nicht aber in den historischen, oder wissenschaftlichen Sätzen, welche sie etwa zur Unterstützung ihres Zeugnisses beibringen, und eben so wenig in den Disciplinarverordnungen, welche sie erlassen, infallibel und eben daher inappellabel und irreformabel. Dieß ist in wenig Worten die Ansicht der römisch-katholischen Kirche über die Concilien, wie sie sich später ausbildete, und wie sie noch heutzutage von den angesehensten Kirchenrechtslehrern vorgetragen wird. Aber nur den ökumenischen Synoden legt die katholische Kirche ein solches Ansehen bei. Nur die auf ihnen versammelten Väter werden, da sie die Kirche selbst sind, vom heiligen Geiste in Rücksicht der Glaubenslehre inspirirt und sind vor Irrthum gesichert. Dagegen können die Partikularconcilien, so verbindlich ihre Anordnungen auch für die ihrer Competenz Angehörenden seyn mögen, und so wichtig sie auch für die Aufrechthaltung der Disciplin und Ausrottung der Ketzereien gehalten werden, auf Infallibilität keinen Anspruch machen. Concilia

particularia, quocunque tandem suffragantium numero constent, infallibilem tamen ipsa per se auctoritatem non obtinent, quia ecclesiam universam non repraesentant. Richardi tractatus de conciliis c. XIII. §. 3. Ungefähr auf ähnliche Weise urtheilt auch die griechische Kirche von dem Ansehen der Synoden, denen sie ökumenischen Charakter beilegt, nur mit dem Unterschiede, daß diese Synoden größtentheils dem christlichen Alterthume im engern Sinne angehören.

Bei dem Hauptgrundsatze des Protestantismus, daß die heilige Schrift die einzige Norm des Glaubens sei, konnte das verbindende Ansehen der Concilien von den Reformatoren nicht anerkannt werden, ob sie ihnen gleich, wie weiter unten gezeigt werden wird, in anderer Beziehung Werth zugestanden.

Auch was die Zahl der sogenannten ökumenischen Concilien betrifft, ist man in den verschiedenen Kirchensystemen nicht ganz einig. (Die orthodox-griechische Kirche zählt deren 7, und zwar

Conc. Nicaen.	. . . .	Jahr 325.
— Constant.	. . . .	— 381.
— Ephesin.	. . . .	— 431.
— Chalcedon.	. . . .	— 451.
— Constant.	. . . .	— 553 und wieder 680.
— Nicaen.	. . . .	— 787.

(Die Grundsätze über diese ökumenischen Synoden in der orthodox-griechischen Kirche findet man nachgewiesen Conf. Orthod. p. 18. 122. 153. — Dosithei conf. c. 12. Jerem. in Actis. Würtemberg. p. 139—142. — Plato Katech. p. 118. — Heinecc. Abbild. II. 35 f.)

Die römische Kirche kennt 18 von Päpsten genehmigte Generalsynoden, unter welchen die Trienter die letzte ist. Bellarmin Conc. I. 5., wiewohl unter den Katholiken selbst darüber gestritten wird. Vergl. Winers Comparative Darstellung 2. Aufl. p. 38. In der auf Befehl Sixtus V. in der Vatikanischen Bibliothek aufgestellten Liste werden mit einer kurzen Beschreibung diese 18 Concilien in chronologischer Ordnung auf folgende Art aufgezählt.

Das 1ste Nicänische	. . . .	Jahr 325.
Das 1ste Constantinopolitanische	. .	— 381.
Das 1ste Ephesinische	. . . . .	— 431.
Das Chalcedonische	. . . . . .	— 451.
Das 2te und 3te Constantinopolitanische		— 553. und 680.
Das 2te Nicänische	. . . .	— 787.
Das 4te Constantinopolitanische	. .	— 869.
Das 1ste, 2te, 3te und 4te Lateranensische		— 1122. — 1139. 1179. und 1215.
Das 1ste und 2te Lyoner	. . . .	— 1245. und 1274.
Das Vienner	. . . .	— 1311.
Das Florenzer	. . . .	— 1439.
Das 5te Lateranensische	. . . . .	— 1512.
Das Trienter	. . . .	— 1545.

Daraus ergiebt sich, daß die sonst, wenn schon mit Einschränkung, für ökumenisch gehaltenen Concilien zu Pisa 1409, zu Costnitz 1414, zu Basel 1431 in Rom nicht dafür erkannt werden; dem zu Basel wird die ökumenische Eigenschaft und Auctorität gewöhnlich nur bis zur

24sten Sitzung beigelegt. Das 5te Lateranensische anfänglich nur aus wenigen, in der Folge wohl aus mehrern, aber meistens nur italienischen Bischöfen zusammengesetzt, wird darum zwar als legitim, aber fast durchgängig nicht als ökumenisch angenommen.

Von den Protestanten werden gewöhnlich 4, auch wohl 6, ökumenische Concilien anerkannt, das zu Nicäa 325, zu Constantinopel 381, zu Ephesus 431 und zu Chalcedon 451 (von einigen auch das 2te und 3te Constantinopolitanische). Man glaubte nämlich, daß der dort bestimmte Lehrbegriff ächt biblisch sei, daher auch Manches davon in die protestantische Dogmatik wirklich übergegangen ist.

Aus dem zeither Gesagten schon wird sich ergeben, daß man die Concilienbeschlüsse in früher und späterer Zeit als höchst wichtige kirchliche Erscheinungen ansehen mußte. Abgesehen von dem Brauchbaren, das sie für die Dogmengeschichte, ja für die Sittengeschichte ganzer Zeitperioden, haben, sind sie auch als kirchliches Regulativ in mehr als einer Hinsicht und als Grundlage eines kirchlichen Gesetzbuchs sehr wichtig, und aus ihnen, so wie aus einigen andern, meist unreinen Quellen, ist das später so berühmte, ja berüchtigte canonische Recht hervorgegangen. Höchst wohlthätig ist darum das Studium der ältern Synodalbeschlüsse für die Sache des Protestantismus gewesen, denn aus ihnen hat man viele hierarchische Anmaßungen und unwahre Traditionen aufdecken und widerlegen können. Dieß ist daher auch der Grund, warum die römische, wie die protestantische Kirche, wenigstens in einigen Zeitabschnitten, diesem Zweige der historischen Theologie große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Da jedoch das weiter hierüber zu Sagende andere theologische Disciplinen, z. B. die Kirchengeschichte im Allgemeinen, die speciellere Dogmengeschichte, das Kirchenrecht und dergleichen, berührt, so begnügen wir uns, hier nur etwas von den Sammlungen der Synodalbeschlüsse literarisch zu erwähnen, die man in früherer und späterer Zeit davon veranstaltet hat. Ueber die frühesten, meistens im Abendlande zufällig entstandenen Sammlungen dieser Art findet man gute Nachrichten in Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. p. 372 ff. Vorzüglich wichtig jedoch, um sich von dem Inhalte der Concilienbeschlüsse des 4ten und 5. Jahrhunderts zu unterrichten, welche besonders in dogmatischer Hinsicht so große Wichtigkeit haben, ist das oben angeführte Werk von Fuchs. Die ältern Sammlungen der Concilienbeschlüsse, besonders nach Ländern und Provinzen geordnet, findet man in der Kürze gut beleuchtet, in Eichhorn's Schrift, Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionspartei 2c. Götting. 1831. 1r Thl. p. 86 ff. — Das bekannte Decretum Gratiani enthält im Auszuge die ältern Sammlungen bis ins 12. Jahrhundert. Neuere Sammlungen besorgten Jac. Merlin in 2 Bd. Paris 1523—24. Fol. — Peter Crabbe 2 Bde. Cöln 1538. 2 Bde. Fol. und 1551. 3 Bde. Fol. — Lor. Surius 4 Bde. Cöln 1567. 5 Bde., Venedig 1585. Fol. — Sev. Binius 4 Thle. in 5 Bänden. Cöln 1606 u. ö. — Die Buchdruckerei des Louvre in Paris in 37 Bänden. Fol. 1544. — Die Jesuiten Labbe und Cossart 17 Theile in 18 Bden. Paris 1671—72, hierzu Supplement von Baluzius. Paris 1683. Fol. — Harduin 11 Thle. in 12 Bden. Paris 1715. Fol. — Colet 23 Bde. Venedig 1728 ff. Fol. — Die neueste

und vollständigste Sammlung ist von Mansi in 31 Bänden, Florenz 1759—98, aber blos bis 1509 reichend. — Außerdem hat man Ausgaben einzelner Concilien und Sammlungen von Concilien einzelner Länder. Die alten französischen Concilien gab J. Sirmond in 3 Bänden, Paris 1629, heraus, dazu Supplement von P. de la Lande, Paris 1666. Fol., die neuern L. Odespun, Paris 1646. Fol., die deutschen bis 1747. J. F. Schannat, J. Harzheim, H. Scholl und Aeg. Neissen in 11 Bänden mit Register von A. A. J. Hesselmann. Cöln 1759—90, die spanischen Jos. Saenz de Aguirre, Rom 1693. 4 Bde. Fol. Genauere literarische Notizen geben Walch Bibl. theol. III. und Winer theol. Literat. II. Will man sich übrigens belehren, wie und wodurch die Beschlüsse der ökumenischen und selbst der Provinzialsynoden allgemeine, gesetzliche Kraft erhielten und nach und nach die Grundlage eines kirchlichen Gesetzbuchs wurden, so findet man hinlängliche Auskunft darüber im 1. Bande des bereits genannten Eichhorn'schen Kirchenrechts.

VI) Rückblick auf die Folgen der Synoden für das kirchliche Leben. — Wie unparteiisch man auch den Einfluß und die Wirkungen der Synoden beurtheilen mag, so viel bleibt immer wahr, daß sie eine schwache Licht= und eine desto stärkere Schattenseite darbieten. Sie haben zuweilen einige nicht unnütze Bestimmungen in Glaubenslehren eingeführt, — zur Abschaffung nicht weniger Mißbräuche in der Kirche viel beigetragen, — sie haben im 4ten und 5. Jahrhundert noch Manches aus der bessern Sittenlehre und Kirchenzucht der ersten Jahrhunderte beibehalten, — nicht allein in Absicht auf die Bischöfe, sondern auch für die übrige Geistlichkeit verschiedene heilsame Vorschriften ertheilt, und doch auch den Stolz und die Herrschbegierde einiger Bischöfe im Zaume gehalten. Ja wir wollen selbst nicht leugnen, daß in den spätern Concilien, die nur unter päpstlichem Einflusse standen, manche nützliche Verordnungen erschienen, um großen Mißbräuchen der Zeit entgegenzutreten. Allein überhaupt haben sie doch lange nicht die Früchte getragen, welche man von ihnen erwartete, und eine starke Schattenseite derselben tritt bei genauerer Prüfung unleugbar hervor. Allerdings ließ sich von einer Versammlung von Männern, denen man als Inhabern der höchsten kirchlichen Würden mehr als gewöhnliche Einsichten, Tugenden und Menschenkenntniß zutrauen durfte, weise Bestimmungen über christlich=religiöse Wahrheiten, Streben nach Eintracht für die Kirche und kluges Berücksichtigen der Zeitbedürfnisse erwarten. Jedoch von allem diesen findet man leider nur allzu häufig das Gegentheil. Dieß wurde auch schon früh von einsichtsvollen Kirchenlehrern erkannt und gerügt. Hören wir hier die Herzensergießungen eines Mannes, der die Welt und sein Zeitalter aus vielfältiger Erfahrung hinlänglich kannte, nämlich Gregors von Nazianz, welcher in einem Briefe Tom. I. ep. 55. schreibt: „Ich habe noch „keine Synode der Bischöfe gesehen, welche einen guten Zweck er„reicht hätte. Jedes Mal wurde durch ihr Beisammenseyn das Uebel „eher verschlimmert, als gehoben. Vorurtheile, Neid, Mißgunst, Par„teilichkeit und Rechthaberei waren darin herrschend; ihre Urtheile wur„den nicht von der Gerechtigkeit, sondern von feindlichen Leidenschaften, „von Haß und Groll geleitet." — Und in seinen Gedichten, Tom. II. Ged. 10., sagt er: „Ich will nicht ferner auf den Synoden mit

„Kranichen und Gänsen zusammensitzen, denn durch das Gezänk und „das Geschrei wird der Haß aufgeregt, und das Schändliche, welches „vorher verborgen war, kommt nunmehr zum Vorscheine." In Hinsicht des Ausdrucks „Gänse" scheint Gregorius nicht blos auf das Geschrei und den Lärm, sondern auch auf die Unwissenheit hingedeutet zu haben, welche später so weit ging, daß anwesende Bischöfe und Kleriker nicht einmal schreiben, sondern die Synodalbeschlüsse durch andere mußten unterzeichnen lassen. So steht z. B. unter den Unterschriften der ersten ephesinischen Synode: Petricius, Presbyter vom Dorfe Paradiorolus — durch den Mitpresbyter Maximus — weil ich nicht zu schreiben verstehe.

Zweite Ephesinische Synode. Elias, Bischof von Adrianopel, habe durch den Bischof Romanus unterschreiben lassen, — weil ich nicht schreiben kann.

Synode zu Chalcedon. Cajumas, Bischof von Phönizien, habe durch meinen Landbischof, Dionysius, unterschreiben lassen, — weil ich nicht zu schreiben verstehe.

Flavius Palladius, für den Landbischof Zeno, weil er nicht schreiben kann.

Erwägen wir nun noch, daß auch andere berühmte Kirchenlehrer, wie Hieronymus, Augustin u. m., eben so urtheilten, so wird schon dadurch das gerechtfertigt, was wir jetzt weiter von der Schattenseite der Kirchenversammlungen zu erinnern haben. Vor allen Dingen stellt es sich klar heraus,

1) daß auf den frühern und spätern Synoden der kirchlichen Aristokratie und der päpstlichen Monokratie im Mittelalter auf Kosten des Laien- und selbst des niedern Klerikerstandes starker Vorschub geschah. Synoden waren es, auf welchen die kirchlichen Abstufungen der Bischöfe, Metropoliten, Patriarchen und selbst des Papstes gebildet wurden, die ein so drückendes Subordinationssystem und ein so schädliches Uebergewicht des Klerus über die Laien herbeiführte.

2) Daß menschliches Ansehen in Glaubenssachen durch spitzfindige Bestimmungen über unfruchtbare Gegenstände des Uebersinnlichen, bald mehr galt, als das Ansehen der heiligen Schrift und der kalt prüfenden Vernunft, daß man ferner über dem Streite die Person und die Naturen Jesu betreffend, den Geist des wahren Christenthums schon früh vergaß, ist größtentheils den Synodalbeschlüssen zuzuschreiben.

3) Daß sie Leidenschaften und Grundsätze wahrnehmen ließen, die jedem andern Stande zur Schande gereichten, aber bei hochgestellten Lehrern der Kirche recht eigentlich verbrecherisch waren. Wer dächte hier nicht an die niedrigen Intriguen, die besonders auf Concilien gespielt wurden? Schandflecke in sittlicher Hinsicht bleiben daher für die christliche Kirche die meisten Concilien, wenn man auch nicht gerade die Räubersynode und die Costnitzer Wortbrüchigkeit hervorhebt.

4) Daß sie, statt den Frieden der Kirche zu fördern, den Samen der Zwietracht erst recht reichlich ausstreuten, und dadurch die gefährlichsten Bewegungen für Kirche und Staat herbeiführten. Würde z. B. der Islam sich so schnell und glücklich haben ausbreiten können, wenn ihm nicht so glücklich die Zwistigkeiten der rechtgläubigen Kirche mit den Häretikern, namentlich mit den Nestorianern, vorgearbeitet hätten?

5) Daß sie den religiösen Aberglauben recht eigentlich sanctionirten, sich der gröbsten Widersprüche schuldig machten und einen Begriff von Verketzerung ins Leben riefen, der selbst bis zu blutigen Kriegen ausarten konnte. Daß in dem Gesagten keine Uebertreibung Statt finde, wird schon aus dem sich ergeben, was selbst auf Concilien über Maria-, Heiligen- und Reliquienverehrung bestimmt wurde. Wie oft hat selbst eine Synode das wieder aufgehoben, was die andere beschlossen hatte! Ja, wie ist hier ein Ketzerhaß gepflegt worden, der sich nie aus dem Geiste des Christenthums und der Menschlichkeit wird rechtfertigen lassen! Was ist am Ende die abscheuliche Inquisition im Abendlande andres, als ein giftiger Auswuchs von Grundsätzen, die auf Concilien sich wiederholten und immer fanatischer ausbildeten!

Läßt sich nun das jetzt Gesagte streng in historischen Thatsachen nachweisen, so ist wohl die Schattenseite der kirchlichen Synoden von mehr als einer Seite bethätigt. Vergl. übrigens Schröckh's KG. Thl. 3. p. 194 und Fuchs Bibliothek der Kirchenversamml. des 4. und 5. Jahrh. 1r Thl. §. 115.

VII) In wiefern das Institut der Synoden in der protestantischen Kirche Beachtung gefunden habe. — Schon vor dem Beginnen der Reformation hatte man durch die Schuld der Päpste selbst eine andere Ansicht von den Concilien gewonnen und bereits auf der Kirchenversammlung zu Basel (1431—43) den Grundsatz aufgestellt, daß ein allgemeines Concil in Glaubenssachen über dem Papst stehe und bestand darauf, daß der Papst selbst oder durch Deputirte vor diesem rechtmäßigen Concilgericht erscheinen sollte und nahm den Kaiser Siegismund zum Beschützer an. Noch im Jahre 1522 baten auf dem Reichstage zu Nürnberg und nachher öfter die deutschen Fürsten den Kaiser, er möchte ein freies und christliches Concilium in Deutschland anordnen, wodurch die Religionsstreitigkeiten endlich beigelegt und die Wunden der Kirche geheilt würden. Luther schrieb ein eigenes Buch von den Concilien im Jahre 1539, welches sich im 7ten Theile der Jenaer Ausgabe seiner Werke befindet. Er giebt darin die Nothwendigkeit und Nützlichkeit rechter, d. h. vom Papste unabhängiger und auf die heilige Schrift sich gründender, Kirchenversammlungen zu, beweist aber, daß ihnen nur eine menschliche Auctorität gebühre, und daß sie zum Beweise der Wahrheit einer Lehre nicht gebraucht werden können. Bei dem Hauptgrundsatze des Protestantismus, daß die heilige Schrift die einzige Norm des Glaubens sei, konnte das verbindende Ansehen der Concilien von den Reformatoren nicht anerkannt werden, und wenn sie einigen Werth auf die vier ersten ökumenischen Concilien legten, so geschah es nur, weil sie glaubten, daß die Beschlüsse derselben den Aussprüchen der Schrift gemäß seien. Die Lutheraner haben daher niemals ihre Angelegenheiten auf Concilien verhandelt. Dagegen hat die von den Reformirten zu Dordrecht vom 13. November 1618 bis zum 29. Mai 1619 gehaltene Synode wegen der Menge der Länder, aus welchen Deputirte zugegen waren, ein großes Aufsehen erregt, und ist darum mit dem Namen einer allgemeinen Synode bezeichnet worden. Sie ist immer merkwürdig, weil sie die einzige in der protestantischen Kirche ist, welche an die alten ökumenischen Synoden erinnert. Sie ward gehalten zur Beilegung der

über den Partikularismus in der Gnadenwahl zwischen den Arminianern und Gomaristen entstandenen Streitigkeiten. Die harte Lehre von einer absoluten Gnadenwahl siegte und die mildere des Arminius wurde verdammt. Seit der Reformation giebt es noch in mehrern protestantischen Ländern Synodalverfassungen, nur muß man das Wort Synode in dem Sinne nehmen, wo es mehr den Provinzial- und Diöcesansynoden im Alterthume nahe kommt. Ja man pflegt auch jetzt hin und wieder Vereine von Geistlichen für wissenschaftliche und andere nichtkirchliche Zwecke Synoden zu nennen. Die anglikanische Kirche hatte sonst ein sehr wirksames Synodalwesen, was sich schon aus ihrem obersten Grundsatze erklären läßt, daß die Bischöfe von Gott eingesetzt seien, und daß die Kirche unter ihnen stehen müsse. Jetzt ist es nur eine Förmlichkeit. Vor Anfang der Parlamentsversammlungen halten die Bischöfe ebenfalls eine Zusammenkunft (Convocation). Ein mehr ausgebildetes Presbyterial- und Synodalsystem findet man in der schottischen Nationalkirche. Hier giebt es eine dreifache kirchliche Behörde. Die sogenannte Kirksession. Diese besteht aus den Aeltesten einer Gemeinde mit dem oder den Pfarrern derselben. Sie bilden das niedrigste kirchliche Collegium. Der Pfarrer ist jedesmal Vorsitzender und heißt Moderator. Auf dem Lande sind im Durchschnitte 5—7 Aelteste für eine Bevölkerung von 800—1500 Seelen, in größern Städten zwischen 8 und 12. Der zunächst höhere geistliche Court ist das Presbytery, die zweite Instanz, auf deren Entscheidung von der Kirksession provocirt werden darf. Es vertritt und beaufsichtigt die Gemeinden innerhalb einer bestimmten Diöces und besteht aus sämmtlichen Pfarrern derselben und so viel Aeltesten, als Gemeinden sind. Das Presbytery hat sich gesetzlich jeden Monat zu versammeln. Der nächste geistliche Gerichtshof, der in dritter Instanz entscheidet, ist die Synode, sie versammelt sich jährlich zweimal, im April und October, und übt über die Presbyteries innerhalb ihres Umkreises eine ähnliche Auctorität, als diese über ihre Kirksessions. Wer sich näher über diese kirchliche Verfassungsform unterrichten will, findet dazu Gelegenheit in Gembergs Schrift: Die schottische Nationalkirche &c. p. 193 ff.

Außer Schottland existirten Synodalverfassungen aus den Zeiten der Reformation her in mehrern reformirten Cantonen der Schweiz, namentlich in Genf; ferner in Holland, in Schottland, in den westphälischen Provinzen Jülich, Kleve, Berg und der Grafschaft Mark, und sonst nur noch in einzelnen zerstreuten reformirten Gemeinden, in verschiedenen deutschen Staaten, wie z. B. in Hessen, seit dem Ende des 17. Jahrhunderts. Doch auch viel früher finden sich bei den Waldensern die Elemente einer sehr freien Gemeindeverfassung, und in der That muß aus der Bekanntschaft mit derselben die Richtung erklärt werden, welche der Kirchenverfassung in den vorhergenannten Ländern durch Calvin und andere reformirte Theologen, z. B. Wilhelm Farel, Martin Bucerus, Wolfgang Capito, mehrern Schweizer-Cantonen, Straßburg und England gegeben wurde.

Durch die Reformation wurde das berühmte Concilium zu Trident von 1545—1563 unter manchen Unterbrechungen und jahrelangen Ferien gehalten. Geschichtlich genommen ward eigentlich nur die katholisch-italienische Geistlichkeit zu Trident repräsentirt; denn zwei Drit-

theile der Stimmenden bestanden aus italienischen Bischöfen. Indessen wird in der katholischen Kirche dieß Concilium, welches vom Papste Pius IV. 1564 confirmirt worden ist, als allgemein gültig, und wenigstens in Rücksicht der Glaubenssätze, welche, in wiefern sie streitig waren, auf das Genaueste bestimmt wurden, als allgemein verbindend betrachtet. Der Hauptzweck dieses Concils, die Protestanten wieder zu gewinnen, war freilich verfehlt, und der Gegensatz gegen sie und die griechische Kirche mit einer Schärfe aufgestellt, die keine Hoffnung jemaliger Versöhnung erlaubt. Kann sich nun auch das Tridentinische Concil nur abusive ein allgemeines nennen, wie dieß auch bei mehrern frühern der Fall ist, welche in den Zeitraum der getrennten abend- und morgenländischen Kirche fallen, so ist doch seitdem keines wieder selbst in der römischen Kirche von diesem Umfange gehalten worden. Nur ein merkwürdiges Nationalconcil, wie sie sonst häufig in Deutschland, Spanien, Frankreich, England als Reichstage, auf welchen man auch kirchliche Gegenstände verhandelte, gehalten wurden, kehrte in neuerer Zeit wieder; es war das französische Nationalconcil, das zu Paris im Jahre 1811 gehalten wurde. Es bestand aus 100 Bischöfen, und wurde durch die gespannten Verhältnisse Napoleons mit dem Papste bewirkt. Es sollte die Aufgabe lösen, die gallikanische Kirche vom Papste gänzlich unabhängig zu machen. Das Concilium ward eröffnet am 17. Juni. Da aber Napoleon sah, daß es seinen Absichten nicht entsprach, löste er es schon am 10. Juli wieder auf. Das jüngste Nationalconcil ist das ungarische 1822. Die Diöcesansynoden der katholischen Kirche, welche nach der Verordnung des Tridentiner Concils jährlich sollen gehalten werden, sind in neuern Zeiten ziemlich in Vergessenheit gekommen, hier und da wohl durch die Schuld der Bischöfe, welche den übrigen Klerus gern von der Regierung entfernten. Die griechische Kirche hält keine Synoden mehr. Der oberste geistliche Rath der russischen Kirche, welcher seinen Sitz in Petersburg hat, eingesetzt von Peter I., führt zwar den Namen heilige Synode, hat aber wenig Aehnlichkeit mit den frühern christlichen Synoden, man müßte denn die *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι*, die wir oben erwähnt haben, damit vergleichen, d. h. die Synoden am byzantinischen Hofe, die von Bischöfen gehalten wurden, welche sich gerade am kaiserlichen Hoflager befanden. Jedoch waren auch diese, genau betrachtet, von ganz anderer Art. Wenn nun aber auch die Lutheraner kein allgemeines Concil aufzuweisen haben und ein solches sich auch bei der gegenwärtigen politischen Verfassung nicht einmal in Deutschland würde realisiren lassen, so hat man doch in der neuesten Zeit auch in ihr das Verlangen nach einer Synodalverfassung gezeigt, die mit den Diöcesan- und Provinzialsynoden und den Presbyterien der alten Kirche einige Aehnlichkeit hat. Wir besprechen dieß noch in möglichster Kürze als eine nicht unwichtige Erscheinung im protestantisch-kirchlichen Leben Deutschlands in der neuesten Zeit.

VIII) Wiedererwachter Wunsch nach Synodal- und Presbyterial-Verfassungen in der neuesten Zeit, namentlich in den protestantischen Staaten Deutschlands. — Wie im Staatsleben, so hat auch in der Kirche, was die neueste Zeit betrifft, sich das Streben nach repräsenta-

tiver Verfassung angekündigt. Nächst den allgemeinen religiösen und politischen Bewegungen der neuern Zeit, besonders in den deutschen Befreiungskriegen, hat wohl das Reformationsjubiläum im Jahre 1817 den ersten Anstoß zu kirchlichen Reformen in den protestantisch-deutschen Staaten gegeben. Außer den wenigen Staaten, wo etwas Aehnliches, wie wir so eben gezeigt haben, bereits Statt fand, wurde der erste bestimmtere Versuch zur Einführung der Presbyterial- und Synodalverfassung im protestantischen Deutschland

a) **in Preußen** gemacht. Schon 1816 waren daselbst durch eine königliche Verordnung Kreis- und Provinzialsynoden nebst Presbyterien eingeführt worden. Die Synoden wurden aus den Predigern einer Diöces unter ihrem Superintendenten und aus den Superintendenten unter ihrem General-Superintendenten oder Propste gebildet. Auch wurde 1817 eine Generalsynode verheißen und der Entwurf versprach ihr einen ähnlichen Einfluß auf die Gesetzgebung der Kirche, wie den Landständen auf die des Staats. Allein, obgleich diese Verheißung 1822 wiederholt wurde, ist sie doch nie in Erfüllung gegangen. Durch eigene Erscheinungen bei dieser Gelegenheit, z. B. durch Widersetzlichkeit gegen die Union veranlaßt, änderte die Regierung ihren Plan und es gingen auf diese Weise die schwachen Anfänge einer freien Kirchenverfassung völlig wieder zu Grunde. Nur in den westphälischen Provinzen, und besonders in der Grafschaft Mark, erhielt sich bis auf wenige Modifikationen, die alte freie Kirchenverfassung und ist hier durch die am 5. Mai 1835 erlassene Kirchenordnung für die Provinz Westphalen und die Rheinprovinz in einer Weise festgestellt worden, welche sie dem gebundenen Zustande anderer deutschen Kirchen gegenüber als die vollendetste der neuern Zeit erscheinen läßt. Durchaus auf das Princip der Selbstständigkeit gegründet, hat sie als integrirender Theil des kirchlichen Wesens, freigewählte Presbyterien, bestehend aus den Geistlichen, den Aeltesten, Kirchenmeistern und Diaconen, zur Handhabung der Kirchendisciplin, Einleitung der Predigerwahl, Besetzung der niedern Kirchendienste, Verwaltung des Kirchen-, Pfarr-, Schul- und Armenvermögens. Neben ihnen besteht in jeder Gemeinde ein weiterer Ausschuß, welcher den Prediger wählt, über Veräußerung oder Erwerbung von Kirchenvermögen, über Erhöhung der Gehalte für Kirchenbeamte und über Aufbringung der Parochiallasten entscheidet. Mehrere Kirchengemeinden sind hiernächst zu einer Kreisgemeinde verbunden, welche in Rücksicht auf Handhabung der Disciplin, der Aufsicht über die Pfarrer, Ortspresbyterien, Candidaten u. s. w., der Controle über Verwaltung des Kirchenvermögens u. s. w. durch eine Kreissynode vertreten wird. Als Mittelpunct endlich für die kirchlichen Beziehungen jeder Provinz stellt sich die Provinzialsynode dar, deren Beruf es ist, über die Reinheit der kirchlichen Lehre und die Erhaltung der kirchlichen Ordnungen zu wachen und über innere kirchliche Angelegenheiten selbstständig oder auf Antrag der Kreissynoden Beschlüsse zu fassen. Doch treten die letztern nicht in Kraft, bevor sie nicht die Genehmigung der competenten Staatsbehörde erhalten hat.

b) **Baiern.** Die protestantische Kirche Baierns ist zwar schon seit einer Reihe von Jahren im Besitze einer Synodal- und zum Theil auch Presbyterial-Verfassung; aber ein Zusammenfluß von mehrern

störenden und hemmenden Verhältnissen hat bis jetzt ihre gedeihliche Entwickelung immer noch zurückgehalten, so daß sie noch wenige oder gar keine Früchte für die protestantische Kirche Baierns bringen konnte. Zu diesen ungünstigen Verhältnissen gehören zunächst mehrere bedeutende Gebrechen in der kirchlichen Verfassung selbst. Unter diesen Gebrechen ist das unverhältnißmäßige Uebergewicht der Geistlichen über die Laien; denn auf sechs Geistliche kommt nur ein Laie, und diese Wenigen werden noch dazu aus dem Beamtenstande von der Regierung gesetzt, sind also nicht unabhängige Vertreter der Kirche, sondern nur Organe der Regierung. Ferner gehört dahin die Trennung in zwei Generalsynoden zu Ansbach und zu Baireuth, wodurch die Kirche eines festen Mittelpunctes und kräftigen Zusammenwirkens beraubt wird. Dazu kommt die unvollkommene Organisation der Presbyterien, ohne die es den Synoden immer an Kraft und Leben fehlen muß. Das Institut der Presbyterien wurde zwar der baierschen Kirche schon 1821 von der Regierung selbst angeboten, allein die Einführung scheiterte an dem Widerwillen der Geistlichen und Gemeinden gegen die Kirchenzucht, welche den Presbyterien in sehr weitem Umfange übertragen werden sollte. Nach einem lebhaften Kampfe, in welchem Fuchs und Lehmus als Vertheidiger der Presbyterien, Seyffert, Betzold u. A. als Gegner derselben auftraten, nachdem eine Consistorialverordnung vom Jahre 1822 die Wahl und Einführung verordnet hatte, wogegen mehrere Städte, wie Ansbach, Nürnberg, Augsburg, Rothenburg, Nördlingen, Dinkelsbühl, Feuchtwangen u. s. w. Protestation einlegten, wurde durch eine königliche Bestimmung das ganze Presbyterialwesen wieder aufgehoben, mit Ausnahme derjenigen Gemeinden, wo die Presbyterien bereits gewählt waren, und es vertagte die Generalsynode von Ansbach und Baireuth vom Jahre 1823 die Einführung derselben bis auf die nächste Synode. So blieb das ganze Institut in diesem halben und darum unwirksamen Zustande, und es ist sehr zu beklagen, daß seine Gegner sich zur Verwerfung des Ganzen hinreißen ließen, statt ihren Widerstand nur auf die verderblichen hierarchischen Elemente zu richten. Noch immer aber ist es unter den jetzt in Baiern obwaltenden Umständen zu verwundern, daß sich die baierisch-protestantische Kirche in dem Grade, wie es der Fall ist, aufrecht zu erhalten vermocht hat. Die seit der Einführung der Synodalverfassung gehaltenen drei Synoden im Jahre 1823, 27 und 32 haben fast gar keine positiven Resultate für die Kirche hervorgebracht. Mehrere ihrer zeitgemäßen Anträge, z. B. auf eine von dem Ministerium des Innern unabhängige Stellung des protestantischen Oberconsistoriums, auf eine zahlreichere Theilnahme der Laien an den Synoden, auf Vereinigung der beiden Synoden zu einer, wurden eben so wenig berücksichtigt, als die Bitte mehrerer protestantischen Mitglieder der Kirchengemeinde zu Nürnberg im Jahre 1832, daß der künftigen Generalsynode eine der Zahl der Geistlichen gleiche Zahl weltlicher Mitglieder durch freie Wahl der Gemeinden beigefügt werden möge.

Zu erfreulichern Ergebnissen hat die seit 1818 eingeführte freie Kirchenverfassung in dem baierischen Rheinkreise, jetzt Pfalz, geführt, wo eine achtungswerthe Selbstständigkeit der protestantischen Kirche bezweckt worden ist. Die kirchliche Verfassung findet hier dadurch einen festern

Grund in dem Volke, daß jede Pfarrgemeinde ein freigewähltes Presbyterium hat. An diese reiht sich die Diöcesansynode, die aus Geistlichen und Weltlichen besteht, und eben so die General- und Provinzialsynode. Die Mitglieder der letztern werden jedoch nicht alle frei gewählt; denn außer einem weltlichen und einem geistlichen Mitgliede aus jeder Diöcesansynode sind alle Dekane von Amtswegen Mitglieder derselben. Außerdem haben die Mitglieder der Kreis- und Provinzialconsistorien Sitz und Stimme; ein Abgeordneter des Oberconsistoriums dirigirt und ein königlicher Commissär wohnt den Sitzungen bei, eröffnet und schließt sie. Gleich die erste Generalsynode zu Kaiserslautern 1818 brachte die schöne Frucht der Union zu Stande. Die folgende 1821 baute auf dem gelegten Grunde fort, indem sie der unirten Kirche einen Katechismus und ein Gesangbuch gab. Die dritte Synode 1825 behauptete sich ehrenvoll gegen das Oberconsistorium. Dieses hatte Bedenken erregt gegen einen Paragraphen der rheinbaierischen Unionsurkunde, der die heilige Schrift als den einzigen Glaubensgrund und die einzige Lehrnorm der unirten Kirche erklärte, wodurch die symbolischen Bücher in dieser Bedeutung verworfen wurden, und gegen den neuen Katechismus, weil er das Dogma von der Erbsünde nicht mit aufgenommen hatte. Die Synode wies mit männlichem Freimuthe beide Bedenken von sich und beharrte bei ihren Bestimmungen; doch erst 1828 erfolgte die königliche Bestätigung dieser Synodalbeschlüsse.

c) **Baden.** In Baden wurde gleichzeitig mit der Union eine ziemlich freisinnige Presbyterial- und Synodalverfassung eingeführt. Mit voller Anerkennung sowohl der landeshoheitlichen als der bischöflichen Obergewalt des Landesherrn über die Kirche, nimmt diese doch für ihre innern Angelegenheiten vollständige Autonomie in Anspruch. Zuerst finden die einzelnen Pfarrgemeinden in ihren Presbyterien, die aus dem Pfarrer und einer Anzahl freigewählter Gemeindeglieder bestehen, die Organe zur eigenen Verwaltung der sittlichen, religiösen und kirchlichen Angelegenheiten. Aus dem Presbyterium werden durch Wahl die Diöcesansynoden gebildet, bestehend aus den sämmtlichen Pfarrern der Diöcese und aus wirklichen Mitgliedern der Kirchengemeinderäthe, welche immer die Hälfte der geistlichen Mitglieder betragen und von den Presbyterien gewählt werden. Die gesammte Landeskirche endlich wird durch die Generalsynode repräsentirt; sie besteht aus einer Anzahl frei von den Geistlichen gewählter Geistlichen, aus halb so vielen Weltlichen, die aus den Kirchenvorstehern und durch diese gewählt werden, aus zwei geistlichen und weltlichen Gliedern der evangelischen Ministerial-Kirchenbehörde, einem von dem Großherzoge ernannten Mitgliede der theologischen Fakultät zu Heidelberg und einem landesherrlichen Commissär als Präsidenten der Synode. Sehr nachtheilig aber hat auf die Wirksamkeit dieser Kirchenverfassung das lange Verzögern der Zusammenberufung einer Synode nach der ersten im Jahre 1821 gewirkt; denn nicht allein wurde dadurch die Ausführung mehrerer dringend nothwendigen Bedürfnisse der Kirche lange aufgehalten, sondern der durch die Union und die neue Verfassung geweckte frische Gemeingeist wurde auch gleich in seiner Entstehung gelähmt und die Entwickelung und Belebung der neuen Formen gestört. Ungeachtet die neue Generalsynode auf das Jahr 1823 festgesetzt war, kam sie doch

erst 1834 zu Stande, und diese ganze Zeit über mußte die Wirksamkeit der Verfassung suspendirt bleiben. Die Synode von 1834 hat jedoch mit großem Fleiße und großer Umsicht die so lange aufgehäuften Bedürfnisse der protestantischen Kirche zu beseitigen gesucht. Die Einführung eines Landescatechismus, einer Perikopensammlung, einer Agende, eines Gesangbuchs, eine Revision der bisher eingeführten biblischen Geschichten von Hebel und namentlich Verbesserungen in dem Kultus und der Kirchenverfassung sind die Früchte ihrer angestrengten Thätigkeit gewesen. Ein wesentlicher Mangel der Badischen Kirchenverfassung besteht indessen darin, daß die Synoden von doppelt so viel Geistlichen besetzt werden, als von Weltlichen. Daß ein Antrag auf Gleichstellung der Zahl der weltlichen, mit der der geistlichen Mitglieder der General- und Diöcesansynoden keine Billigung bei der Synode fand, ist um so mehr zu beklagen, da überhaupt die allgemeine Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten im Badischen noch gering zu seyn scheint, so daß also die Hoffnung eines allgemeinen kirchlichen Gemeingeistes im Volke durch freie repräsentativ-kirchliche Formen hier noch wenig in Erfüllung gegangen ist. Von einer kräftigen Wirksamkeit der Presbyterien in diesem Sinne ist daher wenig bemerklich. Indessen darf dieß das Vertrauen auf die Erfolge kirchlicher Reformen nicht niederschlagen, da eine einmal festgewurzelte Abgestumpftheit gegen das Kirchliche sich nicht so schnell wieder vertilgen läßt. Zugleich kann diese Erscheinung zum Beweise dienen, wie wenig bei der in der neuern Zeit erwachten Selbstständigkeit des Volksgeistes in der protestantischen Kirche von den Presbyterien eine Bedrückung des sittlichen Lebens zu fürchten sei. Denn ungeachtet die Badische Kirchenverfassung den Kirchengemeinräthen in einem ziemlich ausgedehnten Grade die Befugniß einer Sittenaufsicht und Sittenzucht einräumt, selbst mit dem Rechte und der Pflicht die weltliche Behörde zu Hülfe zu rufen, wodurch ein gefährlicher Mißbrauch zu zwangsmäßiger Einwirkung auf das freie sittliche Leben durch das Gesetz nicht ausgeschlossen wird; so haben sich von einem solchen Mißbrauche doch durchaus keine Spuren gezeigt, weil der gesunde Geist der Presbyterien selbst einer solchen Bevormundung ihrer Mitbürger widerstrebt.

d) **Würtemberg** besitzt zwar eine Art Synodal- und Presbyterialverfassung, aber so äußerst unvollkommen, daß sie durchaus nicht als wirkliche Repräsentation der protestantischen Kirche oder als Organ ihrer Autonomie gelten kann. Die in Würtemberg jährlich zusammenkommenden Synoden bestehen nämlich aus dem Präsidenten des Consistoriums und den sechs Generalsuperintendenten oder Prälaten. Die Mitglieder des Consistoriums und der Synoden werden von dem Landesherrn auf Vorschlag des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens ernannt und haben die Befehle des letztern zu befolgen. Weder das Consistorium noch die Synode können also als eigentlich kirchliche Synoden angesehen werden, sondern mehr als Staatsbehörden: die Kirche befindet sich also dem Staate gegenüber ohne alle Vertretung. Außerdem bestehen seit 1824 in den einzelnen Gemeinden sogenannte Kirchenconvente, eine Art Presbyterien, an denen aber, außer einigen Gemeindegliedern und dem Ortsgeistlichen, auch

die Ortsvorsteher von Amtswegen Theil nehmen, und die ebenfalls keine reinkirchlichen Behörden sind, da die Ortsvorsteher selbst dann daran Theil nehmen sollen, wenn sie katholisch sind. Die Kirchenvorstände sollen eine Kirchen-, Sitten- und Schulpolizei ausüben; ihre Wirksamkeit ist aber völlig dadurch gelähmt, daß es der Kirche ganz an den höhern Organen ihrer Autonomie gebricht, und daß sie selbst der Aufsicht der weltlichen Regierung untergeordnet sind. Das Bedürfniß einer selbstständigen Organisation der protestantischen Kirche ist daher in Würtemberg sehr dringend. Schon 1830 sprach es sich durch die Geistlichen von 15 Diöcesanvereinen (fast ein Drittel der ganzen würtembergisch-protestantischen Geistlichkeit) aus, welche in eigenen Eingaben der Regierung die Bitte um eine repräsentative Verfassung der protestantischen Kirche vorlegten. Allein diese, wie andere Anträge sind bis jetzt ohne Erfolg geblieben. — Noch viel entfernter als in Würtemberg steht

e) in Hessen-Darmstadt die protestantische Kirche von dem Ziele einer selbstständigen Organisation. Hier finden sich einige nur sehr schwache Spuren einer kirchlichen Repräsentation in den Lokalkirchenvorständen, die in den einzelnen Gemeinden bestehen und nur nach einer höchst beschränkten freien Wahl zusammengesetzt werden, so daß sie ganz in den Händen der Regierung und der weltlichen Lokalbehörden bleiben. Im Uebrigen ist die Kirche ganz nach dem Princip der Consistorialverfassung organisirt, und die kirchliche Gesetzgebung geht wie die politische, von den Landtagen aus. Erst 1832 ist diese Einrichtung durch ein Edict wieder bestätigt worden.

Lebendiger und kräftiger hat sich das Verlangen nach selbstständiger Organisation der protestantischen Kirche durch Presbyterial- und Synodalverfassungen in neuerer Zeit in mehrern deutschen Staaten gezeigt, wo seit 1830 freiere, repräsentative Staatsverfassungen in das Leben getreten sind. So haben sich gleichzeitig mit den politischen Reformen in Sachsen, Kurhessen, Hannover und Braunschweig zahlreiche Stimmen für kirchliche Reformen erhoben. Doch ist in allen diesen Ländern das Verlangen noch unerfüllt geblieben.

f) In Hannover sprach es sich nur durch mehrere Denkschriften aus, welche die öffentliche Meinung für eine Umgestaltung der kirchlichen Verfassung in Hannover zu gewinnen suchten, die aber zum Theil den richtigen Gesichtspunct verfehlten. So gingen die Vorschläge Hölty's (die Nothwendigkeit zeitgemäßer Reformen in den kirchlichen Verhältnissen des protestantischen Deutschlands, Hannover 1831) hauptsächlich nur auf eine corporative Organisation und höhere Stellung des geistlichen Standes; er verlangt Synoden, aber nur aus Geistlichen zusammengesetzt. Ihm entgegen weist Petri (die Bedürfnisse und Wünsche der protestantischen Kirche im Vaterlande, Hannover 1832) das in diesen Vorschlägen liegende Hierarchische nach, er selbst verkannte dagegen zu sehr die kirchliche Autonomie, indem er den Synoden alle constitutive und executive Gewalt abspricht und sie nur auf das Aussprechen der Wünsche der Kirche beschränken will. Vergl. außerdem „über Verwaltung und Verfassung der lutherischen Kirche im Königreiche Hannover." Hannover 1832, und Schläger „was fordert das Kirchen- und Schulwesen im Königreiche Hannover?" Hannover 1832.

g) **In Braunschweig** blieb man nicht blos bei Druckschriften stehen, sondern die meisten Geistlichen des Landes, worunter auch die Generalsuperintendenten und fast sämmtliche Superintendenten, vereinigten sich im Januar 1832 zu einer Petition an den Herzog, um eine repräsentative Verfassung der Landeskirche. Die Regierung antwortete zwar darauf nicht mißfällig, versprach sogar die Berücksichtigung dieser Wünsche, sprach jedoch zugleich aus, sie erwarte das meiste Heil der Kirche davon, daß die Geistlichen persönlich ihrer Würde gemäß lebten, und scheint damit andeuten zu wollen, daß eine Veränderung in den Formen der Kirchenverfassung nicht nöthig seyn würde, wenn die Geistlichen ihre Schuldigkeit thäten. Wenigstens ist seitdem nichts weiter erfolgt.

h) **Auch in Kurhessen** scheint wenig Aussicht zu einer zeitgemäßen Umbildung der protestantischen Kirche zu seyn, und vielleicht liegt die Schuld zum Theil an den Geistlichen selbst. Sie scheinen das wahre Bedürfniß der Kirche nicht verstanden zu haben, indem sie es mit dem Interesse des geistlichen Standes verwechselten und dadurch die öffentliche Meinung mehr gegen sich einnahmen als für die Kirche gewannen. In diesem Sinne nämlich richteten 150 Geistliche im Jahre 1830 eine Petition an den mit der neuen Staatsverfassung beauftragten Landtag, worin sie vor allen um Verbesserung der geistlichen Besoldungen und um Fixirung ihres Gehalts baten, dafür auf Einziehung einer Anzahl Pfarreien und auf den Zuschuß einer jährlichen Summe von 30,000 Thalern aus der Staatscasse antrugen, und nur gegen das Ende noch den Wunsch einer Synodalverfassung aussprachen, ohne jedoch auch deren Bedeutung für die Autonomie der Kirche bestimmt genug im Unterschiede von dem Interesse des geistlichen Standes hervorzuheben. Mit Recht fand diese Petition von vielen Seiten Mißbilligung, und es war ein zeitgemäßes Wort, das Bickell in dieser Hinsicht dagegen aussprach. (Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Marburg 1831.) In treffenden und kräftigen Zügen zeigt er den tiefen Grund des verfallenen protestantischen Kirchenwesens in dem Mangel an einer selbstständigen Organisation, uud drang dafür nachdrücklich auf freie, repräsentative Formen der Kirche zur Belebung des kirchlichen Gemeingeistes. Die neue Verfassung Kurhessens giebt auch für die Gewährung dieser gerechten Forderung einige Hoffnung, die sich aber bis jetzt noch nicht verwirklicht hat.

Am kräftigsten und lebendigsten ist der Kampf für die Presbyterial- und Synodalverfassung seit der neuen repräsentativen Staatsverfassung

i) **in Sachsen** geführt worden, eine Erscheinung, welche allen denen leicht erklärlich ist, welche die in Sachsen vorzugsweise ausgebildete, in ihren Formen alles freie Bewegen aufhebende Consistorialverfassung in ihrer Entstehung und Entwickelung kennen gelernt haben. Die von den Geistlichen der Leipziger Diöces und später von vielen andern Geistlichen des Landes an die Regenten gebrachte Petition, in welcher neben der vom staatsrechtlichen Gesichtspuncte aus niemals zu begründenden Vertretung der Kirche und ihrer Geistlichen auf dem Landtage, die Rückgabe der Autonomie der Kirche durch eine Presbyterial- und Synodalverfassung gefordert wurde (vergl. die Wünsche

der evangelischen Geistlichkeit Sachsens. Leipzig 1831), ist jedoch eben so wenig von Erfolg gewesen, als eine große Anzahl hierher gehöriger Flugschriften ähnlichen Inhalts. Zwar hat die Regierung im Jahre 1832 die Einführung von Presbyterien und Ephoralsynoden verheißen, und die Geistlichen des Landes zur Eröffnung ihrer Ansichten aufgefordert. Wir schöpfen hieraus jedoch für die Neugestaltung der sächsischen Kirchenverfassung nur sehr schwache Hoffnungen, weil es an einem Centralpuncte fehlen wird, in welchem die Bestrebungen der Ephoralsynoden sich einigen könnten. Auch vermögen wir in Wahrheit nicht einzusehen, welche Theilnahme die Kirche diesen Ephoralsynoden schenken könnte, diesem Institute, welches isolirt und ohne Zusammenhang mit einer freien Vertretung der Gesammtkirche durch eine Landessynode, für die Geistlichen Gelegenheit zu unnützem Disputat und Zeitversäumniß, für den kirchlichen Organismus aber ohne alle thatsächliche Bedeutung seyn wird. Vergl. was darüber im Artikel Buße (poenitentia publica) 1r Bd. dieses Handbuchs Nr. VIII. p. 308 gesagt worden ist, desgl. 4r Bd. Artikel Presbyter p. 228.

34.

Taufe
im Kultus der Christen.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Personen, welche getauft wurden. III. Personen, von welchen die Taufe verrichtet wurde. IV. Von den Taufzeiten. V. Ort, wo die Taufe verrichtet wurde. VI. Von der Materie der Taufe. VII. Form der Taufe. VIII. Taufceremonien. IX. Von den Zeugen und Bürgen der Taufe. X. Taufnamen. XI. Abweichende Ansichten der Häretiker von der orthodoxen Kirche Taufe und Taufgebräuche betreffend. XII. Taufe in dem Kultus der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Monographien. Caroli M. Imp. epist. ad Odilbertum de ritib. baptismi, cum Odilberti responso. In Mabillonii Veter. Analect. (Paris 1723. Fol.) p. 75 seqq. — Alb. Fl. Alcuini de baptismi caeremoniis epist. ad Oduinum. In dessen Werken p. 1150 seqq. (Paris 1617. Fol.) und epist. ad Carol. M. de caerem. bapt. Ebend. und in Canisii Lection. antiq. Tom. 2. p. 542 seqq. ed. Basn. — Leidradi liber de sacram. baptismi ad Carol. M. Bei Mabillon a. a. O. p. 78—89. — Theodulfi ep. de ritib. baptismi eorumque significatu, ad Carol. M., edita ex cod. ms. monast. s. Emmeran. Ratisbon. In Pezii Thesaur. anecdotor. noviss. (Augsb. 1721. Fol.) Tom. 2. p. 6 seqq. — Johannis (Hymonidae) ep. ad Senarium de variis ritib. ad baptismum pertinentib. in Mabillonii Mus. Ital. Tom. 1. P. 2. (Paris 1724. 4.) p. 69 seqq. — Andere Schriften aus dem Mittelalter führt Fabricius in Bibliographia antiq. ed. Schaffshausen p. 552 an. — Josephi Vicecomitis observationum ecclesiasticar. Vol. I., in quo de antiquis baptismi ritib. ac caeremoniis agitur. Mailand 1615. 4. (auch mehrmals einzeln gedruckt). — Jac. Canisii fons salutis s. primum sacramentor. omnium, baptismus etc. Cöln 1629. 8. — J. Montani heil. Tauff-Historia; a. d. niederländ. Sprache übers. u. verm. v. Jac. Mehrning. Dortm. 1646. 49. 2 Bde. 4. — F. U. Calixt. de antiquis circa baptismum ritib. Helmst. 1650. 4. — J. Dalaeus de baptismi caeremoniis in sein. de cultib. relig. Latinor. LL. 9. (Genf 1672. 4.) p. 1 seqq. — A. C. Schubert (pr. J. Musaeus) de ritib.

ecclesiae primitivae baptismalib. Jena 1674. 4. — J. Cabassutius diss. de ritib. olim baptismo adhiberi solitis in sein. Notit. ecclesiast. (Lyon 1680. Fol.) p. 28 seqq. — J. Hoornbeek de baptismo veterum. In sein. Miscell. sacr. (Utr. 1689. 4.) p. 462—526. — J. Ciampini explicatio duorum sarcophagor. sacrum baptismatis ritum indicantium. Rom 1697. 4., auch in der Galleria di Minerva Tom. 2. P. 3. p. 77 seqq. (Venez. 1697. Fol.) — Jo. Hildebrand rituale baptismi veteris. Helmst. (1699. 1711.) 1736. 4. — At. v. Dale hist. baptismor. cum hebraicor. tum christianor. Nach sein. diss. supra Arist. (Amst. 1705. 4.) p. 335—471. — Ch. Gli. Schwarze diss. de ritib. quibusd. formulisque a manumissione ad s. baptismum translatis. Altf. 1738. 4. — J. G. Walch ritus baptismales saeculi 2. Jena 1749. 4. — J. A. Stark Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten. Leipz. 1789. 8. — Al. Pirie diss. on baptism intented to illustrate the origin, history, design, mode and subject of that sacred institut. Lond. 1790. 8. — R. Robinson hist. of baptism etc. Lond. 1790. 4. — Ch. F. Eisenlohr histor. Bemerkungen über die Taufe. Tüb. 1804. 8. — W. Schenk Taufbuch für christl. Religionsverwandte, oder Unterricht über alle Gegenstände, welche die Taufhandl. sowohl in kirchl. als auch bürgerl. Hinsicht betreffen 2c. Weimar 1804. 8. — F. Brenner geschichtl. Darstell. der Verricht. u. Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeit. Thl. 1. Bamb. 1818. 8. — Wir konnten hier nur die vorwaltend archäologischen Schriften über die Taufe verzeichnen, die dogmatischen s. in Walch Biblioth. theol. I. 121 seq. 186. 273. 292. 295. II. 16. 19. 226. und die neuern bei Bretschneider systemat. Entwickel. 3e Ausg. p. 707 ff. und Winer theol. Literat. 3e Ausg. I. p. 449 f. — Schriften, die sich über einzelne Gebräuche bei der Taufe verbreiten, führen wir wie gewöhnlich in der Abhandlung an.

Allgemeinere archäologische Werke, wo von der Taufe mit gehandelt wird. Bingh. Antiquitt. eccl. l. X. c. 5. (das ganze vierte Buch gehört beinahe hierher). — Blackmore's christl. Alterthümer Thl. 1. p. 837—97. — Schöne in sein. Geschichtsforschungen Thl. 1. p. 143—47. — Augusti's Denkwürdigkeiten, beinahe der ganze 7te Bd. auch Thl. I. p. 120—22. und Thl. IV. p. 120—22. — Binterim Denkwürdigkeiten Thl. 1. Bd. 1. p. 105.

I) **Einleitende Bemerkungen.** — Die Taufe oder der von Jesu verordnete Weihebrauch zur Aufnahme in seine Kirche ist für Dogmatik, Dogmengeschichte, kirchliche Archäologie u. s. w. eben so wichtig, als die andere von Jesu eingesetzte, religiöse Feierlichkeit, das Abendmahl genannt. Es versteht sich von selbst, daß wir nur hier das rein kirchlich Archäologische ins Auge fassen können, und daß wir Dogmatik und Dogmengeschichte gänzlich ausschließen müssen, in wiefern beide Disciplinen nicht unumgänglich zur Erläuterung nothwendig sind. Um uns jedoch den Weg zu dem rein kirchlich archäologischen Material zu bahnen, wird es nöthig seyn, erst einige einleitende Bemerkungen vorauszuschicken. Sie betreffen

a) **die Etymologie des Wortes Taufe und die reiche Onomatologie dieses religiösen Gebrauchs.**

Was zuförderst die allgemein angenommene Benennung betrifft, so bezeichnen die beiden Formen, ὁ βαπτισμός (baptismus, i.) und τὸ βάπτισμα (baptisma, atis), sie mögen nun synonym seyn oder nicht, nach Etymologie und Sprachgebrauch, ein Untertauchen, Eintauchen u. s. w.; und die Wahl des Ausdrucks verräth ein Zeitalter, wo die später, besonders im Occident üblich gewordene Besprengung (ritus adspersionis), noch nicht eingeführt war. Im A. T. ist sowohl βάπτω als βαπτίζω die Uebersetzung der hebräischen Zeitwörter טָבַל tingo, immergo 2 Mos. 12, 22. 2 König. 5, 14. טָבַע submergor Ps. 9, 16. 69, 3. צְבַע Chald. tingo, in die Farbe eintauchen, Dan. 4, 30. 5, 23.

Dieselbe Bedeutung findet man auch im N. T., wo βάπτω dreimal, βαπτίζω aber dreißigmal vorkommt. S. Schleußner, Wahl u. a. Am entschiedensten spricht dafür die metaphorische Bedeutung vom Versinken im Elende, welche man Mrc. 10, 38. und 39. Luc. 12, 51. 1 Cor. 15, 19. u. a. bestimmt findet. Auch im Syrischen und Arabischen haben die Worte, mit welchen man die Taufe bezeichnet, die Grundbedeutung von untertauchen.

Die deutsche Benennung Taufe kommt zuverlässig von Tiefe her und in der Terminologie der Bergwerkskunde findet man die Wörter: die Teufe, teufen, aufteuchen u. a. sehr häufig. Zur richtigen Erklärung des Wortes dient, was Luther (Sermon vom Sakrament der Taufe, s. Walchs Ausgabe Thl. 10. p. 2593) erinnert: „Die Taufe heißt auf Griechisch Baptismus, zu Latein Mersio, „d. i. wenn man etwas ganz ins Wasser taucht, das über ihm zu„sammengeht. Und wiewohl an vielen Orten der Brauch nimmer ist, „die Kinder in die Taufe gar zu stoßen und zu tauchen, sondern sie „allein mit der Hand aus der Taufe begeußt; so sollte es doch so seyn „und wäre recht, daß man nach Laut des Wörtleins (Taufe) das „Kind, oder jeglichen, der getauft wird, ganz hinein ins Wasser senkte „und täufte und wieder herauszöge. Denn auch ohne Zweifel in deut„scher Zunge das Wörtlein Taufe herkommt von dem Worte tief, „daß man tief ins Wasser senkt, was man täufet. Das fordert auch „die Bedeutung der Taufe; denn sie bedeutet, daß der alte Mensch „und sündliche Geburt von Fleisch und Blut soll ganz ersäuft werden „durch die Gnade Gottes, wie wir hören werden. Darum sollte man „der Bedeutung genug thun und ein recht vollkommenes Zeichen geben."

Die Verschiedenheit der Form βαπτισμός und βάπτισμα haben wir schon erwähnt, und zugleich, daß Viele beide als synonym betrachten. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß sie theils im N. T., theils von mehrern Kirchenvätern so gebraucht werden. Von der Taufe Johannis wird Mt. 3, 7. u. a. βάπτισμα gebraucht; dasselbe von der christlichen Taufe als permanentes Institut, Röm. 6, 4. Eph. 4, 5. u. a., besonders aber in der mehrfachen Zahl von jeder Art der Abwaschung, wie Mrc. 7, 4. 8. u. a. Auch Hebr. 9, 10. und 6, 2. dürften βαπτισμοί eher gewöhnliche Lotionen, als religiöse Handlungen seyn. Allein man würde irren, wenn man deshalb die Regel festsetzen wollte, daß βαπτισμός gewöhnliche Abwaschungen und Reinigungen (bei gottesdienstlichen Gebräuchen, heiligen Geräthen und dergleichen), βάπτισμα hingegen die religiöse Handlung oder Taufe bedeute.

Denn außerdem, daß dieser Unterschied nicht stets beobachtet wird, lehrt auch die Geschichte, daß vielmehr der entgegengesetzte Sprachgebrauch in der Kirche geherrscht habe. Immer sind die Abhandlungen, wo von der kirchlichen Taufe die Rede ist, *περὶ τοῦ βαπτισμοῦ*, de baptismo, nicht aber *περὶ τοῦ βαπτίσματος* oder de baptismate überschrieben, wenigstens bei den Lateinern, wie man sich aus Tertullian, Ambrosius, Augustinus, Hilarius und Optatus u. a. überzeugen kann, und diesem alten Sprachgebrauche folgen auch die neuern Dogmatiker in der katholischen und evangelischen Kirche, welche stets de baptismo handeln. Dagegen wird die Handlung des Untertauchens, Abwaschens oder Besprengens, sei es nun in gewöhnlicher oder kirchlich religiöser Hinsicht, fast immer durch *βάπτισμα* (baptisma, welches nach der Etymologie zunächst id quod immersum est, bedeutet), bezeichnet. Außer dem Worte *βαπτισμός* wird die Taufe auch

b) *λουτρόν*, lavacrum, genannt. Man will damit nicht an jedes Wasserbad oder an solche religiöse Handlungen der Heiden, dergleichen das lavacrum Palladis, die Ganges= und Indusbäder u. a. sind, sondern an die heilige Handlung der christlichen Kirche, wodurch die Reinigung und Einweihung fürs Christenthum geschieht, gedacht wissen. In dieser Beziehung wird Eph. 5, 25. von der Kirche gesagt: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.* Noch ausdrucksvoller aber heißt die Taufe Tit. 3, 5. *λουτρὸν παλιγγενεσίας*, Bad der Wiedergeburt, wozu das erläuternde: *ἀνακαίνωσις τοῦ πνεύματος ἁγίου* (Erneuerung des heiligen Geistes) gesetzt wird, und womit Joh. 3, 5 ff. zu vergleichen ist.

Diese Benennung, so wie *λουτρὸν τῆς μετανοίας* u. a. finden wir bei den Kirchenvätern sehr häufig, und wenn sie auch blos *λουτρόν* allein setzen, so fügen sie doch gewöhnlich etwas hinzu, was die Bedeutung und Wirksamkeit der heiligen Handlung näher bezeichnet. Vergl. Clement. Alex. Paedag. l. I. c. 6. und Justin. Mart. Apolog. I. c. 79. Auch Tertullian de bapt. c. 5. 7. 16. braucht blos lavacrum, aber in solcher Verbindung, daß man ihn nicht mißdeuten und etwas anderes, als das lavacrum vitale darunter verstehen kann. Die Kirchenväter nennen auch nicht selten die Taufe

c) *τὸ ὕδωρ*, aqua, welche Benennung im N. T. nicht vorkommt, obgleich die Alten das *ὕδωρ ζῶν* oder *ὕδωρ τῆς ζωῆς* in der Offenbarung Johannis bisweilen so deuten. In dem angeblichen Dialoge Justin. M. p. 231 heißt es: *Διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ; — — — τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντες δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς.* Der Sinn ist ein negativer, wie ihn Luthers Katechismus ausdrückt. Die Taufe ist nicht schlecht Wasser, sondern ein Gnadenwasser u. s. w. Oder, wie der Catechism. Romanus. P. II. c. 11. 5. hat: Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo. Tertullian fängt seine Abhandlung de baptismo c. 1. mit den Worten an: Felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamus.

d) Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Worte: die Quelle *ἡ πηγή* fons, auch wohl *τὸ φρέαρ*, puteus, cisterna. Es ist *ἡ πηγὴ ὕδατος ἁλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον* nach der Deut. Apoc. 4, 7. 17.

21, 16. u. a. Auch bezog man die Stelle Jes. 12, 3. **Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen** hierher. Bei Cassiodor in Cantic. c. 7. kommt fons divinus vor, und Bingh. Orig. T. IV. p. 141 erinnert, daß die in der englischen Sprache noch gewöhnliche Benennung the Font daher stamme. Zuweilen soll das ex fonte oder ex fonte sacro auch blos die Materie oder Art und Weise der Taufe aqua fontana, pura etc., und die in den Baptisterien gewöhnlichen Springbrunnen, Quellwasser u. s. w. bezeichnen.

e) Die Benennung: **die Salbung** (*χρίσμα*, **unctio**) kommt zwar zunächst nur der Confirmation zu, wird aber auch der Taufhandlung beigelegt. Dieß konnte auch in der alten Kirche um so eher geschehen, da Taufe und Confirmation nicht, wie bei uns, zwei, durch lange Zeitmomente getrennte Acte, sondern ein zusammenhängendes antecedens et consequens waren. Man hielt diese Salbung für eben so bedeutend und wirksam, wie die priesterliche; und daher trägt Hieronymus kein Bedenken, die Taufe das Priesterthum des Laien zu nennen. Seine Worte sind Dial. advers. Lucifer. c. 2.: Sacerdotium Laici, i. e. baptisma. Scriptum est enim Regnum quippe nos et sacerdotes Deo et patri suo fecit. Et iterum: Gentem sanctam, regale sacerdotium.

f) Ein ähnliches Verhältniß findet auch Statt bei dem so oft vorkommenden Namen: **das Siegel oder die Versiegelung** (*σφραγίς*, **sigillum, signaculum, obsignatio**). Aller Wahrscheinlichkeit nach gründet sich derselbe auf mehrere Stellen des N. T., worin von der Salbung und Versiegelung des heiligen Geistes die Rede ist. Dahin gehören die Stellen: Eph. 1, 13. 4, 30. Joh. 3, 33. 6, 27. Act. 4, 27. 10, 38. 1 Cor. 6, 11. u. a. Ganz vorzüglich aber die Stelle 2 Cor. 1, 21. und 22., wo es heißt: **Gott ists aber, der uns befestigt, sammt euch in Christum, und uns gesalbt und versiegelt** (*ὁ χρίσας ἡμᾶς, θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς*) **und in unsre Herzen das Pfand, den Geist gegeben hat.**

Fragt man nach dem Grunde dieser Benennung, so liegt derselbe wohl zunächst darin, daß in den meisten neuen und alten Sprachen das Wort Siegel als Eigenthumszeichen gebraucht wird. Das Siegel drückt entweder den Namen oder ein Symbol oder Attribut desjenigen aus, der sich desselben bedient, und soll entweder ein stellvertretendes Zeichen der Person oder ein Symbol des Rechts seyn. Nur der Freie und Selbstständige hat ein Siegel als Persönlichkeits- und Eigenthumszeichen, und man wird im ganzen Alterthume keinen Fall finden, wo dem Unfreien oder Sclaven ein Siegelrecht beigelegt wurde. Er gilt nur als Sache und empfängt das Siegel als Beweis, daß er das Eigenthum eines andern sei.

In der christlichen Kirche finden wir keinen andern Begriff und Sprachgebrauch; auch da, wo das Wort Siegel nicht von der Taufe vorkommt. In der Stelle 2 Tim. 2, 19. wird gesagt, das auf festem Grunde ruhende Gebäude (*στερεὸς θεμέλιος Θεοῦ ἕστηκεν*) habe das Siegel. Hier ist *σφραγίς* so viel als Inschrift, Sentenz u. s. w., welche man auf Siegel, Stempel und dergleichen zu setzen pflegte.

Es ist hier, wie Apoc. 21, 14. und in andern Stellen der Eigenthums- und Besitzstempel. Wer damit bezeichnet ist, wird für einen Unterthan Gottes gehalten und verpflichtet sich, den Willen seines Herrn zu erfüllen. In diesem Sinne nennt Gregor. Naz. (orat. 40. Opp. T. I. p. 630 ed. Par.) die Taufe das Siegel und Zeichen der Herrschaft.

Aus Clemens Alexandrinus berichtet Euseb. hist. eccles. l. III. c. 23., daß der Bischof Johannes einem gewissen Bischofe (wahrscheinlich Polykarp von Smyrna) die Sorgfalt für einen gewissen ausgezeichneten Jüngling anempfohlen habe und fährt dann also fort: Der Bischof nahm den ihm anvertrauten Jüngling in sein Haus, unterhielt ihn, hielt ihn in Ordnung und nahm ihn sorgfältig in Acht. Endlich gab er ihm die Erleuchtung (*ἐφώτισε*). Hierauf aber ließ er von der großen Sorgfalt und Aufsicht etwas nach, weil er dem Jünglinge ein vollkommenes Verwahrungsmittel (*τέλειον φυλακτήριον*) anvertraut zu haben glaubte, daß er ihm das **Siegel des Herrn** (*τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου*) gegeben. Hier können *ἐφώτισε* und *ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου* allerdings zwei verschiedene Acte, Taufe und Confirmation, bezeichnen, aber es ist nicht nothwendig beides zu trennen. Die Taufe heißt häufig *φωτισμός* und dieselbe heilige Handlung kann auch *σφραγίς* heißen, in wiefern der Täufling dadurch für ein Eigenthum des Herrn erklärt wird.

Und so verhält es sich auch mit dem lateinischen Sigillum und Signaculum. Nach Tertullian Apolog. c. 21. de spectac. c. 4. 24. u. a. ist Signaculum corporis, welches er auch Signaculum fidei nennt, die Taufe, wodurch wir, wie die Juden durch ihre Beschneidung, dem Volke Gottes beigesellt werden. Dieser Sprachgebrauch kehrt besonders häufig in den Katechesen des Cyrillus wieder, z. B. Catech. I. §. 3. Catech. XVII. §. 35. — Eine gar gewöhnliche tropische Benennung der Taufe ist:

g) **φωτισμός, φώτισμα**, zuweilen **τὸ φῶς, illuminatio, sacramentum illuminationis, illustrationis, lux mentis, oculorum etc.** Der Grund davon ist theils ein innerer, weil wir, wie Clemens Alex. Paedag. l. I. c. 6. sich ausdrückt, durch diese heilige Handlung **das heilige, und beglückende Licht, wodurch wir das Göttliche erschauen, empfangen**; theils ein äußerer, weil man voraus setzte, daß jeder zur Taufe zugelassene Schüler hinlänglich unterrichtet und über die Wahrheiten des Christenthums gehörig aufgeklärt sei. Bei der Kindertaufe hielt man vorzugsweise die erste Bedeutung fest, wobei der Taufe eine wunderbare und übernatürliche Kraft und Wirkung beigelegt wurde. Indeß konnte doch auch die zweite Bedeutung, in sofern die Zeugen und Bürgen (testes et sponsores) als hinlänglich vorbereitet betrachtet wurden. Daher unterwarf auch die alte Kirche dieselben einer vorgängigen Prüfung, welche die Stelle des bei der Taufe der Erwachsenen vorgeschriebenen Scrutinium vertreten sollte. Darüber, so wie über die davon abgeleiteten Benennungen der Katechumenen *φωτιζόμενοι, φωτισθέντες*, vergl. den Artikel Katechumenat. — Auf die Vorstellung und Administration der Taufe, als Sakrament und geheimnißvolle Handlung und als Theil der Arkandisciplin beziehen sich die so oft vorkommenden Benennungen:

h) *Μυστήριον* (arcanum, sacramentum) *τελείωσις* oder *τελετή*, perfectio (Vollendung des vorbereitenden Unterrichts zur Aufnahme) *μύησις* (initiatio) *μυσταγωγία* (Einführung in die Mysterien) *σύμβολον* (tessera, das Realzeichen, worauf man Einlaß erhielt, Gastfreundschaftsmarke, sodann die Parole, das Paßwort u. s. w.). Noch näher bezeichnend sind die Ausdrücke: *σύμβολον σωτηριῶδες* oder *τῆς σωτηρίας*, und *σύμβολον τοῦ ἁγιασμοῦ* (Symbolum sanctificationis). Auch nachdem die Kindertaufe allgemein geworden, blieben diese Benennungen dennoch und wurden nur mehr im metaphorischem Sinne genommen.

i) Außerdem ist der kirchliche Sprachschatz noch sehr reich an Benennungen, welche von Zweck, Kraft und Wirkung der Taufe hergenommen sind. Wir theilen die am häufigsten vorkommenden mit, behandeln sie aber nicht weitläuftig, da sie sich theils von selbst verstehen, theils auch durch das übrige Material dieses Artikels leicht verständlich werden. Es gehören hierher die Namen Indulgentia, Sacramentum indulgentiae, divina indulgentia, Absolutio oder Sacramentum absolutionis et remissionis peccatorum. Mors peccatorum. Gratia — *Δῶρον. Φυλακτήριον ἐφόδιον* oder *τὰ ἐφόδια* viaticum, *παλιγγενεσία σωτήρια* — *μεγάλη περιτομή* — Census Dei.

Hierher scheinen auch noch die weitläuftigern und zum Theil pomphaften Schilderungen der Taufe zu gehören, die man bei den Kirchenvätern findet, z. B. Clemens Alexandr. Paedag. l. I. c. 6. Cyrill. Hierosol. Procatech. §. 16. Besonders Gregor. Naz. Orat. 40. Joh. Damasc. de fide orthodoxa l. IV. c. 10. Optat. Milevit. de schism. Don. l. V. p. 80.

Schon das zeither Gesagte wird zureichen, um die Reichhaltigkeit der Tauf-Onomatologie und eben dadurch die Wichtigkeit und Mannigfaltigkeit der Vorstellungen zu bezeichnen, die im christlich-kirchlichen Leben in Beziehung auf diesen religiösen Ritus herrschte, und deshalb glaubten wir diesen Punct nicht ganz übergehen zu dürfen. Will man, was diese Onomatologie betrifft, sich noch vollständiger unterrichten und ins Einzelne eindringen, so findet man reichen Stoff bei Bingh. Vol. IV. l. XI. c. 1. überschrieben: de diversis baptismi nominibus et appellationibus in ecclesia primitiva.

2) Als einleitende Bemerkungen zu diesem Artikel scheinen auch noch folgende drei Fragen zu gehören:

a) Gab es vor den Zeiten Jesu und noch im Zeitalter Jesu selbst eine Proselytentaufe unter den Juden?

b) Die Taufe Johannis, wie läßt sie sich erklären, und wie war sie von der von Christus angeordneten verschieden?

c) Was ist von der Taufe Jesu zu urtheilen, und welche Fragepuncte sind dabei wichtig geworden?

a) Was den ersten Punct betrifft, so scheint das Daseyn einer jüdischen Proselytentaufe vor den Zeiten Jesu nicht geleugnet werden zu können. Freilich ist von Manchen die Proselytentaufe schon aus dem Grunde, wenn auch nicht völlig bezweifelt, doch für eine seltene Erscheinung gehalten worden, weil gebildete Heiden im Römerreiche das Judenthum verachteten. Indessen lagen Motiven, zum Judenthume überzutreten, den Heiden nahe genug, welche unter den Juden lebten

und Gewerbe trieben. Manche lockte vielleicht auch die Freiheit vom Militairdienste, Joseph. antiq. 14, 10, 13. Zuweilen bezweckte man eine Heirath, Joseph. antiqq. 20, 7, 3. Aber sicher war es auch bei den erstarrten Formen des Ethnicismus und bei dem eine große Leere zurücklassenden Skepticismus für manche ein tieferes Bedürfniß, wie das Beispiel solcher lehrt, welche, als das Licht der christlichen Wahrheit aufging, sich der neuen Kirche anschlossen, Act. 6, 5. 13, 43. 16, 14 seq. 17, 4. So viel sieht man schon aus dem N. T. Mt. 23, 15., daß das Proselytenmachen von Seiten der Juden betrieben wurde. Auch kam es früher schon vor, daß Einzelne von den Heiden zu dem Judenthume übertraten, z. B. nach Nehem. 10, 28. waren gleich unter der neuen Colonie in Palästina Proselyten. Bei der Vorliebe der Juden für Lustrationen ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich schon vor Christo die Proselyten, welche als Heiden für unrein galten, einer Waschung unterwerfen mußten, sei es nun vor der Beschneidung oder vor dem dargebrachten Opfer, welche letztere beide Stücke für unumgänglich nöthig bei Heiden, welche zum Mosaismus übergetreten waren, erachtet wurden. Der Einwand, daß Philo und Josephus nichts davon erwähnen, läßt sich vielleicht dadurch am besten beseitigen, daß ihnen dergleichen Erscheinungen etwas ganz Gewöhnliches waren, welches zu erwähnen sie nicht der Mühe werth hielten. Für unsern Zweck bleibt nur dieses wichtig, daß vor Jesu Zeiten die Proselytentaufe als ein eigentlicher Bestandtheil der feierlichen Gebräuche, mit welchen Heiden in den Mosaismus aufgenommen wurden, Statt fand. Ueber die schwierige Untersuchung, die Proselyten betreffend, ist sehr belehrend der Artikel Proselyten in Winers biblischem Reallexikon zweite Auflage, wo die wichtigsten Ergebnisse derselben mitgetheilt sind und eine reiche Literatur beigefügt ist. Wir haben uns durch das jetzt Gesagte den Weg zur Beantwortung der zweiten Frage gebahnt,

b) **wie sich die Taufe Johannis erklären lasse, und ob, und wie sie von der von Jesu verordneten verschieden war?** Die Taufe Johannis scheint das Daseyn der Proselytentaufe allerdings vorauszusetzen. Zwar ist der Verfasser der Schrift: Ueber die Taufe u. s. w., Leipzig 1802 p. 14. anderer Meinung. Er erinnert: Die Frage der Pharisäer: Warum taufst du, wenn du weder Christus, noch Elias, noch ein Prophet bist (Joh. 1, 25.)? scheint anzuzeigen, daß die Juden damals noch keine Proselytentaufe gehabt haben. Allein es ist schon von Eisenlohr p. 911 richtig gezeigt worden, daß in der biblischen Erzählung von Johannis Taufe selbst eine Spur liege, daß der Begriff der Taufe als eines Initiations- und Receptionsgebrauchs den Juden vor Jesu geläufig gewesen seyn müsse. Johannes (bemerkt Eisenlohr) machte mit seiner Taufe kein Aufsehen, als wie mit einem neuen, unerhörten und befremdenden Gebrauche. Nicht das Ungewöhnliche der Ceremonie zog eigentlich die Menge herbei, sondern die ganze Handlungsweise des Johannes. Er wurde zwar vom Synedrium durch Abgeordnete, welche Pharisäer waren, darüber zur Rede gesetzt, aber nicht über den Taufactus an sich selbst, sondern vielmehr deswegen, daß er, der doch nicht der Messias, nicht Elias, nicht der erwartete Prophet (Jeremias) sei, auch nicht seyn wolle, dieß doch — also eigenmächtig thue.

Daß Johannes auch Nichtjuden getauft habe, ist unwahrscheinlich; denn die Stelle Luc. 3, 14., wo von Kriegsleuten die Rede ist, welche die Taufe Johannis begehrt hätten, kann nicht als Beweis dafür dienen, da es bekannt ist, daß auch Juden in römischen Kriegsdiensten standen, und die Besatzung solcher Orte ausmachten, wo ihr Gesetz sie nicht in Erfüllung ihrer Soldatengeschäfte hinderte. Alles spricht dafür, daß blos Mitglieder des Volks Gottes, nicht aber Heiden, an seiner Taufe, welche recht bedeutungsvoll *βάπτισμα τῆς μετανοίας* Act. 19, 4. genannt wird, welche er seinem Rufe: *μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (vergl. Mt. 3, 2. 11. und die Parallelstellen) voranschickte, Antheil nahmen. Statt vieler Beweise darf man nur den Umstand hervorheben, daß Pharisäer die Taufe Johannis suchten, jene vornehme stolze Secte, die so viel auf Absonderung von den Gojim hielt. Stellen wir nun die Taufe Johannis mit der Taufe Jesu zusammen, von welcher gleich die Rede seyn wird, so ergiebt sich zwar einige Aehnlichkeit, doch auch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Gemein haben sie das mit einander, daß sie auf göttlichem Ansehen und göttlicher Anordnung beruhen, worauf sich Johannes ausdrücklich beruft, Joh. 1, 33., — beide sind eine feierliche Aufnahme zur bessern Religionseinrichtung, die der Messias machen sollte, — beide endlich legten die Verbindlichkeit auf, nach dieser bessern Religion sich einer wahren Tugend zu befleißigen, und gaben das Recht, um des Messias willen, alles Gute von Gott zu erwarten. Bei dieser Uebereinstimmung fanden sich aber gleichwohl folgende Unterschiede:

1) Johannes Taufe beschränkte sich nach dem oben Gesagten blos auf Juden; — Jesu Taufe aber war für Juden und Heiden bestimmt.

2) Johannis Taufe sollte nach einer kürzern Dauer wieder aufhören (Mt. 3, 11. 12. Joh. 1, 15—27. 3, 27 ff. Act. 19, 2—7. coll. 1, 5. u. a. St.). — Die Taufe Jesu aber war für die Zeitdauer seiner Religion bestimmt.

3) Die Taufe Johannis nahm zu der nun bald aufzurichtenden bessern Religionsverfassung auf, Act. 19, 4., die von Christo verordnete Taufe hingegen ist der Uebertritt zu der schon bekannt gemachten Einrichtung.

4) Johannis Taufe war nur eine allgemeine, und für jetzt noch unbestimmte Einweihung zur Religion des Messias, dessen Name und Lehren noch nicht bekannt waren, daher auch keine Formel dabei gebraucht werden konnte, die sich auf diese Dinge bezog, Joh. 1, 31. — Die Taufe Jesu hingegen war der Uebertritt zu der nun völlig bekannten Lehre Jesu, Act. 2, 41., daher sie auch im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes geschah.

Ueber die oft aufgeworfene Frage: Warum sich Jesus habe taufen lassen, und welche Taufe er empfangen habe? — giebt vielleicht Chrysostomus (Homil. de Epiph.) die natürlichste und einfachste Antwort: „Jesus empfing nicht die jüdische Taufe, welche blos von „äußerer Befleckung reinigte; auch nicht die christliche, welche Verge„bung der Sünden ertheilt und die Gaben des heiligen Geistes schenkt; „sondern die Taufe Johannis, welche keins von beiden verschafft, bes„ser als die jüdische, geringer als die christliche. — Er übernahm sie „aber dennoch, theils um dadurch allgemein bekannt zu werden, theils

„um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, d. h. einem Propheten, den Gott „zum Taufen gesandt hatte, zu gehorchen." Als Vermuthung über die Taufe Jesu durch Johannes, über welche der letztere selbst staunte, möchte vielleicht die Ansicht nicht ganz verwerflich seyn, daß Jesus durch diese Handlung, welche durch die begleitenden Umstände höchst feierlich wurde, den Menschen habe ankündigen wollen, seine äußere Wirksamkeit werde nunmehr beginnen, indem die große Menge einer äußern Veranlassung und eines stärkern Eindrucks bedarf, um ihre Aufmerksamkeit zu erregen und dieselbe auf etwas Bestimmtes hinzurichten. — Gehen wir nun über zu der dritten Frage:

c) **Was ist von der Beschaffenheit der Taufe Jesu zu urtheilen, und welche Fragepuncte sind dabei besonders wichtig geworden?** Wir berücksichtigen hier nicht den Streit, der schon im Zeitalter der Reformation zwischen reformirten und lutherischen Theologen geführt wurde, ob die Taufe Jesu und Johannis völlig identisch sei. Zum Theil hat sich diese Frage schon durch das vorhin Gesagte erledigt, und wird sich durch das Folgende noch mehr erledigen. Allein, wenn man auch zugiebt, daß sie etwas Aehnliches von der Johannistaufe, und selbst von der Proselytentaufe habe, so ist doch ihr Zweck als Aufnahmeritus unter die Bekenner einer Weltreligion und die Verpflichtung auf die eigenthümliche Lehre von Vater, Sohn und Geist, so wie die im N. T. ihr zugeschriebene Wirkung wesentlich von jenen zwei Taufarten verschieden. Darum läßt sich auch behaupten, was auch die Kirchenlehrer alter und neuer Zeit angenommen haben, **daß die in der christlichen Kirche noch jetzt allgemein gebräuchliche, von Christus eingesetzte Taufe ein eigenes, selbstständiges Institut sei, welches weder mit den verschiedenen Wasserweihungen und Lustrationen alter Völker des Morgen- und Abendlandes, noch mit der jüdischen Proselytentaufe, noch mit den Weihungen der Essäer, noch mit der Johannistaufe identisch war. Auch diejenigen, welche, wie wir oben erinnert haben, die Taufe Johannis und Christi für eine halten, sehen dieselbe dennoch, als eine eigenthümliche, in dieser Art sonst nirgends vorkommende Anstalt an.**

Es ist hier nun zunächst die Frage aufgeworfen worden. „Ob Jesus selbst getauft habe?" Hierauf kann aber kurz und bestimmt mit **Nein** geantwortet werden; denn sollte selbst die Stelle Joh. 4, 2. ein späterer Zusatz seyn, wozu aber kein hinreichender Grund vorhanden ist; so hat sich Johannes doch gewiß nicht geirrt, wenn er C. 3, 26. und 4, 1. sagt: Jesus habe getauft; denn es ist bei ältern und neuern Schriftstellern nichts gewöhnlicher, als von Jemandem zu erzählen, er habe eine Handlung verrichtet, die er doch durch Andere verrichten ließ. Außerdem geht hauptsächlich aus dem Wesen der Taufe selbst, die in dem Namen und auf den Namen Jesu verrichtet wurde, hervor, daß sie auf keine Weise durch ihn geschehen konnte, sondern daß sie von seinen Jüngern verrichtet werden mußte. Verschiedenheit der Meinungen hat auch Statt gefunden

über die Zeit, wo Christus die Taufe eingesetzt habe? Auf den ersten Blick scheint dieß ganz entschieden nach der Auferstehung und kurz vor seinem Abschiede von der Erde geschehen zu seyn, weshalb auch die Evangelisten Mt. 28. und Mrc. 16. am Schlusse ihrer evangelischen Geschichte die Einsetzung der Taufe berichten. Dieser Umstand schien auch Chrysostomus, Leo dem Großen, Theophylakt u. a. so wichtig, daß sie, aller Schwierigkeiten ungeachtet, diesen Termin festhalten. Unter diesen Schwierigkeiten aber steht oben an, daß Joh. 3, 22. 4, 1. 2. u. a. erzählt wird, Jesus habe zwar selbst nicht getauft, aber doch durch seine Jünger taufen lassen. Deshalb nahmen mehrere Kirchenväter an, die Taufe sei schon vor dem Leiden Christi eingesetzt worden. So bemerkt Augustin: (Tractat. 5. in Joann. c. 18.) Quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli ejus: ipse et non ipse, ipse potestate, illi ministerio, servitutem ad baptizandum illi admovebant, potestas baptizandi in Christo permanebat. Augustin selbst glaubt, Christus habe die Taufe damals eingesetzt, als er im Jordan getauft wurde. Auch Cyrill. Hierosol. Catech. III. nimmt an, daß durch den heiligen Leib Jesu das Wasser sei geheiligt worden. Ja es ist selbst in das alte Tauffornular der Satz übergegangen, daß durch die Taufe Christi der Jordan und alle Wasser geheiligt und zu einem wahren Taufwasser gemacht wären. Andere glauben die Einsetzung der Taufe von Seiten Jesu in die Zeit setzen zu müssen, als er die Unterredung mit Nicodemus nach Joh. 3. hatte. Man glaubte nämlich den Ausspruch: **Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geiste, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen**, nothwendig von der Taufe verstehen zu müssen. Dennoch sind die Umstände der Erzählung der Einsetzung eines für alle Zeiten gültigen Ritus nicht günstig.

Daher zogen Andere die Meinung vor, daß Jesus schon damals, als er seine Jünger aussendete, um die ersten Versuche in ihrem Apostelberufe zu machen, die Taufe eingesetzt habe. Dieß scheint allerdings passend, nur bleibt es auffallend, daß unter den ertheilten Aufträgen der Taufe keineswegs Erwähnung geschieht.

Der Widerspruch nun, daß Jesus schon während seines öffentlichen Lebens den Seinigen zu taufen geboten und doch erst als Auferstandener, nachdem sein Werk hienieden vollendet war, die Taufe feierlich sanctionirt habe, läßt sich vielleicht auf folgende Art lösen: Man kann einen allgemeinen Auftrag Jesu an seine Schüler die Taufe betreffend annehmen, und zwar einer Taufe, die mit der Johanneischen viel Aehnlichkeit hat, und diesen Auftrag wieder von der feierlichen Sanction unterscheiden, mit welcher Jesus die Taufe einsetzte, nachdem er sein irdisches Werk vollendet und den Universalismus und Kosmopolitismus seiner Religion ausgesprochen hatte. Zu dieser Annahme scheint nicht nur die Natur der Sache, sondern auch die Beschaffenheit der Stellen zu berechtigen, in welchen von der früher und später gebotenen Taufe Jesu die Rede ist.

Für die erste Zeit seines Lehramts ließ Jesus die Johannistaufe noch fortbestehen, und er konnte dieß um so eher, da er dieselbe durch seine eigene Person sanctionirt hatte, und da sie ihrem Zwecke und

ihrer Bestimmung nach sehr wohl mit der Absicht Jesu übereinstimmte. Sie war Einweihung für die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, und es konnte keinen wesentlichen Unterschied machen, ob der Täufer auf den ἐρχόμενος, von welchem er selbst gegen die Juden bekannte, daß er schon in ihrer Mitte stehe, Joh. 1, 26., taufte, oder ob die Jünger Jesu zum Glauben an den, welchen Johannes feierlich für den Erwarteten erklärt hatte, durch die Taufe verpflichteten. Wenn man die Stellen Mt. 4, 17 ff. und Luc. 7, 29. mit einander vergleicht, so ergiebt sich daraus, daß in der ersten Zeit die Lehre Jesu eine Predigt der Buße war. In der ersten Stelle heißt es: **Von der Zeit an (d. h. bald nach seiner Taufe) fing Jesus an zu predigen und zu sagen: Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.** Das ist doch offenbar dasselbe, was unmittelbar vorher von Johannes berichtet wird: **Zu der Zeit kam Johannes der Täufer und predigte in der Wüste des jüdischen Landes und sprach: Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!** Mt. 3, 1. 2. Aber nicht blos die Uebereinstimmung ihrer Predigt wird angegeben, sondern auch die Wirkung derselben. Es heißt in dieser Beziehung Luc. 7, 29. 30.: **Und alles Volk, das ihn hörte, und auch die Zöllner, gaben Gott Recht und ließen sich taufen mit der Taufe Johannis. Aber die Pharisäer und Schriftgelehrten verachteten Gottes Rath wider sich selbst und ließen sich nicht von ihm (d. h. von seinen Jüngern) taufen.** Wie die Taufe Johannis, so bezog sich auch die zuerst von Jesu gebotene Taufe blos auf die Juden. Dieß erhellt schon daraus, daß, wie bei der johanneischen, vor allen Dingen μετάνοια gefordert wurde, welche in der Art, wie sie gefordert wurde, nur von Juden geleistet werden konnte. Auch würde es bei der Genauigkeit, womit sonst die N. T. Schriftsteller alles, was sich auf dieses Thema bezieht, berichten, gewiß nicht unbemerkt geblieben seyn, wenn schon jetzt die Heiden Zutritt zu der Gemeinschaft der Kinder Gottes erhalten hätten. Dieß geschah erst später, nachdem die Lehre Jesu bereits Wurzel gefaßt, und nachdem Jesus durch seine Vorherverkündigung von den andern Schafen, welche auch herbeigeführt werden und mit den Israeliten zu einer Heerde unter einem Hirten vereinigt werden sollen (Joh. 10, 16. Eph. 2, 14.), hinlänglich vorbereitet hatte. Erst nach seiner Auferstehung schienen die Jünger, welche so viel Mühe hatten, sich von ihrem jüdischen Partikularismus loszumachen, hinlänglich unterrichtet und reif, um den erhabenen Universalismus und Kosmopolitismus, welchen schon die Propheten des A. T. zum Theil so deutlich geahnt hatten, zu fassen. Die Einsetzung der christlichen Taufe im engern Sinne erfolgte also allerdings erst kurz vor der Himmelfahrt bei dem feierlichen Abschiede Jesu von seinen Jüngern. Nur wenn man diesen Gesichtspunct festhält, erhalten die Worte der Einsetzung, wie wir sie Mt. 28, 18—20. als den würdigsten Schluß dieses Evangeliums, lesen, ihr volles Gewicht. Es ist der vollendete Meister, der Stifter des N. B., welcher im vollen Gefühle seiner Macht und Würde die so inhaltsreichen Worte ausspricht: **Mir ist gegeben alle Gewalt im Him-**

mel und auf Erden, darum gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Noch scheint als einleitende Bemerkung für diesen Artikel nicht unwichtig zu seyn,

3) **eine Untersuchung über die Taufe im apostolischen Zeitalter, im Zeitalter der Apostelschüler und der frühern berühmten Kirchenlehrer,** weil manches später zu Erwähnende dadurch ein helleres Licht erhält. — Daß nicht das Wort, sondern der Geist, welcher das Wort lebendig macht, im Christenthume vorwalten solle, davon liefert die Taufe, wie sie von den Aposteln und Jüngern Jesu ertheilt wurde, ebenfalls einen deutlichen Beweis. Denn nur die Verbreitung des Evangeliums, die Verpflichtung zur Annahme desselben und zur Beobachtung der Lehre Jesu und die dadurch zu bewirkende Sinnesänderung der gesunkenen Menschen als Hauptgegenstand vor Augen habend, ertheilten sie die Taufe auf die einfachste Weise, ohne sich selbst, wie es scheint, der von Jesu angegebenen Formel zu bedienen. Denn jedesmal, wenn der Taufe Erwähnung geschieht, wird nur gesagt, daß sie auf den Namen, oder in dem Namen Jesu Christi sei ertheilt worden. Denn als Petrus nach der Ausgießung des heiligen Geistes vor der versammelten Menge die eindringende Rede gehalten hatte, fragte ein großer Theil derselben den Petrus und die übrigen Apostel: **Ihr Männer, lieben Brüder, was sollen wir thun?** Und Petrus sprach zu ihnen: **Aendert eure Gesinnungen und jeder unter euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi, damit ihr Vergebung der Sünden erlangt,** Act. 2, 38. — Eben so taufte der Apostel Philippus den äthiopischen Schatzmeister auf die Versicherung, daß er glaube, Jesus Christus sei Gottes Sohn, Act. 8, 37. 38. — Auch Paulus und Silas ermahnen den Kerkermeister zu Philippi, daß er an den Herrn Jesum Christum glauben solle, so würde er und seine Familie selig werden, Act. 16, 31.

Da die Taufe von den Aposteln auf eine so einfache Weise vollzogen wurde, so fanden sie es auch nicht nöthig eine Beschreibung von der Art und Weise, dieselbe zu ertheilen, uns zu hinterlassen. Aus den bildlichen Darstellungen aber, deren sich die Apostel Petrus und Paulus bedienen, indem sie von der Taufe sprechen, läßt sich mit vieler Gewißheit schließen, **daß die Täuflinge unter das Wasser getaucht worden sind.** Der erste schreibt in seinem Briefe an die Römer, Cap. 6, 3. 4. **Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christum Jesum getauft wurden, auf seinen Namen getauft sind? Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe auf seinen Tod, auf daß wir, so wie Christus durch des Vaters Macht von den Todten auferweckt wurde, auch ein neues Leben führen sollen.** Dieses Bild des Begrabens und Wiederaufstehens konnte nur durch gänzliches Untertauchen und Wiedererheben, sinnbildlich dargestellt und ausgedrückt werden. Dieses Untertauchen

stimmte auch ganz mit den jüdischen Gebräuchen überein. Darauf spielt Petrus ebenfalls an, 1r Br. 3, 31., indem er die Taufe mit der großen Wasserfluth Noah's vergleicht, wobei sich nur Wenige retten konnten, durch die Taufe aber könnten alle gerettet werden, weil Jesus auferstanden sei; sie wäre aber nicht etwa eine Reinigung des Körpers, sondern die Angelobung eines guten Gewissens vor Gott. Trotz der Dunkelheit, mit welcher Petrus sich hier ausdrückt, geht doch so viel hervor, daß ihm das Wiedererheben aus dem Wasser nach dem Untertauchen vorschwebte, als er an die Auferstehung dachte. Um den Juden auch den hohen und wichtigen Einfluß der Taufe begreiflich zu machen, erinnert er sie, daß sie nicht meinten, es sei eine bloße Reinigung, wie diejenigen, an welche sie in ihrer Religion gewöhnt wären, und wobei, wie aus den Gebeten der Rabbinen zu ersehen ist, der ganze Körper benetzt werden mußte. Selbst das Bild der großen Wasserfluth, wobei das verderbte Menschengeschlecht umkam, läßt nur an das Untertauchen denken. Dieses Capitel Petri ist unter andern auch um der Ansicht willen wichtig, welche die Apostel von dem Scheol oder Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen nach jüdischen Begriffen hatten, den sie sich in der Unterwelt dachten. Aus dieser Vorstellungsweise läßt sich auch die viel besprochene, viel bestrittene und viel erläuterte Stelle, 1 Cor. 15, 29., einigermaßen erklären, ohne den Worten zu viel Gewalt anzuthun, wie gar oft geschehen ist. Die *νεκροί* sind hier die Abgeschiedenen im Scheol unter der Erde. Man nimmt an, es hätten sich viele nicht nur für sich, sondern auch für ihre abgeschiedenen Freunde taufen lassen, in der Meinung, daß auch diesen die erhaltene Taufe als Bewohnern des Scheols nützlich seyn werde. Wie es sich nun auch mit der Richtigkeit dieser Erklärung verhalten möge, welches mehr der Exegese anheim fällt, so haben wir sie deshalb angeführt, um zu zeigen, daß nicht etwa eine besondere Taufe über oder für die Todten oder wegen derselben Statt gefunden habe, sondern daß Paulus im allgemeinen, aber nach seiner Weise bildlich, von ihr rede. Gelehrte Untersuchungen über diese Stelle findet man in **Frid. Spanhemii exercitat. de baptismo propter mortuos** und in **Sebast. Schmid dissert. de baptismo super mortuis.**

In den Schriften der apostolischen Väter kommt über die Taufe weder in dogmatischer, noch ritueller Hinsicht etwas Bestimmtes vor. Die beiden Stellen in **Hermae Pastor lib. I. Vis. 3. c. 3.** beweisen blos so viel, daß die Taufe als der einzige Eingang in die Kirche (welche unter dem Bilde eines im Wasser erbauten Thurmes vorgestellt wird) und zum Heil betrachtet wird. Wir führen diese Stelle deshalb an, weil sie ebenfalls ein bestimmtes Zeugniß von der Sitte des Untertauchens enthält, wofür auch die Beispiele und Metaphern der Schriftsteller des N. T. sprechen.

Zu den Kirchenschriftstellern aus dem frühen christlichen Alterthume, die uns Belehrungen über die Taufe hinterlassen haben, gehören: Justin der Märtyrer, **Apol. I. c. 61—67. p. 210 seqq.**, Tertullian in seiner Abhandlung **de baptismo**, in den apostolischen Constitutionen in mehrern Capiteln, deren Ueberschriften auf die Taufe hinweisen, Gregor von Nazianz in seiner Taufpredigt (*εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα* **Opp. ed. Basil. p. 238—51**). — Die ausführlichste Beschreibung

aller in der alten Kirche gebräuchlichen Taufceremonien liefert Cyrill von Jerusalem. Seine sämmtlichen Catechesen beziehen sich auf die Taufe und die Vorbereitung der Catechumenen auf dieselbe. Vorzugsweise aber gehören die ersten beiden mystagogischen (oder geheimnißerklärenden Unterweisungen) Catechesen hierher. Das Ergebniß dieser Stellen im allgemeinen ist ungefähr folgendes: **Auch nach dem apostolischen Zeitalter dauert noch längere Zeit der einfache Taufritus, wie ihn die Apostel und die Apostelschüler geübt hatten, fort, wie man dieß aus Justin für Kleinasien, und besonders für Ephesus sehen kann. Tertullian hingegen lehrt, wie in Afrika zu der ursprünglich einfachen Taufhandlung eine Menge Zusätze kamen, die zum Theil selbst von den Häretikern entlehnt waren. Aus den apostolischen Constitutionen und aus den Katechesen des Cyrill lernt man besonders, welchen Einfluß die Arkandisciplin auf den Taufritus geäußert habe.** Wir werden noch einmal auf diese Schriftsteller zurückkommen, wo von den einzelnen Taufgebräuchen die Rede seyn muß. — Wir gehen nun zu dem ersten Hauptabschnitte dieses Artikels über, der sich mit der Frage beschäftigt,

II) welche Personen getauft wurden. — Bei keinem Puncte zeigt sich der Einfluß, welchen die Kindertaufe hatte, so auffallend, als bei diesem. Seit der Einführung und allgemeinen Annahme derselben ist das ganze Verhältniß der Taufcandidaten völlig verändert, und das, was lange Zeit als Regel galt, kann gegenwärtig nur als eine seltene Ausnahme betrachtet werden.

Die ganze Einrichtung der alten Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten in Ansehung der Vorbereitung zur Taufe und alle Gesetze und Vorschriften, welche sich auf die Annahme oder Nichtannahme der Täuflinge bezogen, mußten außer Kraft und Wirkung kommen, als es nicht nur erlaubt, sondern auch strenge Pflicht ward, jedes Christenkind alsbald nach der Geburt zu taufen. Die alte Regel, welche Vorsicht in der Annahme und sorgfältige Vorbereitung derjenigen, welche sich zur Taufe meldeten, vorschrieb, konnte seit dem 6. Jahrhundert nur noch von den jüdischen, heidnischen und muhamedanischen Proselyten gelten. Aber man sieht leicht ein, daß solche Tauffälle nur unter die seltenen gehören, und daß in der Regel nur noch die Missionäre Gelegenheit haben, die alten Verordnungen, wiewohl ebenfalls unter veränderten Umständen, in Anwendung zu bringen. Der größte Theil des hierher Gehörigen kommt jetzt in der Pastoralpraxis, nicht in der Taufe, sondern bei der Confirmation, welche in der neuern Kirche durch einen langen Zwischenraum von der Taufe getrennt ist, in Anwendung. Wir werden darum von den Taufcandidaten am belehrendsten und deutlichsten sprechen, wenn wir unterscheiden

A) den Zeitraum, wo größtentheils Erwachsene die Taufe empfingen, und

B) den Zeitraum, wo die Kindertaufe im Kultus der Christen vorherrschend wurde.

A) **Zeitraum, wo größtentheils Erwachsene die Taufe empfingen.** Es lag in der Natur der Sache, daß beim Beginnen des Christenthums und bei der allmähligen ersten Verbreitung desselben vorzugsweise Erwachsene getauft wurden und getauft werden konnten. Und indem man nun die Personen näher berücksichtigt, welche zur Taufe zugelassen wurden, so ergiebt sich, daß dabei bemerkbar ist **a) der Universalismus der christlichen Kirche und die ihr eigenthümliche kosmopolitische Ansicht, nicht minder b) eine mehrseitige Sorgfalt, um Aberglauben zu verhüten und zweckwidrigen Neuerungen entgegen zu treten, c) ein Ausschließen gewisser Personen von der Taufe, mit denen man schon in der Heidenwelt verächtliche Nebenbegriffe verbunden hatte.**

a) Die Taufe behauptete sogleich bei ihrem ersten Eintritte in die christliche Kirche einen kosmopolitischen Charakter, wodurch sich dieselbe von dem jüdischen Partikularismus eben sowohl, als von dem heidnischen Eklekticismus vortheilhaft unterschied. Die Einsetzung Mt. 28, 19. 20. bestimmte diese heilige Handlung für alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*), nicht blos Juden und Samaritaner, sondern auch Heiden; und das Bekenntniß und die Handlungsweise des von seiner jüdischen Engherzigkeit zu einer freien Ansicht emporgehobenen Apostels Petrus (Act. 10.) läßt keinen Zweifel übrig, daß auch den Heiden der Zugang zum Reiche Christi, in welches man durch die Taufe eintritt, verstattet sei. Vieler anderer Taufexempel im N. T. nicht zu gedenken. — Die jüdische Proselytentaufe nahm blos Heiden in die Gemeinschaft des Volks Gottes auf. Die Johannistaufe verstattete blos Juden die Theilnahme an dem Messiasreiche und an den Wohlthaten des neuen Himmelreichs. Erstere nahm die Kinder mit den Aeltern und Verwandten beiderlei Geschlechts zugleich oder auch die Kinder allein auf; letztere schloß die Kinder und Weiber aus, und war nur für die Erwachsenen aus dem männlichen Geschlechte bestimmt und gültig. Die Taufe Christi dagegen war für alle Völker, schloß kein Geschlecht und Alter aus, und erlaubte die Aufnahme für jeden Stand und für alle Verhältnisse des Lebens. In diesem Sinne sind die Worte des Apostels Paulus zu nehmen: **Hie ist kein Jude noch Grieche, hie ist kein Knecht und Freier, hie ist kein Mann noch Weib; denn ihr seyd allzumal Einer in Christo Jesu** (Gal. 3, 28.), oder, wie er sich noch deutlicher ausdrückt: **Wir sind durch einen Geist alle zu Einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle zu einem Geiste getränkt.** 1 Cor. 12, 13. Man hat dagegen eingewendet, daß dieser Universalismus sich nicht von den ersten Zeiten des Christenthums behaupten lasse, wo wenigstens das Alter eine Ausnahme machte, indem jetzt nur Erwachsene, nicht aber Kinder, getauft wurden. Allein wir werden bald weiter unten, wo von der Kindertaufe die Rede seyn muß, zeigen wie wenig Gewicht dieser Einwand habe.

b) **Mehrseitige Sorgfalt der Kirche bei der Aufnahme der Taufcandidaten, um Aberglauben**

zu verhüten und zweckwidrigen Einrichtungen entgegenzutreten. Wir können dahin schon rechnen:

aa) **Den vorausgeschickten Unterricht in der Religion Jesu, ehe Jemand zur Taufe zugelassen wurde.** Dieser mag anfangs nach dem Zeugnisse des N. T. im apostolischen Zeitalter und eine Zeit lang nach demselben höchst einfach gewesen seyn. Wer seine Bereitwilligkeit an Jesum zu glauben erklärte, wurde aufgenommen, und man überließ den gemeinschaftlichen Andachtsübungen die weitere religiöse Ausbildung derer, die aus Heiden und Juden zum Christenthume übergetreten waren. Da nun aber in der Folge die Zahl der Christen immer größer wurde, da feindliche Aufmerksamkeit auf die beginnende Kirche Jesu sich zu regen anfing; da ferner die Mysterienform im Christenthume Eingang fand, so erachtete man eine weitläufige Vorbereitung für nöthig, über die wir uns aber hier nicht zu verbreiten Ursache haben, indem das Nöthige bereits erinnert worden ist im ersten Band im Artikel catechetischer Unterricht rc. p. 344 ff. und ebendaselbst im Artikel Catechumenat, die Abschnitte I. II. und III. Ein anderer Beweis kirchlicher Sorgfalt in Absicht auf die Taufcandidaten stellte sich auch dadurch heraus, daß man

bb) **die Taufe nur auf menschliche Individuen beschränkte.** Dieß scheint auch auf den ersten Anblick sich so sehr von selbst zu verstehen, daß man darüber gar nichts anderes erwarten sollte. Allein der spätere Aberglaube in der Kirche, **auch leblose Dinge zu taufen,** macht wenigstens die Bemerkung nöthig, daß die alte Kirche noch nichts von einer solchen Taufe weiß. Sie hat kein Gesetz darüber und dieß scheint daher zu rühren, daß man sich die Möglichkeit einer andern als menschlichen Taufe gar nicht denken konnte. Daß indeß schon im 8. Jahrhundert der Aberglaube einer Taufe lebloser Dinge vorhanden seyn mußte, ist aus dem Verbote Karls des Großen zu ersehen. Dieser verordnete Capitul. III. a. 769. ed. Baluz. T. I.: Ut glocas non baptizent. Doch auch hierüber können wir uns kurz fassen, da wir bereits im Artikel Glocken auf den Kirchen 2r Bd. p. 243 von diesem Mißbrauche gesprochen haben. Es gehört aber auch die sogenannte Schiffstaufe hierher, welche nicht nur in katholischen, sondern auch protestantischen Ländern üblich ist. — Einen guten Grund hatte man auch zu der Bestimmung,

cc) **daß blos Lebende getauft werden sollten.** Sie ist von manchen Dogmatikern für so wichtig angesehen worden, daß man sie selbst in die Definition der Taufe aufnahm, z. B. Ammon summa theol. christ. p. 207. Baptismus est actio divinitus instituta, qua peccatori nato et **vivo**, et nomen patris et filii et spirit. s. profitenti per aquam gratia divina offertur et applicatur. Aus der Verordnung selbst nur Lebende zu taufen, ist zu folgern, daß es ehemals auch Sitte gewesen seyn müsse, Todte zu taufen. Daß dieß schon im 4. Jahrhundert in der afrikanischen Kirche geschehen seyn müsse, erhellt aus dem Verbote des Conc. Carthag. III. (a. 397. can. 5.). Cavendum, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, — womit das Decret Cod. eccles. Afric. c. 18. fast wörtlich übereinstimmt. Auch berichtet Philastrius (de haeres. c. 2.), daß die Kataphrygier oder Montanisten die Todten taufen. Wenn dieß richtig

ist, so kann es nur von den Hypermontanisten gelten; denn wenigstens Tertullian weiß nichts davon und eifert dawider. Daß aber auch in andern Gegenden dieser Aberglaube nicht ganz unbekannt war, ersieht man aus einer Aeußerung des Gregor von Nazianz (orat. 49. de baptismo p. 648. ed. Paris.), wo er sagt: ἢ καὶ σὺ μένεις νεκρός λουθῆναι, καὶ μᾶλλον ἐλεούμενος, ἢ μισούμενος. Von diesem Aberglauben, dessen Bingham gedenkt Vol. 4. l. IX. c. 4. §. 3. mit der Ueberschrift: Baptismus non tribuendus mortuis, giebt er folgenden Grund an: Haec praxis vana opinione videtur fundata, quod si quis baptisma recipere in vita neglexisset, hic defectus quodammodo post mortem illud recipiendo compensari possit. Hierher ist auch die stellvertretende Taufe der Lebenden für die Todten, welche sich bei mehrern häretischen Parteien, besonders bei den Marcioniten, fand, und wogegen mehrere Kirchenväter eifern, zu rechnen. Nach Tertullian adv. Marc. l. V. c. 10. ist diese Taufgattung eine Nachahmung der bei den heidnischen Römern im Februar gebräuchlichen Todtenopfer und eine wichtige Handlung vane pro mortuis baptizantur. Gründlich wird ebenfalls dieser häretische Aberglaube von Bingh. l. l. §. 4. behandelt, welcher überschrieben ist: Nec vivis pro mortuis. Ubi de sensu phraseos apostolicae pro mortuis baptizari. Er führt eine Stelle aus Chrysost. Hom. 40. in 1 Cor. p. 688. ed. Francof. an, die in der deutschen Uebersetzung also lautet: „Wenn „bei ihnen (den Marcioniten) ein Catechumen aus der Welt geht „(ἀπέλθη), so verstecken sie einen Lebenden unter dem Bette des Ver„blichenen. Dann treten sie vor den Todten, reden ihn an und fra„gen ihn, ob er die Taufe empfangen wolle? Statt des nicht ant„wortenden Todten redet nun der unter dem Bette Versteckte, und „erklärt, daß er getauft seyn wolle. Und hierauf taufen sie ihn anstatt „des Verblichenen und treiben damit ein theatralisches Spiel (καθάπερ „ἐπὶ τῆς σκηνῆς παίζοντες). So viel vermag der Teufel über leicht„sinnige Gemüther. Klagt man sie deshalb an, so berufen sie sich „auf den Apostel Paulus, welcher von der Taufe über den Todten „(1 Cor. 15, 29.) geredet habe." Hierauf zeigt der Verfasser das Grundlose dieses Vorgebens. — Auch Epiphanius erwähnt dieses Punctes und erklärt den Paulinischen Ausspruch von der Gewohnheit, den Catechumenen, welche dem Tode nahe sind, auch ohne Vollendung ihrer Vorbereitung das Bad der Einweihung zu ertheilen — womit auch Theodoret u. a. übereinstimmen.

Von der Sitte, Kinder, welche noch nicht ganz geboren, Embryonen und sogenannte Monstra (Mißgeburten, Unholde u. s. w.) zu taufen, findet man in der alten Kirche keine Spur. Erst seit dem 13. Jahrhunderte kommen kirchliche Bestimmungen über diesen Punct vor. In einer besondern Schrift von F. E. Gängiamila wird von den Embryonen gehandelt. Sie führt den Titel: Sacra Embryologia, und handelt unter andern auch von dem Kaiserschnitte, welchen die Geistlichen im Nothfalle vornehmen sollen. Das Instructionale Bamberg. de Sacram. bapt. c. 2. erlaubt die Taufe im Mutterleibe vermittelst einer Röhre: "Nemo in utero matris clausus baptizari debet, nisi genitalibus ad generandum reseratis, medio Siphone in extrema necessitate partus per obstetricem ablui posse. — Von der Taufe

der Mißgeburten verordnet das Rituale Rom. de Sacram. baptism.: Monstrum, quod humanam speciem non prae se fert, baptizari non debet. De quo si dubium fuerit, baptizetur sub hac conditione: Si tu es homo, ego te baptizo etc. Vergl. Brenners geschichtl. Darstellung u. s. w. p. 224. coll. p. 180.

dd) Eine Streitfrage war auch in der alten Kirche, **ob die Besessenen** (ἐνεργούμενοι, δαιμονιζόμενοι, s. den Artikel Energumenen) **oder Wahnsinnigen zur Taufe zugelassen werden dürften.** Die Regel scheint gewesen zu seyn, daß sie, obgleich zur Predigt und dem öffentlichen Gebete, unter Aufsicht der Exorcisten, zugelassen und unter die erste Classe der Catechumenen aufgenommen, dennoch die Taufe nicht eher, als bis nach erfolgter Heilung empfingen. Indessen war doch Cyprian ep. 69. ed. Magnes. der Meinung, daß die Taufe die Kraft habe, den Teufel auszutreiben. Seine Worte sind: Si aliquis in illo movetur, quod quidam de iis, qui aegri baptizantur, sciat, Diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in baptismo vero omnes nequitiae suae vires amittere. Dennoch scheint er die Taufe nur auf den Fall der Krankheit oder besonderer Leibesschwachheit gestattet zu haben. Die meisten alten Verordnungen bestimmen die Zulässigkeit beim herannahenden Lebensende. So die Constitut. apost. l. VIII. c. 32. εἰ δὲ θάνατος κατεπείγοι, προςδεχέσθω. Das Conc. Eliber. a. 313. c. 37. Eos, qui a spiritibus immundis vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet. Dieser Grundsatz wiederholt sich in mehrern Concilienbeschlüssen und auch in den Schriften berühmter Kirchenlehrer. Der beste Beweis aber, daß die Energumenen zuweilen die Taufe empfingen, liegt darin, daß wir auch Fälle, wo ihnen das Abendmahl gereicht wurde, erwähnt finden. Cassian. Collat. l. VII. c. 30. erwähnt dieser Communion. Vergl. Bingh. Antiq. T. VI. p. 420—21. Wenn derselbe Schriftsteller ebendaselbst. p. 219 über den Ausdruck in den apostolischen Constitutionen l. VIII. c. 32. προςδεχέσθω εἰς κοινωνία — die Bemerkung hinzufügt: Sunt, qui hee de receptione ad communionem eucharistiae intelligunt, sed planum est, quod auctor de receptione ad communionem ecclesiae per baptismum loquatur, regulas enim hic dat de personis baptizandis earumque describit necessarias proprietates etc. — so ist dies zwar ganz richtig, allein es wäre zu bemerken gewesen, daß auch bei dieser Erklärung der Sinn derselbe bliebe. Denn in der alten Kirche setzte der Genuß des heiligen Abendmahls nicht nur, wie bei uns, die Taufe voraus, sondern die Communion folgte auch unmittelbar auf die Taufe. Daher kann man unbedenklich in allen erwähnten Fällen, wo von der Taufe der Energumenen die Rede ist, auch die Zulassung derselben zur Communion annehmen. Vergl. den Artikel Energumenen im zweiten Bande dieses Handbuchs p. 35.

ee) **Auch über die Krankentaufe war in der alten Kirche viel Bewegung.** Auf die Frage des Magnus an Cyprian: Qui in infirmitate et languore Dei gratiam consequuntur, an habendi sint legitimi christiani? erwiedert dieser: Quantum fide concipere et sentire nobis datur, mea sententia haec est, ut christianus judicetur legitimus, quisquis fuerit in ecclesia lege et

jure fidei gratiam consecutus (**Cyprian ep. 75.**). Auch Augustin **de adult. conj. l. I.** erklärt eine solche Nothtaufe für gültig. Nicht minder billigen Cyrill von Alexandrien (**in Joann. XI. 26.**) und Fulgentius (**de bapt. Aeth. c. 8.**) die Krankentaufe, und es läßt sich nicht wohl absehen, wie man sie neben der Kindertaufe schlechthin habe verwerfen können.

Indeß betraf der Streit hierüber nicht sowohl die Zulässigkeit dieser Taufe überhaupt, als vielmehr theils die Frage: ob einer, welcher die Krankentaufe erhalten, zum geistlichen Amte und Episkopate gelangen könne? Die Erklärung, daß ein solcher ein **christianus legitimus** sei, hätte eigentlich beide Fragen bejahend entscheiden sollen. Dennoch finden wir darüber Discussionen und Zweifel. Wenn auch die Vergleichung mit der Kindertaufe die Wiederholung (**iteratio baptismi**) ausschloß, obgleich die Gegner sich auf die Verschiedenheit der Subjecte und auf den wenigstens in der ältesten Zeit ungewöhnlichen **Modus adspersionis** berufen konnten, so schien doch die Confirmation auf jeden Fall, und noch auf eine etwas andere Art erforderlich. Man forderte eine besondere **clausula et adstipulatio** und Nachleistung aller von den Taufcandidaten geforderten Obliegenheiten und Pflichten.

Der Hauptpunct aber betraf die Zulassung zum geistlichen Amte. Den ersten, viel Aufsehen erregenden Vorfall mit den carthaginensischen Presbyter Novatus beschreibt **Euseb. hist. eccles. l. VI. c. 43.**, und legt dem römischen Bischofe Cornelius folgende Worte in den Mund: „Der Satan, welcher in ihn (den Novatus) gefahren war, und lange „Zeit in ihm gewohnt hatte, hat Veranlassung gegeben, daß er ein „Gläubiger wurde. Als er unter dem Beistande des Exorcisten sich „befand, fiel er in eine schwere Krankheit, und weil man ihn dem „Tode nahe glaubte, so ward er auf dem Bette (*ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ*), „worauf er lag, übergossen, wenn man anders sagen kann, daß ein „solcher Mensch die Taufe empfangen habe. Indeß empfing er nach „seiner Genesung nicht einmal das, was nach Vorschrift der Kirche „(*κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα*) hätte empfangen sollen, nämlich „die Versiegelung (*τοῦ σφραγισθῆναι*, d. h. die Confirmation) durch „den Bischof. Da er nun diese nicht empfing, wie kann er dann den „heiligen Geist empfangen haben? — Dieser saubere Mann also verläßt die Kirche Gottes, in welcher er den christlichen Glauben angenommen und in welcher er, aus Gefälligkeit des Bischofs unter Händeauflegen zur Würde eines Presbyters erhoben wurde. Als sich „nämlich die ganze Geistlichkeit und viele Laien dagegen setzten, in„dem es eigentlich nicht erlaubt war, daß einer, „der so wie dieser Krankheits halber auf dem Bet„te getauft worden, eine geistliche Würde beklei„dete, so bat der Bischof, daß sie es bei diesem allein nur (als Aus„nahme) geschehen lassen möchten, daß er zum Presbyter einge„weiht würde."

Aus demselben Gesichtspuncte verbot auch die Synode zu Neucäsarea (**Concil. Neo-Caesar. a. 314. c. 12.**) die priesterliche Würde einem solchen Nothgetauften zu ertheilen. Als Grund wird angeführt, daß sein Glaube nicht aus freier Wahl, sondern aus Nothwendigkeit herrühre. Doch wird hinzugesetzt, daß entweder ein nach der Taufe

bewiesener vorzüglicher Glaubenseifer, oder auch wohl der Mangel an tauglichen Subjecten eine Ausnahme rechtfertigen könne. Späterhin mußten bei allgemeiner Einführung der Kindertaufe diese Fälle immer seltener werden, und daher finden wir auch keine weitern Streitigkeiten darüber. Doch wiederholen die spätern Kirchenordnungen unter den acht Puncten, welche die Bischofswahlen hindern sollen, gewöhnlich nur das alte ne quis eligeretur Clinicus s. Grabbatarius. Auch steht damit die Forderung, daß kein Neophyt gewählt werden soll, in Verbindung.

ff) Die Frage: **ob Stumme getauft werden dürfen**, beschäftigte ebenfalls die Casuistik der Alten. Man entschied sie in der Regel bejahend und wendete auf dieselbe die Grundsätze bei der Kranken- und Kindertaufe an. Das von solchen Personen geforderte Bekenntniß und Gelübde kann entweder durch Andere, wie bei der Kindertaufe durch die Sponsores ersetzt oder auch blos e consensu tacito et praesumtivo stillschweigend vorausgesetzt werden. Auch diesen Punct findet man gut bearbeitet bei Bingh. Vol. IV. l. 11. c. 5. §. II. überschrieben: Homines tamen muti in certis quibusdam casibus baptizari poterunt. Die sogenannte Zwangstaufe übergehen wir, da sie dem christlichen Alterthume fremd war, wir mögen nun auf die Beschaffenheit der äußern Umstände sehen, oder auf die Grundsätze, die man von Seiten der Kirche befolgte. Sie gehört in die spätere Zeit, wo sich namentlich mächtige christliche Fürsten ein Verdienst daraus machten, Juden und ganze heidnische Völkerschaften gewaltsam zum Christenthume zu bekehren. Wie wir schon im Artikel Catechumenat 1r Bd. p. 366 versprochen haben, wollen wir hier noch auf den Umstand Rücksicht nehmen,

gg) **daß die alte Kirche gewisse Personen von der Taufe ausschloß.** Das Meiste, hierher Gehörige findet man ebenfalls sorgfältig gesammelt bei Bingh. l. l. §. VI. mit der Ueberschrift: Quinam baptismo fuerint exclusi. Certa opificia et vitae genera, quae homines ab eo arcuerint, recensentur, cujusmodi fuerant idolorum confectores et comoedi. Es leuchtet auch wieder von selbst ein, daß das hier zu Sagende abermals nur von der Taufe der Erwachsenen gelten konnte, wiewohl man es auch auf die Kinder solcher Personen, welche nicht zur Taufe gelangen durften, ausgedehnt zu haben scheint.

Wenn man die verschiedenen Bestimmungen in den Synodalbeschlüssen und Schriften der Kirchenväter zusammenfaßt, so durften vorzugsweise folgende Personen nicht zur Taufe gelassen und in die christliche Kirchengemeinschaft aufgenommen werden:

α) **Die Künstler und Handwerker, welche Götzenbilder und andere Objecte der Idololatrie und Superstition verfertigten.** Sie heißen in den apostolischen Constitutionen *εἰδωλοποιοὶ* (Idolorum confectores). Tertullian rechnet dahin die Bildhauer, Steinmetzen und Maler, welche Götzenbilder (Signa, Statuas) in Holz oder Stein oder durch Farben darstellen, Amulette verfertigen oder sonst Künste treiben, welche ad ornatum et pompam Diaboli gehören. Tertull. de idololat. c. 11. de spectac. c. 22. adv. Hermog. c. 7. u. a.

β) **Schauspieler, Histrionen, Pantomimen, Possenreißer und andere Leute, welche für Geld ihre Person zur Belustigung anderer preisgeben.** S. Conc. Eliberit. can. 62. — Conc. Carthag. III. c. 35. Tertull. de spectac. c. 22. Gleichsam ein Gutachten darüber, das aber nicht zu Gunsten der genannten Personen ausfällt, findet man in Cyprians 61. Briefe an den Eucratius. — Nach Augustin de civitate Dei l. II. c. 14. muß man hierin das Beispiel der Römer nachahmen: Illi actores poëticarum fabularum removent a societate civitatis — et ab honoribus omnibus homines scenicos.

γ) Aber auch diejenigen werden ausgeschlossen, welche sich durch **unmäßige Theatersucht und Liebhaberei an Jagd, Pferderennen, Faustkämpfen** u. s. w. auszeichnen. Doch ist zu bemerken, daß man dieß blos in den apostolischen Constitutionen und bei dem Montanisten Tertullian angegeben findet.

δ) **Fechter, Faustkämpfer, Wagenlenker** (in den olympischen und circensischen Spielen) und andere die persönliche Würde verachtende Künstler. Constitut. ap. VIII. c. 32. Conc. Arelat. I. c. 4. Hieron. vit. Hilarii c. 13. u. a.

ε) **Astrologen, Auguren, Zeichendeuter, Zauberer, Beschwörer und andere Personen, welche Götzendienst und Aberglauben beförderten.** Conc. Laodic. can. 36. — Conc. Trull. c. 61. Chrysost. Hom. XIII. in ep. ad Ephes. u. öfterer.

ζ) **Musikanten, Tänzer, öffentliche Dirnen, Kuppler, Hurenwirthe** u. s. w., welche ein ehrloses Gewerbe trieben.

η) Nach den apostolischen Constitutionen VIII. 32. und dem Conc. Tolet. I. c. 17. sollen auch **die im Concubinate und in Polygamie Lebenden** ausgeschlossen seyn. Doch sind die Meinungen hierüber verschieden. Bingh. II. p. 233 seqq.

ϑ) **Daß auch die Soldaten nicht receptionsfähig gewesen seien,** hat man häufig aus Conc. Nic. can. 12. beweisen wollen. Allein Hugo Grotius, Ziegler u. a. haben gezeigt, daß sich diese Verordnung nur auf die besondern Verhältnisse und auf die unter Licin's Heere dienenden Individuen, die sich des Abfalles zum Götzendienste schuldig gemacht hatten, beziehe. In den apostolischen Constitutionen werden auch blos die Soldaten, welche vom Raub, Gewaltthätigkeit und Unrecht nicht abstehen wollen, von der Aufnahme zurückgewiesen. Es ist daher eine ganz richtige Bemerkung Bingh. p. 233. Haec constans fuit ecclesiae regula, neque ullum exemplum reperiri puto, hominem quempiam a baptismo fuisse rejectum, eam solam ob causam, quod miles esset, nisi illi vita quaedam idololatriae vel similis cujusdam rei circumstantia vitae genus vitiosum reddidisset. Von allen diesen Personen wird gesagt, daß sie ausgeschlossen seyn sollen, so lange sie nicht ihre bisherige Lebensart und die Ausübung ihrer Kunst oder des Gewerbes aufgeben. Conc. Eliberit. can. 62. Conc. Carthag. III. 35.

Es ist also keine absolute, sondern nur eine bedingte Ausschließung. Uebrigens darf auch nicht vergessen werden, daß dieß schon von der

spätern Zeit gilt, wo das Catechumenat sich völlig ausgebildet hatte, und wo zunächst erst in die Aufnahme desselben, nicht aber von der Taufe die Rede seyn konnte.

Was den Grundsatz selbst betrifft, so verdient die Strenge, womit man denselben aufrecht zu erhalten strebte, der Kirche zum größten Lobe angerechnet zu werden. Es war hierbei allerdings eine Condescendenz zu Zeit- und Nationalbegriffen; aber eine solche, welche sich zu allen Zeiten rechtfertigen ließ, weil die Absicht unverkennbar war, das Christenthum frei von jedem Vorwurfe zu erhalten. Wenn schon die Römer, wie Augustin de civitate Dei II. c. 14. bemerkt, die Schauspieler, Possenreißer u. s. w. vom Bürgerrechte und von allen Ehrenstellen ausschlossen, so durfte die christliche Kirche nicht den Schimpf auf sich kommen lassen, als wolle sie sich durch den Auswurf der Menschheit bereichern. Sie mußte daher solchen von den Heiden für ehrlos erklärten Personen den Eintritt entweder ganz untersagen oder doch so erschweren, daß man den christlichen Namen nicht lästern durfte. Darum ist auch die Bemerkung Bingh. Antiquit. T. IV. p. 225 treffend, wenn er sagt: Quando itaque haec vitae ratio (es ist zunächst von Schauspielern die Rede) inter ipsos gentiles adeo infamis fuit, mirum non est, ecclesiam nullos huic professioni addictos homines ad baptismum voluisse admittere, nisi prius tam ignominiosis artibus valedixissent. Quodsi secus fecisset ecclesia ipsa sese opposuisset opprobrio, et adversariis dedisset occasionem, quod ejusmodi perditissimi et profligatissimi homines ad ecclesiae admitterentur privilegia, qui a civitatis juribus et reipublicae honoribus essent exclusi.

Auch nach der Einführung der Kindertaufe blieb von dem alten Disciplinar-Rigorismus wenigstens noch darin eine Spur übrig, daß man solche Personen nicht zu Taufzeugen erwählen durfte. Ja selbst die neuere Zeit stellt wohl noch Beispiele auf, daß man Schauspieler, Seiltänzer und ähnliche Personen von der Ehre der Gevatterschaft ausschloß.

B) **Zeitraum, wo die Kindertaufe im christlich-kirchlichen Leben vorherrschend wurde.** Höchst verschiedene Ansichten hat man auch über die Kindertaufe gehegt und ihren Gebrauch bald in eine frühere, bald in eine spätere Zeit gesetzt. Allein diejenigen christlich-kirchlichen Alterthumsforscher haben gewiß Recht, welche behaupten, **daß die Kindertaufe in der orthodoxen Kirche zu keiner Zeit außer Gebrauch gewesen sei.** Man setzt die Kindertaufe schon in das apostolische Zeitalter und rechnet besonders diejenigen Stellen hierher, wo erzählt wird, daß eine ganze Familie sei getauft worden. Dahin ist zu rechnen die Stelle Act. 16, 15., wo von der Purpurkrämerin Lydia zu Philippi erzählt wird: **als sie aber und ihr Haus getauft ward** (*ὡς δὲ ἐβαπτίσθη, καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς*). Bald darauf Act. 16, 30—33. heißt es von dem Kerkermeister: Er führte sie, Paulus und Silas, heraus und sprach: Liebe Herren, was soll ich thun, daß ich selig werde? Sie sprachen: Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus selig. Und sie sagten ihm das Wort des Herrn und allen die in seinem Hause waren (*πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*). Und er nahm sie zu sich in derselbigen Stunde der Nacht,

und wusch ihnen die Striemen ab; **und er ließ sich taufen und alle die Seinen alsbald** (*καὶ ἐβαπτίσθη αὐτὸς, καὶ οἱ αὐτοῦ πάντες παραχρῆμα*). Auch die Stellen Act. 2, 39. und 18, 8. sind hierher zu rechnen, wo bei der Aufnahme auch **der Kinder** (*τοῖς τέκνοις ὑμῶν*) **und des ganzen Hauses** erwähnt wird, womit auch noch die Stelle 1 Cor. 1, 16. zu vergleichen ist, nach welcher Paulus das Haus des Stephanus (*τὸν Στέφανα οἶκον*) getauft hat. Man mag nun hierbei immer erinnern, daß unter Haus und Hausgenossen, nicht sowohl Kinder, als vielmehr Anverwandte und Gesinde zu verstehen seien, und daß auch die erwähnten Kinder *τέκνα* schon Erwachsene, welche eines Unterrichts fähig waren, seyn konnten. Aber so wie man diese Möglichkeit zugiebt, kann man auch auf der andern Seite daraus eben so wenig die Möglichkeit ableugnen, daß auch Kinder zartern Alters darunter können verstanden werden. Dieß ist derselbe Fall mit den Stellen 19, 13. Luc. 18, 15 ff., die eben so wenig einen bestimmten Befehl, als ein bestimmtes Verbot der Kindertaufe enthalten. Dagegen ist es desto gewisser, daß berühmte Kirchenlehrer die Kindertaufe als ein apostolisches Institut betrachten. Origenes Hom. VIII. in Levit. Opp. T. VI. p. 137. ed. Oberth. sagt: Addi his etiam potest, ut requiratur quid causae sit, cum Baptisma ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis dari baptismum, cum utique si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem et indulgentiam pertineret, gratia baptismi superflua videretur, vergl. Hom. XV. in Luc. und Commentar. in Mt. l. V. Auch Augustin lehrt: Infantes baptizandos esse, universa ecclesia tenet, nec conciliis institutum, nec semper retentum **non nisi auctoritate apostolica traditum** credimus. Die Sicherheit der Behauptung beider Schriftsteller ist eine Bürgschaft für die Allgemeinheit der Ueberlieferung, daß die Kindertaufe schon in den Einrichtungen der apostolischen Kirche ihren Grund habe.

Vollkommen von dem Daseyn der Kindertaufe im 2. Jahrhundert kann man sich überzeugen, wenn man sich an den Eifer erinnert, womit Tertullian vor dieser Sitte warnt. Die Hauptstelle ist de baptismo c. 18. Auf jeden Fall wird hier die Kindertaufe gemißbilligt. Indeß bleibt es auch hier noch ungewiß, ob die Parvuli und die aetas innocens gerade Christenkinder sind, da man gar wohl berechtigt wäre, auch an Juden= oder Heidenkinder zu denken. Man scheint aber auf den Widerspruch Tertullians wenig geachtet und ihn für eine montanistische Uebertreibung gehalten zu haben. Der beste Beweis davon liegt darin, daß selbst Tertullians eifrigster Verehrer, der karthagische Bischof Cyprian, kein Bedenken trug, in diesem Stücke von seinem Meister und Vorbilde abzuweichen. Der afrikanische Bischof Fidus verwarf die Kindertaufe keineswegs, sondern hielt blos, da die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten sei, einen Aufschub derselben bis zum achten Tage für nöthig. Hierüber berathschlagte Cyprian auf einer Synode im Jahre 253 mit 66 Bischöfen, wo man sich für die Kindertaufe erklärte und man hielt die aetas innocens für taufbedürftig, wenn sie auch noch nicht gesündigt habe, da Sünde und Schuld ja schon durch die leibliche Abstammung vorhanden sei.

S. Cyprian. Epist. LXIV. ad Fidum. p. 158. Nach Münter Handbuch der ältern christlichen Dogmengeschichte 2r Bd. 2. Abtheil. p. 24 wurde von dieser Zeit an die Kindertaufe ein Gesetz in der ganzen afrikanischen Kirche, das man auch nachher mit historischen Gründen vertheidigte, die wenigstens Augustin kannte, wie wir oben gesehen haben, welcher sich geradezu auf die apostolische Tradition berief. Daß nun die Taufe der Kinder, die von christlichen Aeltern abstammten, vom Beginnen des Christenthums an, wenigstens in mehrern christlichen Ländern Statt fand, läßt sich theils aus dogmatischen Ideen, die schon früh der Taufe ein besonderes Gewicht gaben, so wie aus historischen Gründen, darthun. Für letztere ist besonders brauchbar Bingh. Vol. IV. l. XI. C. 4. §. 5. überschrieben Baptismatis parvulorum probatio ex antiquis ecclesiae monimentis, wo Beispiele der Kindertaufe auch aus der Zeitdauer der Arkandisciplin und des völlig ausgebildeten Catechumenats vorkommen. Die Behauptung also, daß die Kindertaufe im 3ten und 4. Jahrhundert gänzlich aufgehört und nur die Taufe der Erwachsenen Statt gefunden habe, hätte vielmehr so ausgedrückt werden sollen: **Die Kindertaufe ist in dem genannten Zeitraume und noch etwas weiter darüber hinaus im Verhältniß zu der Taufe der Erwachsenen seltener, welches aus dem häufigen Andrange zum Christenthume in jener Zeitperiode erklärlich ist; nach dem Aufhören aber der Arkandisciplin und des Catechumenats** (s. beide Artikel) **tritt das umgekehrte Verhältniß ein, und die Kindertaufe ist die Regel, die Taufe aber der Erwachsenen die Ausnahme.** Fragt man aber, warum in dem genannten Zeitraume die Taufe der Erwachsenen so häufig war? so ist es nicht schwer, aus der Lage und Beschaffenheit der christlichen Religionsgesellschaft die richtige Antwort zu geben. Die schnelle Verbreitung des Christenthums vermehrte die Zahl der Taufcandidaten auf eine ungewöhnliche Weise. Die Apologeten legen auf die rasche Ausbreitung der christlichen Religion viel Gewicht und finden darin die Erfüllung der Weissagung, daß sich die Menge der Heiden zum Herrn bekehren werde (Jes. 60, 3.). Wenn auch, nach der Behauptung einiger neuern Schriftsteller, die Angaben der Alten über die rasche Vermehrung der Bekenner des Christenthums zuweilen etwas übertrieben seyn sollten, so kann die Richtigkeit derselben im Allgemeinen nicht bestritten werden. Die Klagen, welche Kaiser Julian, der Sophist Libanius, der Senator Symmachus u. a. über die Verehrung der Galiläer anstimmen, ist die beste Rechtfertigung der christlichen Apologeten und Geschichtschreiber. Auch kann die Geschichte des Islamismus, welcher im Laufe eines Jahrhunderts Fortschritte machte, wie wir sie bis jetzt noch bei keiner Religion kennen, als brauchbare Analogie für die Ausbreitung des Christenthums gelten. Wenn schon zur Zeit des Drucks und der Verfolgung die Zahl der Bekenner des Christenthums sich mit jedem Jahre mehrte, und der Ausspruch Tertullians: **Das Blut der Märtyrer ist neue Aussaat für die Kirche,** buchstäblich in Erfüllung ging, wie mußte nicht erst die Zahl derselben zunehmen, als Constantin der Große das Christenthum zur öffentlichen Religion des

Reichs erhob, und Theodosius der Große alle Ueberreste des Götzendienstes zu vertilgen und den Paganismus (die Bauernreligion, wie man den Polytheismus im Gegensatze des Hellenismus oder der Religion der Gebildeten nach Julians Lieblingsausdrucke zu nennen pflegte), verächtlich und lächerlich zu machen suchte. Und in der That lag im Polytheismus weder überhaupt, noch in seiner progressiv vermehrten Ausartung irgend ein Grund zur besondern Anhänglichkeit seiner Bekenner. Das Christenthum hatte Tausende von Märtyrern, aber die Geschichte schweigt von Märtyrern des Polytheismus. Auf jeden Fall mochte die Zahl derselben nur sehr klein seyn. Die Apologeten reden nur von Priestern, welche über den Verfall ihres Kultus und der daraus entspringenden Vortheile erbittert waren, von Künstlern und Kaufleuten, welche vom Objecte des heidnischen Kultus lebten und daher für die Fortdauer desselben eiferten. Aber Enthusiasmus, wie ihn das Christenthum hervorbrachte, finden wir nirgends. Der große Haufe verließ freiwillig eine Religion, für welche er schon längst kein Interesse mehr hatte. Die Staatsmänner, Militärs u. s. w. folgten gern dem Beispiele der Regierung und des Hofs. Die Philosophen, Dichter, Rhetoriker, Grammatiker u. a. richteten sich entweder gleichfalls nach der Mode, oder fanden in der christlichen Religion eine Seite, welche ihnen dieselbe annehmlich und interessant machte und ihren Idealen oder ihrer Phantasie einen freien Spielraum verschaffte.

Kurz, die christliche Kirche erhielt im 4. Jahrhundert einen Zuwachs von Taufcandidaten, wovon man im apostolischen Zeitalter noch keine Ahnung haben konnte. Das Verhältniß derselben zu den gebornen Christen mochte zuweilen und an manchen Orten ungefähr demjenigen gleichen, welches in spätern Jahrhunderten zwischen den Christenkindern und den Proselyten aus dem Juden= und Heidenthume oder dem Islamismus umgekehrt Statt fand. Es konnte nichts natürlicher seyn, als daß dieser unerwartete Zuwachs einen großen Einfluß auf die Form der Aufnahme haben, und daß dabei die Minderzahl sich nach der Mehrzahl richten mußte. — Hierzu kam nun noch insbesondere der eigenthümliche Geschmack des Zeitalters am Mysteriösen. Wie allgemein und tiefergreifend dieser war, kann man aus Lucian von Samosata, Plutarch, Jamblichus, Julianus, Apulejus, Petronius, Ammianus Marcellinus u. a. Profanschriftstellern, aber auch aus Justinus Martyr, Theophilus aus Antiochien, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Minutius Felix, Lactantius u. a. lernen. Indem die christlichen Lehrer und Vorsteher sich wenigstens zum Theil nach dieser Denkart des Zeitalters richteten, hofften sie, nicht nur dadurch dem Christenthume äußerlich zu nützen und der christlichen Kirche neue Mitglieder zuzuführen, welche wahrscheinlich ohne diese mysteriöse Form nicht zu gewinnen gewesen wären, sondern sie scheinen auch die Ueberzeugung gehabt zu haben, daß der Inhalt der christlichen Lehre selbst unter dieser Form weit besser eingesehen und bewahrt bleiben würde. Nach Justinus Martyr Apolog. I. §. 81. war schon die Religion des A. B. unter der Mysterienform mitgetheilt. Die **Dämonen** haben die symbolischen Handlungen, wovon Moses und die Propheten reden, bei den Heiden nachgeahmt und bei denselben Lustrationen und Weihungen eingeführt. Auch das **Bad der Proserpina** ist von ihnen aus

chen prophetischen Ankündigungen von der Ausgießung des heiligen Geistes entlehnt. Die Weihungen der Christen sind also keine Nachahmungen der Heiden, sondern nur eine Wiederherstellung des Ursprünglichen. Dieselbe Vorstellung finden wir auch bei mehrern Vertheidigern des Christenthums, welche demselben keinen fremdartigen Zusatz und keine Entlehnung aus andern Religionen beilegen lassen wollen.

Wie sich nun aus diesen eigenthümlichen Zeiterscheinungen die Geheimlehre, die Catechumenen mit ihren verschiedenen Graden und Abstufungen bildete, ist von uns hinlänglich in den Artikeln Disciplina arcani und Catechumenat gezeigt worden, auf welche wir darum hier zurückweisen können. Daß nun in dieser Periode auch Kinder, abstammend von christlichen Aeltern, getauft wurden, haben wir bereits bewiesen. Aber die Nachrichten, wie die Kindertaufe vollzogen wurde in den Tagen der Arkandisciplin und des ausgebildeten Catechumenats, darüber sind die Nachrichten theils selten, theils unbestimmt. Nur im weitern Verlaufe dieses Artikels werden wir hin und wieder etwas hierher Gehöriges erinnern können.

Wie es vielen andern Dingen und Einrichtungen ging, so geschah es auch bei der Taufe. Es hieß: Cessante causa, cessat effectus. Im 5. und 6. Jahrhundert, wo das griechisch-römische Heidenthum so gut, wie ausgestorben war, und wo die barbarischen Völker fast alle das Christenthum angenommen hatten, wurden die außerchristlichen Catechumenen immer seltener. Ueberdieß hatte der Geist und Geschmack der Völker eine ganz andere Richtung genommen. Der Hang zum Mysteriösen war vermindert, und so mußten die alten Ideen von der Nothwendigkeit, übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit der Taufe, von den Gefahren des Aufschubs u. s. w. wieder mehr Eingang finden. Je mehr sich die Lehre von der Erbsünde und der Prädestination und der Gnade und den Gnadenwirkungen, vom Glauben und den Sakramenten ausbildete, desto mehr Empfehlung mußte die Kindertaufe finden. Schon Gregorius von Nyssa und Nazianz hatten sie empfohlen, und, so wie andere Schriftsteller, vor dem Aufschub der Taufe gewarnt. (Vergl. Büsching de procrastinatione baptismi apud Veteres ejusque caussis. 1747.) Noch mehr aber wirkte die Lehre des Augustinus, welcher wider die Pelagianer nicht nur die Nützlichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit des Pädobaptismus zeigte, und mit welcher eine neue Epoche in der Geschichte der Taufe anfängt, die eine Menge Einrichtungen verschwinden läßt, auf welche die alte Kirche einen so hohen Werth gelegt hatte. Wir werden diesen Einfluß beinahe in jedem folgenden Abschnitte dieses Artikels nachweisen können. Seit Gregor dem Großen war die Sitte, Kinder zu taufen, schon so allgemein, daß man in den Sakramentarien Gregors und der folgenden Perioden nur Kinder als das gewöhnliche Object der Taufe angeführt findet, und daß die Taufe der Erwachsenen aus dem Juden- und Heidenthume oder Islamismus nur als Ausnahme zu betrachten ist. Vergl. Brenners geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Taufe p. 180.

Da zur Zeit, als vorzugsweise nur Erwachsene getauft wurden, auf die Taufe der Genuß des heiligen Abendmahls zu folgen pflegte, so übertrug man dieß auch auf die Kindertaufe und reichte den Neu-

getauften sofort die Communion. Es dauerte lange Zeit, ehe man von dieser Sitte abging. Im Occidente kommen noch im 12. und 13. Jahrhunderte Spuren davon vor und die orientalische Kirche hat sie stets beibehalten. Vergl. Petr. Zornii historia Eucharistiae infantum. Berol. 1737. und Chr. E. Weismann de praepostera Eucharistiae infantum reductione. Tubing. 1744. Von der Zeit an, wo die Confirmation ihre gegenwärtige Gestalt erhielt, d. h. in einem spätern Jahre, gewöhnlich beim Eintritt in das Jünglings- und Jungfrauenalter ertheilt wurde, ward es Regel, auf diese die Communion folgen zu lassen — eine Einrichtung, welche sich auch in der evangelischen Kirche findet. Vergl. E. Sa. Cyprian historia paedobaptismi. Gotha 1705. 8. — G. Wall history of infant-baptism. P. 1. 2. Lond. (1705.) ed. 4. 1731. 8., als P. 3. kann gelten: Defence of the hist. of infant-baptism. against the reflections of Mr. Gale and others. Ebendas. 1720. 8.; lat. vertit, nonnullis etiam observationib. et vindiciis auxit J. L. Schlosser, Brem. 1748. Hamb. 1753. 2 Bde. 4. — J. G. Walch Historia paedobaptismi 4 priorum saeculorum. Jena 1739. 4. Auch in sein. Miscell. p. 487 ff. — Die dogmat. Schriften s. bei Walch, Bretschneider und Winer a. a. O.

III) Personen, von welchen die Taufe verrichtet wurde. — Was das Zeitalter Jesu und der Apostel anbetrifft, so haben wir bereits oben über die Individuen gesprochen, die in jenem Zeitraume zu taufen pflegten. Wir setzen also, um des Zusammenhanges und der leichtern Uebersicht willen, nur das Ergebniß jener Untersuchung hierher. Aus dem N. T. geht so viel hervor, 1) daß Jesus diese heilige Handlung nicht selbst verrichtete, sondern dieselbe durch seine Apostel und Jünger verrichten ließ, 2) daß die Apostel, wenn sie auch zuweilen die Taufe selbst verrichteten, dieß doch nicht immer und als Regel thaten, sondern daß sie dieselbe auch durch Andere verrichten ließen. 3) Ob auch andere, Lehrer oder Laien, die Taufe ohne besondern Auftrag verrichten durften, kann mit Gewißheit weder bejaht noch verneint werden. Doch scheint ein allgemeiner Auftrag und eine Generalvollmacht, gleichsam vi perpetuae commissionis, Statt gefunden zu haben. 4) Der Diacon Philippus taufet in Samaria Männer und Weiber, den Simon Magus und den äthiopischen Kämmerer (Act. 8, 12. 38.), ohne daß eines besondern Auftrags erwähnt würde. Die Berechtigung dazu scheint also in der allgemeinen Vollmacht, wovon Act. 6, 3—7. die Rede ist, enthalten zu seyn. — Justinus Martyr bemerkt in seiner Taufbeschreibung nichts über die Person des Täufers. Da er gleich darauf die Administration des heiligen Abendmahls dem Vorsteher der Brüder zuschreibt, so wie auch die Auslegung der heiligen Schrift, so möchte die Vermuthung, daß die Taufe nicht vom Vorsteher ertheilt werde, wahrscheinlich seyn.

Vom 2. Jahrhundert an finden wir bestimmte Zeugnisse, daß nur der Bischof als gesetzlicher Tauf-Administrator angesehen wurde. Schon Ignatii epist. ad Smyrn. kommt die Verordnung vor: *Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου, οὔτε βαπτίζειν, οὔτε προςφέρειν.* Dieß setzt, wenn auch nicht die Manualpraxis, doch die Auctorität des Bischofs voraus. Auch Tertull. de baptism. c. 17. sagt ausdrücklich: Baptismum dandi habet jus summus sacerdos, qui est

Episcopus, dehinc Presbyteri et Diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo, salva pax est. Er fügt dann hinzu: Alioquin etiam Laicis jus est; giebt aber den Rath, daß dieß mit Ehrfurcht und Bescheidenheit und nur im Nothfalle geschehen dürfe. Die Constitut. Apost. l. III. c. 11. sprechen den geringern Kirchendienern das Taufrecht ab, und gestehen es blos zu: *μόνοις ἐπισκόποις, καὶ πρεσβυτέροις, ἐξυπηρετουμένων αὐτοῖς τῶν διακόνων.*

Andere Zeugnisse weisen auf eine strengere Observanz hin und vindiciren das Taufrecht blos den Bischöfen. Hieron. Dial. adv. Lucif. c. 4. sagt: Sine episcopi jussione neque presbyter, neque diaconus jus habet baptizandi, quod frequenter, si tamen necessitas cogat, scimus etiam Laicis licere. Daß auch die orientalische Kirche die Verrichtung der Taufe vom Bischofe fordert, erhellt aus Dionysius Areopag. de hierarch. eccl. c. 2., wo die ganze Handlung unter der Oberleitung des Hierarchen oder Oberpriesters, wie eine solenne Mysterienaufnahme beschrieben wird. Der Klerus von Edessa wünscht in einem Sendschreiben an die Bischöfe Photius und Eustathius die baldige Rückkehr des Edessenischen Bischofs Ibas, weil dessen Anwesenheit auch vorzüglich um derer willen nöthig sei, welche in der Ostervigilie die Taufe empfangen sollen. S. Instruct. Cleri Edesseni ad Photium et Eustathium. Conc. Chalced. c. 19. Hier wird also die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die solenne Taufe blos vom Bischofe vollzogen werden könne.

Die Geschichte meldet, daß manche Bischöfe einen außerordentlichen Taufeifer bewiesen, und daß es ihnen zu einem besondern Verdienste angerechnet wurde, dem Oberhirten recht viele Seelen zugeführt zu haben. Vom heiligen Paulus von Mailand rühmt dessen Biograph Paul. vit. Ambros. Erat in rebus divinis implendis fortissimus, ita tantum, ut, quod implere solitus erat circa baptismum, quinque postea Episcopi, a tempore, quo discessit, vix implerent! Der heilige Remigius von Rheims hat nach Paul. Aemil. de rebus gest. Franc. an einem Tage gegen 3000 Personen getauft. Aehnliches wird vom heiligen Bonifacius erzählt. Nach Histor. S. Ottonis l. II. c. 19. mag Otto, Bischof von Bamberg und Apostel der Pommern, das Taufwerk eifrig getrieben haben. Diese Beispiele eines besondern Eifers scheinen die Sitte, daß die Bischöfe tauften, am längsten erhalten und mehr empfohlen zu haben, als Kirchengesetze, welche sich selten über diesen Punct erklärten. Wundern muß man sich allerdings darüber, daß die Bischöfe, welche sich doch für die Nachfolger der Apostel hielten, sich nicht auf die Gewohnheit derselben, die Taufe durch Andere vollziehen zu lassen, beriefen. Es ist aber kein altes Beispiel bekannt, daß irgend ein Bischof den Paulinischen Spruch: **Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen** (1 Cor. 1, 17.), geltend zu machen gesucht habe.

Erst vom 6. Jahrhundert an finden wir nicht nur Fälle, sondern auch officielle Erklärungen, **daß dieß nicht eigentlich seines Amtes sei.** Schon in dem Sacramentarium Gregors des Großen wird der Presbyter als minister baptismi genannt und ihm diese

Function vorzugsweise übertragen. Mehrere solche öffentliche Verordnungen hat Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 7r Bd. 144 gesammelt. Das **Rituale roman. de ministro baptism.** sagt: **Legitimus baptismi minister est parochus, vel alius sacerdos a parocho vel ab Ordinario loci delegatus.** Vom Bischofe ist überall nicht die Rede, sondern nur von den übrigen Geistlichen, und zwar heißt es: **Si adsit sacerdos (presbyter), diacono praeferatur, Diaconus Subdiacono, Clericus Laico** u. s. w.

Daß man die Mönche nicht als Täufer genannt findet, rührt daher, daß sie in der alten Kirche unter die Laien gerechnet und von priesterlichen Verrichtungen ausgeschlossen wurden. **Valesius ad Sozom. VIII. c. 17.** behauptet zwar, daß sie schon im 4. Jahrhundert priesterliche Functionen ausgeübt hätten, allein seine Behauptung läßt sich nicht rechtfertigen, wie **Bingh. Tom. III. p. 83.** vergl. **p. 29** recht gut gezeigt hat. Der angebliche Canon des **Conc. Nic. a. 325**, welcher den Mönchen die Taufe erlaubt, ist unächt. Das erste Zeugniß kommt erst am Ende des 11. Jahrhunderts vor. Die Synode zu Nimes **a.** 1096 setzt fest: **Videtur nobis, ut his, qui sua relinquunt pro Deo, dignius liceat baptizare, communionem dare, poenitentiam imponere, nec non peccata solvere** u. s. w. Seitdem findet man auch in den Klosterkirchen Baptisterien.

Gewöhnlich erklärt man das Zurückziehen der Bischöfe von dem Taufen aus der Bequemlichkeit und dem Vornehmthun derselben, und zwar zum Theil in der römischen Kirche selbst (s. Brenner **p. 242**), noch mehr aber von Seiten der Protestanten. Allein wenn auch dieß zuweilen allerdings wahr gewesen seyn mag, so ist doch das Aufhören des Taufens von Seiten der Bischöfe in der Veränderung der Taufcandidaten mit zu suchen. In der alten Kirche bei der Taufe der Erwachsenen und bei den regelmäßig bestimmten allgemeinen Taufterminen diente es zur Erhöhung der Feierlichkeit, und um die Begriffe von der Würde und Heiligkeit des Sakraments zu erhalten, daß der Bischof dasselbe eben so, wie das heilige Abendmahl administrirte. Auch war dieß nach der Lage der Sache und den Umständen, ohne große Beschwerde und Beeinträchtigung der übrigen Amtspflichten, ausführbar. Wie bei der Communion der Bischof blos consecrirte, und die Ausspendung selbst den übrigen Geistlichen überließ, so war es auch bei einer solennen Taufe an Ostern, Pfingsten oder Epiphanien schon hinlänglich, daß der Bischof die heilige Handlung durch Gebet eröffnete und einige Täuflinge selbst untertauchte oder besprengte, die übrigen aber durch die Gehülfen des Amtes administriren ließ. Als aber die Kindertaufe vorherrschend wurde, hörte selbst die Möglichkeit auf, daß ein Bischof in einem ausgedehnten Kirchensprengel alle vorkommenden Kindertaufen selbst hätte besorgen können. Wie, wenn man unsern Superintendenten und Generalsuperintendenten sämmtliche Taufacte in ihren Diöcesen zur Pflicht machen wollte! Etwas von der frühern Sitte, daß die Bischöfe vorzugsweise tauften, ist in der römischen Kirche immer geblieben, nämlich daß der Bischof einzig und allein die Confirmation zu verrichten hat. S. d. Artikel. Das Uebertragen der Taufe von Seiten der Bischöfe an die Presbyter und selbst

an die Diaconen läßt sich darum schon aus dem eben Angeführten erklären, so wie aus einigen andern Ursachen.

Von einer Vorbereitung des Täufers lesen wir im N. T. nichts; denn die Mt. 3, 4. erzählte Lebensart Johannis des Täufers gehört nicht hierher. Dagegen kommt schon Justin. Mart. Apolog. I. c. 61. p. 210 eine Aeußerung vor, welche hierher bezogen werden kann; denn hier ist nicht blos vom Gebete und Fasten des Täuflings, sondern auch von einem Gebete und Mitfasten derjenigen die Rede, welche zum Taufwasser führen. Davon zeigen sich auch später, selbst nach Einführung der Kindertaufe, Spuren; denn mehrere spätere Concilienbeschlüsse, wie z. B. Conc. Paris. a. 829. c. 31., verordnen, daß, so wie der Priester **nüchtern** Messe halte, er auch eben so die Taufe verrichte. Doch mußten solche Verordnungen außer Kraft kommen, nachdem auch in der römischen Kirche die Taufe in den Nachmittagsstunden vorgenommen wird.

Von einer besondern Amtskleidung des Täufers findet man im Alterthume gar keine bestimmte Vorschrift, aber die Voraussetzung, daß die Taufe in veste candida (wie sich Hieron. adv. Pelag. l. I. ausdrückt), geschehe. Da früher die Täuflinge in weißer Kleidung getauft zu werden und auch noch nach der Taufe vor der Versammlung zu erscheinen pflegten (woraus die Benennung: Dominica in albis, grex niveus u. s. w. entstand), so schien die Forderung, daß auch der Täufer diese Farbe, welche Symbol des Lichts und des Himmlischen war, an sich trage. Der Ordo Roman. I. fordert für den Taufpriester reine und weiße Kleidung. Das Conc. Rotomag. a. 1072 fordert als Regel die Alba und Stola. Das Rituale Rom. redet von Superpelliceo et stola Violacea, und zugleich von einer Abwechselung mit weißen Kleidern.

Zeither ist nun gezeigt worden, daß die Personen, von welchen getauft wurde, einzig und allein dem Klerus angehörten. Es fragt sich nun, durften auch Nichtgeistliche (Laien) taufen, und wenn dieß gestattet wurde, war es auch den Weibern, und selbst nichtchristlichen Individuen erlaubt zu taufen? Anlangend den ersten Bestandtheil unsrer Frage,

a) **ob Laien überhaupt taufen durften?** so ist dieß durch Gesetz und Observanz der alten Kirche außer allem Zweifel, und die neuere Zeit hat beides so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr die Freiheit noch vermehrt hat. Indeß darf man nicht vergessen, daß die für erlaubt gehaltene Laientaufe zu keiner Zeit eine gewöhnliche Ordnung und Praxis, sondern stets nur eine Ausnahme von der Regel oder eine sogenannte Nothtaufe war. Wir haben dafür bereits das Zeugniß Tertullians, und im ganzen genommen war dieß auch die Praxis in der griechischen Kirche. Zuförderst war die Nothtaufe jedem rechtgläubigen und unbescholtenen Christen nachgelassen. So verordnet das Conc. Eliberit. a. 313. can. 38. Peregre navigantes, aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum Catechumenum. Hier wird also erfordert aa) ein **Fidelis** (πιστός), nicht ein Catechumen, welcher selbst erst die Taufe noch erwartet, bb) einer, welcher sich der Taufe nicht unwürdig gemacht

hat, kein Lapsus, Traditor, Poenitentiarius u. s. w. ist. Die Worte: qui lavacrum suum integrum habet, können auf aa) und bb) bezogen werden, cc) kein Bigamus, d. h. nach den Grundsätzen der Zeit keiner, welcher nach dem Tode des Gatten zu einer zweiten Ehe geschritten. Hierin zeigen sich montanistische Grundsätze, welche die nuptias secundas nicht nur den Geistlichen, wie noch jetzt in der griechischen Kirche, sondern auch allen Christen verbieten.

b) **Die Weiber anbelangend**, so war ihnen in der frühern Zeit das Taufen verboten, wie man dieß aus Tertullian und den apostolischen Constitutionen sehen kann. Epiph. haeres. LXXIX. beruft sich, wie Tertullian, auf die Maria, die Mutter Jesu. „Nicht „einmal," sagt er, „das Taufen ward ihr übertragen, denn sonst „hätte ja Christus von ihr und nicht vom Johannes getauft werden „müssen. Auch war kein Weib zur Verkündigung des Evangeliums „und zum Lehramte, wie die Apostel berufen. — Er zeigt dann, daß „selbst die χῆραι, viduae Diaconissae, bei den Sakramenten zwar „Dienste leisten, diese aber nicht administriren dürfen." — Dieß Verbot der apostolischen Constitutionen wiederholte das Conc. Carthag. IV. a. 398—99. c. 20. Mulier, quamvis docta et sancta viros in conventu docere, vel aliquos baptizare non praesumat. — Noch lange nach dieser Zeit erklärte sich die kirchliche Gesetzgebung problematisch über diesen Punct, erst Urban II. a. 1086 epist. ad Vital. entscheidet also: Super quibus nos consuluit dilectio tua, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut et baptismus sit, si instante necessitate foemina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit. Diese Entscheidung mußte auch endlich erfolgen, wenn man die übrigen Concessionen der Kirche für das Taufen erwägt, von welchen bald die Rede seyn wird. Nachdem aber dieses Recht einmal eingeführt war, verdient es Billigung, daß man die Nothtaufe vorzugsweise den Weibern und insbesondere den **Hebammen** übertrug. Dieß wird gefordert in dem Ritual. Rom. de ministr. Baptism. §. 2., welches den Geistlichen zur Pflicht macht, dieselben darin zu unterrichten. Curare debet parochus, ut fideles praesertim obstetrices, rectum baptizandi ritum probe teneant et servent. — Dieser Grundsatz ist auch in der evangelischen Kirche angenommen. Vergl. J. H. Boehmer jus eccles. Protest. Tom. III. p. 821—22. Schenks Taufbuch p. 282 ff., wo jedoch die Nothtaufe selbst als ein abergläubischer und gefährlicher Gebrauch gemißbilligt wird. Die sogenannte Spieltaufe des Athanasius übergehen wir hier als eine Sage ohne hinlängliche historische Begründung. Athanasius nämlich soll als Spiel in seiner Kindheit an einigen mitspielenden Knaben die Taufe vorgenommen haben, welche auch in der Folgezeit als gültig sei angenommen worden. Vergl. Augusti l. l. p. 152 ff. und Schöne's Geschichtsforschung Bd. 2. p. 267. — Ueber die Gültigkeit der Ketzertaufe werden wir schicklicher weiter unten sprechen. — Noch ist die Frage übrig, ob man selbst so weit gehen konnte,

c) **daß auch Nichtchristen, Juden, Heiden und Muhamedaner die Nothtaufe verrichten durften.** Hatte sich einmal die Ansicht gebildet, daß die Taufe ohne Verlust der Seligkeit nicht könne unterlassen werden, so läßt sich erklären, wie man auch eine von Nichtchristen vollzogene Nothtaufe gelten lassen konnte. Es

währte inzwischen eine geraume Zeit, ehe man sich an diesen, auf den ersten Blick allerdings sonderbaren, Gedanken gewöhnen konnte und ehe man ihn bestimmt auszusprechen wagte. Augustin war noch zweifelhaft, ob er einem Heiden die Fähigkeit, eine christliche Taufe zu vollbringen, zutrauen dürfe oder nicht, und wünschte, daß eine Kirchenversammlung darüber entscheiden möchte. Wenn Gregor III. ep. I. ad Bonif. die von Heiden oder Götzenpriestern vollzogene Taufe für ungültig erklärt, so geschah dieß wahrscheinlich in der Voraussetzung, daß sie nicht rite geschehen sei. Er decretirt: Eosdem, quos a Paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus. Eben so: Qui a presbytero Jovi mactante et carnes immolatitias vescente baptizati sunt, ut rebaptizentur, praecipimus. Aehnliche Fälle kommen auch in den fränkischen Kapitularien l. VII. c. 401—405. vor. Man muß vermuthen, daß die Beziehung auf den dreieinigen Gott oder auf Jesus Christus, welche zu allen Zeiten bei der Taufe für wesentlich gehalten ward, vermißt, und daher die Taufe als keine christliche betrachtet werde.

Wenn dagegen dieses Bekenntniß nicht fehlte, so trug man kein Bedenken, die Taufe für gültig zu halten. So bestimmte es die erste Synode zu Compiegne a. 757. c. 9.: Si quis baptizatus est a presbytero non baptizato, et Sancta Trinitas in ipso baptismo invocata fuerit, baptizatus est. Noch deutlicher in Beziehung auf eine, von einem Juden verrichtete Taufe, ist die Entscheidung des Papstes Nicolaus I. im 9. Jahrhundert (Respons. ad Consult. Belgar.). A quodam Judaeo, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de his sit agendum consulitis. His profecto, si in nomine s. Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in Actis apostolorum legimus, baptizati sunt (unum quippe idemque est ut s. exponit Ambrosius) constat, eos non esse denuo baptizandos. Nach der Entscheidung des Conc. Lateran. IV. a. 1215 kann jeder Mensch taufen. Sacramentum baptismi in quocunque rite collatum proficere ad salutem. Diesen Grundsätzen gemäß ertheilt auch das Rituale Roman. de ministr. baptism. Jedermann ohne Ausnahme die Befugniß der Nothtaufe: Quoties infans vel adultus versatur in vitae periculo, potest sine solemnitate a quocunque baptizari in qualibet lingua, sive clerico, sive laico etiam excommunicato, sive fideli, sive infideli, sive catholico, sive haeretico sive viro, sive foemina, servata tamen forma et intentione ecclesiae.

Nach Böhmer (jus eccles. Protest. III. p. 820) gelten diese Grundsätze der katholischen Kirche auch bei den Protestanten. Er faßt sie aber mit folgenden Worten zusammen: Quia vero efficacia baptismi dependet a fide recipientis non dantis, parum refert, qua fide et pietate id peragat minister ecclesiae, cum Spiritus Dei subministret gratiam baptismi, non baptizans, et Dei manus sit, non ministri ecclesiae. Inde aeque efficax est baptismus, qui per malum, quam qui per bonum datur. Er führt auch fernerhin den päpstlichen Ausspruch an: Non nocet malitia episcopi neque ad baptismum infantis, neque ad ecclesiae consecrationem, quia baptisma a Deo datur, non ab homine venit. Mit welcher Sorgfalt und Genauigkeit die Scholastik und Casuistik des Mittelalters diesen Gegen-

stand behandelte, ersieht man auch daraus, daß sogar die Frage von der **Selbsttaufe** verhandelt wurde. — Im Jahre 1250 entschied Papst Innocenz III. die ihm vorgelegte Frage: ob ein Jude, welcher dem Tode nahe und nur unter Juden sich selbst ins Wasser tauchte und dabei die Worte sprach: Ich taufe mich im Namen des Vaters — als recht getauft angesehen werden könne? aus dem Grunde verneinend, weil zwischen dem Täufer und dem Getauften ein Unterschied seyn müsse. Wahrscheinlich aus demselben Grunde fällt das Conc. Nemaus. a. 1234. can. de baptism. die Sentenz: Si quis se ipsum baptizaverit, talem non esse baptizatum ecclesia judicabit.

IV) Von den Taufzeiten. — Auch diesen Punct, wenn auch nicht in einer streng logischen Ordnung, findet man gut bearbeitet bei Bingh. Vol. IV. l. 11. c. 6. mit der Ueberschrift: De tempore et loco baptismi. Wir werden die wichtigsten Veränderungen, so weit es sich thun läßt, nach der chronologischen Ordnung zusammen stellen.

In Beziehung auf das apostolische Zeitalter läßt sich bemerken: Die Apostel und Jünger binden sich an **keine bestimmte Zeit**, zu welcher sie die Taufe ertheilen, sondern sie ergreifen hierzu immer den glücklichen Augenblick, wo die Lehre des Heils in ein gläubiges Herz eindringt, so wie es auch bei ihrem eigentlichen Missionsamte, bei ihrem Streben, das Christenthum sobald als möglich allenthalben zu verbreiten, und bei der noch unvollkommenen äußern Kirchenverfassung nicht anders geschehen kann. Die Zeit der Taufe ist daher die Zeit der Bekehrung. An demselben Tage, an welchem Petrus zu den versammelten Juden die erste Rede hielt, werden jene getauft, die seine Rede angenommen haben, Act. 2, 48. Noch andere Beispiele in der Apostelgeschichte sind: 8, 38. 16, 33. Hier geschieht also die Taufe sowohl am Tage, als in der Nacht, und zwar zu jeder Stunde, die sich den ersten Verkündern des Evangeliums günstig hiezu darbietet. — Auch nach den Zeiten der Apostel benutzt der Eifer für die Verbreitung des Christenthums jeden Zeitpunct zur Taufe, wo Jemand für dieselbe sich empfänglich bezeigt. Zu gleicher Maßregel stimmt die immer drohende Todesgefahr. Daher die Taufe an jedem Tage und zu jeder Stunde des Tages, wie die von Stephanus, Laurentius und andern ertheilten Taufen beweisen. Vergl. Bingh. l. l. c. 6. §. 11. überschrieben: Baptismus ad nullum certum locum adstrictus apostolorum temporibus. Auch nach der Taufbeschreibung des Justinus Martyr scheint alles dafür zu sprechen, daß der Verfasser keinen Termin bestimmt, sondern die Taufe als öffentlichen und feierlichen Act, bei jeder gottesdienstlichen Versammlung, für zulässig erklärt.

Allein schon Tertullian de baptismo c. 19. erklärt **Ostern und Pfingsten für die zwei zweckmäßigsten Taufzeiten.** Dabei beruft er sich nicht auf eine Tradition, sondern läßt sich mehr von dogmatischen Ideen bestimmen. Seine Worte sind: Diem baptismi solemniorem pascha praestat, cum et Passio domini, in qua tingimur, adimpleta est, nec incongruenter ad figuram interpretabitur, quod cum ultimum Pascha Dominus esset acturus, missis discipulis ad praeparandum **invenietis** inquit **hominem aqua bajulantem** (Marc. 14. 15.) Paschae celebrandae locum

de signo aquae ostendit. Exinde Pentecoste ordinandis aquis laetissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia spiritus s. dedicata et spes adventus Domini subostensa, quod tunc in coelos recuperato eo Angeli ad Apostolos dixerunt, sic venturum, quemadmodum et in coelos conscendit, utique in Pentecoste. Sed etiam Hierimias, cum dicit: et congregabo illos ab extremis terrae in die festo (Jerem. XXXI, 8.) Paschae diem significat, et Pentecostes, qui est proprie dies festus. — Andere Schriftsteller berufen sich auf eine apostolische Tradition und uralte Kirchenordnung, um Ostern als Taufzeit darzustellen, z. B. Leo der Große (Epist. 4. ad Sicil. Ep.), der deshalb die Epiphanientaufe für eine unverständige Neuerung erklärt. Man kann auch noch die Zeugnisse von Socrat. h. e. l. I. c. 5. Ambrosius de myster. Paschae 5. Augustin Serm. de tempore 160 u. a. anführen, woraus die Allgemeinheit der Vorstellung, daß Ostern die vorzüglichste Taufzeit sei, erhellt. Auch Papst Gelasius erklärt die beiden Taufzeiten Ostern und Pfingsten für legitim. Er sagt: Baptizandi sibi quisquam passim quocunque tempore nullam credat fiduciam, praeter paschale, festum et Pentecoste, excepto duntaxat gravissimi languoris incursu. Daß als Taufzeiten die Vigilien in der Oster- und Pfingstnacht besonders wichtig waren, haben wir anderwärts schon in den Artikeln Auferstehungsfest, Pfingsten, nächtlicher Gottesdienst, bemerkt. Weitläuftiger ist besonders von uns über die Ostervigilie gesprochen worden in dem Artikel Sabbatum magnum 4r Bd. d. Handb. p. 299. Für die Taufe in der Pfingstvigilie sprach schon die von uns vorhin angeführte Stelle Tertullians de baptism. c. 19. In den Synodalbeschlüssen und Zeugnissen der Kirchenväter finden wir in der Regel die Oster- und Pfingstvigilie in dieser Beziehung einander völlig gleichgesetzt.

Zu diesen beiden feierlichen Tauftermінen kam aber schon frühzeitig noch ein dritter hinzu, nämlich das Epiphanienfest. Und es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß Geschichte und Gegenstand dieses Tages gut dazu geeignet waren. Auch über diesen Tauftermin haben wir das Nöthige bereits in dem Artikel Epiphanienfest 2r Bd. d. Handb. p. 47 f. bemerkt. Jedoch schwankten darüber in späterer Zeit sehr häufig die Urtheile der Kirche. Conc. Mogunt. a. 813. c. 4. drückt sich darüber so aus: Duo tempora, i. e. Pascha et Pentecoste, ad baptizandum a Rom. Pontifice legitime praefixa sunt. Dasselbe wiederholten fast wörtlich mehrere Synodalbeschlüsse aus dem 9. Jahrhundert. Ja, noch im 12. ermahnt der heilige Otto (Histor. S. Ottonis l. II. c. 17.) die Pommern, daß sie ihre Kinder den Priestern darbringen sollen, opportuno tempore, scilicet in Sabbato S. Paschae ac Pentecostes.

In Frankreich und Spanien muß auch die Taufe an Weihnachten und an den Gedächtnißtagen der Apostel und Märtyrer gewöhnlich gewesen seyn. Dieß erhellt aus den Verboten Conc. Matisc. II. a. 583. c. 3. In Ansehung der Märtyrertage scheint man in der uralten Sitte, an den Gräbern der Märtyrer das heilige Abendmahl zu feiern, einen Bestimmungsgrund gefunden zu haben. Auch war es eine Erinnerung an die Bluttaufe, wovon die Alten so viel reden und von

welcher Tertullian de baptism. c. 16. sagt: Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. — Auch von der Taufe am Johannisfeste und am Feste der Kirchweihe findet man schon ältere Beispiele. S. Sozom. h. e. l. II. c. 26. Leonis M. epist. 136 u. a. Doch sind die hier erwähnten Fälle nur als Ausnahme von der Regel zu betrachten.

So war es denn vom 2. Jahrhundert an kirchliche Observanz geworden und einen längern Zeitraum hindurch geblieben, gewisse Tauftermine im Laufe des Jahres beizubehalten, unter welchen Ostern und Pfingsten stets oben an standen. Dessen ungeachtet würde man sehr irren, wenn man allen Lehrern die Meinung von einer absoluten Nothwendigkeit dieser Taufzeiten zuschreiben wollte. Etwas anderes ist es, eine Sache für zweckmäßig und nützlich, etwas anderes, sie für nothwendig halten. Kein Kirchenvater hat diese Erscheinung für ein Gesetz Christi oder der Apostel, sondern blos für eine nützliche Kirchenanstalt erklärt. Sehr liberal erklärt sich unter andern Tertullian de baptism. c. 19. in dieser Beziehung: Ceterum omnis dies Domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo, si de solennitate interest, de gratia nihil refert. Der Verfasser unterscheidet sehr gut zwischen solennitas und gratia. Das erstere ist die kirchliche Feierlichkeit, welche an gewissen Tagen am zweckmäßigsten Statt findet; das letztere geht auf die Kraft und Wirkung des Sakraments, welche, wie alle Gnadenmittel Gottes, an keine Zeit und an keinen Ort gebunden ist. Auf ähnliche Weise erklären sich auch Basilius der Große, Augustinus u. a.

Bei diesen Grundsätzen und Ansichten der alten Kirche konnte es daher für keine strafbare Neuerung gelten, wenn man in der Zeit vom 10—13. Jahrhundert immer mehr anfing, sich bei der Taufe der Kinder nicht mehr an die ehemals festgesetzten Taufzeiten zu binden. Als Zeugnisse davon gelten Edgari a. 967. can. 15. Leges presbyter. Northumbrens. c. 10. Conc. Lemovic. II. a. 1031. Rupert. Tuit. de div. off. l. IV. c. 18. — Wir finden nun die Erlaubniß an jedem Tage des Jahres zu taufen und die Vorschrift, daß die Kinder entweder innerhalb 30 oder 40 Tagen oder im Laufe des Monats ihrer Geburt, oder nach 8 Tagen, oder sobald es gefordert wird, getauft werden sollen. Hin und wieder finden noch schwache Beziehungen auf die alten Taufzeiten Statt. Als die Nachtfeier in Mißcredit gekommen oder abgeschafft war, blieb die Stunde von 3—6 Uhr nach der alten Eintheilung (hora sexta usque ad nonam) am Oster= oder Pfingstsabbathe die beliebte Taufstunde. Nur in spätern Jahrhunderten finden wir die Nachmittagsstunden verboten, dagegen die Vormittagsstunden vorgeschrieben. Der Grund davon ist kein erfreulicher, denn er bezieht sich auf die damals übliche Unmäßigkeit und Völlerei bei den Tauffesten. Das Conc. Colon. II. a. 1549. c. 14. sagt: Prohibemus parvulos tempore pomeridiano baptizari, sed quando jejuni et sobrii sunt homines et ad res tantas attenti.

Brenner, in seiner geschichtlichen Darstellung, sagt dagegen p. 274.: An vielen Orten ist indessen die jetzige Praxis obigen Bestimmungen ganz entgegen; denn die Kinder werden nun zu jeder Stunde des Tages, wenn es nämlich ihren Aeltern oder Bürgen gefällig ist, meisten=

theils **Nachmittags** getauft. Ja wenn Erwachsene oder neugeborne Kinder an den Vorabenden von Ostern und Pfingsten getauft werden könnten, so geschieht es doch nicht. Nur das Wasser wird noch an diesen Tagen geweiht, aber es ist Niemand da, der in dasselbe eingesenkt wird. So mag wenigstens die Wasserweihe noch an die alte Sitte erinnern.

In der protestantischen Kirche ist nichts gesetzlich über die Taufstunde bestimmt. Man findet nichts darüber bei Böhmer, Schenk u. a. Die meisten Provinzial-Kirchenordnungen (das Corp. jur. eccles. Saxonici, Dresden und Leipzig 1734 p. 23, die hanauische vermehrte Kirchen- und Schulordnung, 1659 p. 14, 15 u. a.) bestimmen, daß die Taufe in der Regel während des Gottesdienstes und vor der versammelten Gemeinde geschehen soll. Daher mag sich auch die noch an manchen Orten herrschende Sitte schreiben, die Taufen so viel wie möglich auf die Sonn- und Festtage zu versparen, und sie unmittelbar nach beendigtem Gottesdienste zu verrichten. Allerdings ist dieses Bestreben, die Taufe nicht zu isoliren, sondern mit dem übrigen öffentlichen Gottesdienste in Verbindung zu setzen, an sich höchst lobenswerth. Aber man ist auch in protestantischen Ländern sehr häufig von dieser Sitte abgewichen und die Taufe wird gewöhnlich, ohne mit dem öffentlichen Gottesdienste zusammen zu hängen, in den Nachmittagsstunden von 3—6 Uhr vorgenommen. Hierin ist noch einige Beziehung auf die Sitte der alten Kirche wahrzunehmen. S. Jacobi Comitis Acami de paedobaptismo solemni in ecclesia latina et graeca, sive de perpetuitate et dogmate baptizandorum cum infantum tum adultorum in Pervigiliis Paschae et Pentecostes. 1755. — Natalis Alexandr. de baptismi solemnis tempore. S. Thesaur. theol. Venet. 1762. — De baptismate paschali etc. liber ex Onuphrii Pauvini Veron. commentariis, cum corollariis Jo. Marc. Suaresii. Romae 1556.

V) **Von den Tauforten.** — Auch hier wird es zweckmäßig seyn, die Untersuchung nach einer gewissen chronologischen Ordnung zu bestimmen. Es lassen sich nämlich, wenn von dem Tauforte die Rede ist, drei Zeitabschnitte unterscheiden:

a) die erste Zeit des Christenthums, wo es frei stand, nicht nur zu jeder Zeit, sondern auch an jedem Orte zu taufen;

b) die Periode, wo durch den Einfluß der Arkandisciplin und des ausgebildeten Catechumenats nicht nur eine größere Vorbereitung und Feierlichkeit, sondern auch außerordentliche Tauforte außer den Kirchen erforderte und besondere Baptisterien nothwendig wurden.

c) die Zeit, wo nach allgemeiner Einführung der Kindertaufe und Aufhebung der festgesetzten Taufzeiten, die Baptisterien entbehrlich wurden und wo die Kirche und der in denselben befindliche Taufstein der gewöhnliche Ort der Taufe wurde.

a) Wie im N. T. von keiner Taufzeit die Rede ist, so findet man auch keinen Taufort bestimmt. Wie Johannes im Jordan taufte, wie in diesem Flusse Jesus selbst die Taufe empfing, so verrichteten auch nach Joh. 3, 22. die Jünger Jesu ihre ersten Taufen daselbst. Aber auch in jedem andern Flusse oder Wasser wurde die Taufe verrichtet, wie aus den Erzählungen der Apostelgeschichte 7, 36. 37. 16, 13—16. u. a. zu ersehen ist. Von Haustaufen kommen Apostel-

geschichte 9, 18. 10, 47—48. und 16, 30—33. 34. Beispiele vor. In der Stelle Apostelgeschichte 2, 41. ist die Rede von einer öffentlichen und gemeinschaftlichen Taufe (an einem Tage bei 3000 Seelen) in der Versammlung in einem Hause 2, 1. 2., obgleich über die Art und Weise nichts Näheres angegeben ist. Diese Freiheit in der Wahl des Taufortes finden wir auch bei den ältesten Kirchenlehrern, z. B. Justinus Martyr. Apol. I. c. 61. Recognit. Clement. l. IV. c. 32. VI. c. 15., wo die Rede ist von ποταμῷ, πηγῇ und θαλάσσῃ, worin nach Befinden der Umstände die Taufe verrichtet werden könne. In dieser Beziehung ist besonders eine Stelle aus Tertull. de baptismo c. 4. merkwürdig, weil sie die Taufpraxis in Afrika, was den Taufort selbst betrifft, genau nachweist. Seine Worte sind: Ideoque nulla distinctio est, mari quis, an stagno, flumine, an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos, quos Joannes in Jordane, et quos Petrus in Tiberi tinxit; nisi et ille spado, quem Philippus inter vias fortuita aqua tinxit, plus salutis, aut minus retulit. Auch in der Schrift de corona militum c. 3. ist das adituri aquam ganz allgemein, und kann sich auf jeden Fluß, Quelle, Wasserbehälter u. s. w. beziehen.

Die Tradition und Legende ist sehr reich an Erzählungen von Haus- und Gelegenheitstaufen. Der Bischof und Märtyrer Apollinaris taufte die von ihm Bekehrten nicht nur im Hause, sondern auch auf dem Meere. Es heißt hierüber in Surii vitae Sanctorum d. 23. Juli. Iis, qui jam in Christum credebant, missas et baptismata faciebat in domo tribuni cum discipulis suis — — Baptizabat autem in mari in nomine patris, filii et spirit. s.

Vom heiligen Laurentius wird Sur. l. c. d. 10. Aug. erzählt, daß er den Lucillus im Kerker, den Hippolytus nebst seiner Familie im Hause, und den Soldaten Nonus, welcher ihm einen Krug mit Wasser brachte, auf dem Wege taufte. Vom Diaconus Cyriacus wird berichtet (Sur. d. 16. Jan.), daß er eine persische Prinzessin in ihrem Schlafgemache und in einer silbernen Badewanne taufte, wobei die Getaufte völlig entkleidet war.

Im 4. und 5. Jahrhunderte hatte sich der Glaube an eine besondere Heiligkeit und Kraft des Jordans und der Wunsch, im Wasser desselben der heiligen Taufe theilhaftig zu werden, verbreitet. Spuren davon finden sich bereits früher und in dem bereits angeführten Beispiele Tertullians, wodurch er die Tiber und den Jordan in gleiche Kategorie setzt. Das hierher gehörige Beispiel Constantins des Großen erzählt Euseb. vit. Const. M. IV. 62. Der heilige Basilius der Große ward, wie sein Biograph Amphilochius meldet, im Jordan getauft. Noch zur Zeit des Hieronymus wurden zu Bethabara viele getauft. Dasselbe wird auch in dem Itinerario des Märtyrers Antonius (aus dem 6. Jahrhundert) berichtet. Und so giebt es noch viele Zeugnisse von der besondern Heiligkeit des Jordans. Diese Vorstellung kommt auch noch in den spätern Zeiten zuweilen vor; aber das schon von Luther übersetzte alte Kirchenformular: **Daß Christus den Jordan und alle Wasser geheiligt**, lehrt, daß jedes Wasser durch die Kraft und Gnade Gottes, eben so gut zur Taufe sei, als jenes, welches unser Herr durch seinen Körper zur Taufe geheiligt habe.

Auch in der Zeit vom 8—12. Jahrhundert kommen noch Taufacte in Flüssen, am Meere, in Fässern, geheizten Stuben u. s. w. vor. Doch ist zu bemerken, daß dieß nur in den außerordentlichen Fällen der Heidenbekehrung, wo die Beobachtung der kirchlichen Regel und Observanz nicht möglich war, geschah, und daß sie folglich in die Kategorie der Nothtaufe gerechnet wurden. Für diese nämlich war der Ort zu keiner Zeit fest bestimmt. Die Vertheidiger der spätern Taufart waren auch geneigt, die Licenzen in den ersten Jahrhunderten, wo Druck und Verfolgung die Ausübung des christlichen Kultus erschwerten, aus dem Gesichtspuncte einer Nothtaufe zu betrachten, und wollten daher nicht gestatten, daß man aus diesen Fällen eine Argumentation gegen die Ordnung der freien und selbstständigen Kirche hernehme.

Allein, wie wir schon anderwärts gesehen haben, ging späterhin darin eine Veränderung vor, daß man nicht mehr ohne vorhergegangenen Unterricht und ohne große Schwierigkeiten die Taufe ertheilte;

b) sie wurde nun nach langer Vorbereitung mit größern Feierlichkeiten in besondern Taufkirchen (Baptisterien) an festlichen Taufterminen ertheilt und wich nun völlig von der frühern Einfachheit und leichten Möglichkeit, sie zu erlangen, ab. Da nun diese Veränderung durch die Arkandisciplin und durch das eingeführte Catechumenat bewirkt wurde, und die Baptisterien zur Folge hatte, wovon wir in eigenen Artikeln bereits gehandelt haben (s. Arkandisciplin, Catechumenat, Baptisterien), so können wir uns hier kurz fassen und auf das bereits Gesagte zurückweisen. Daß man die Taufhandlung mit zur Arkandisciplin rechnete, ist von uns im Artikel Disciplina arcani 1r Theil dieses Handbuchs p. 510 gezeigt worden. Nicht minder haben wir dargethan, wie das Catechumenat bereits im zweiten Jahrhundert begann, im dritten sich immer mehr ausbildete und bis zum Anfange des 5. Jahrhunderts seinen höchsten Culminationspunct erreichen konnte und mit dem 6. Jahrhundert wieder aufhörte. In dieser Periode wurden die Vorübungen der Catechumenen gewöhnlich, die Taufgebräuche feierlicher und die Taufzeiten schärfer ausgeschieden. Es werden nun eigenthümliche Orte nöthig, wo man die Taufhandlung verrichtet, Baptisterien genannt, von denen wir auch in einem besondern Artikel 1r Band dieses Handbuchs p. 178 gehandelt haben. Von dem Anfangspuncte, von den Entstehungsgründen, von der Einrichtung und den Vorrechten dieser Baptisterien, so wie von dem muthmaßlichen Ende derselben, ist dort ausführlich gesprochen worden. In dieser Periode sind also Tauforte besonders die Baptisterien, und mehrere Synodalbeschlüsse wollen vorzugsweise diesen Ritus in denselben verrichtet wissen. Allein alles änderte sich, als

c) die Kindertaufe vorherrschend und der Besprengungsritus gewöhnlich wurde. Hier ist der Ort, wo sich bereits unsre obige Behauptung rechtfertigen läßt, daß die Kindertaufe wesentliche Veränderungen in die Taufpraxis der ältern Kirche brachte. Das Catechumenat wird ein ganz anderes, als es früher gewesen war. Die bestimmten Taufzeiten hören auf und man tauft an jedem Tage. Der Bischof ist nun nicht mehr einziger Administrator der Taufe, sondern es wird nunmehr den übrigen Klerikern dieses

Geschäft übertragen. Das Untertauchen bei der Taufe hört auf und der ritus adspersionis tritt an seine Stelle. Die Baptisterien verlieren nun ihren Zweck und die Verrichtungen zur Taufe verlangen nun eine viel andere und beschränktere Lokalität, als in früherer Zeit, und diese Lokalität ist nun mit den Kirchen selbst verbunden. In Beziehung darauf sagt Brenner p. 300—301: „Obgleich der Zeitpunct, „wo die Baptisterien vervielfältigt und zuletzt mit den Pfarrkirchen vereinigt oder vielmehr in dieselben verlegt wurden, nicht ganz genau „angegeben werden kann, so läßt sich doch im Allgemeinen so viel „bestimmen, daß dieß von der Zeit an geschah, wo die Tauftermine „nicht mehr beobachtet und die Ertheilung dieses Sakraments jedem „Geistlichen verstattet wurde." — Das gänzliche Aufhören der allgemeinen Taufe und das gänzliche Eintreten der Pfarrer in die ehedem vom Bischofe vorgenommenen Verrichtungen hat die Taufbrunnen in die Pfarrkirchen gebracht, hingegen die in den Dom- und Kathedralkirchen beinahe außer Gebrauch gesetzt. Daher ist es nun etwas Merkwürdiges, daß zu Lüttich, wo gegen 30 Pfarrkirchen sind, doch nur 5 derselben Baptisterien haben; daß in der ansehnlichen Stadt Bordeaux nur die Dom- und zwei Klosterkirchen damit ausgestattet, und daß in manchen Städten Italiens, z. B. Florenz, Pisa, Parma und Padua, noch immer gemeinsame Baptisterien an den Hauptkirchen vorhanden sind. Die Kirchengesetze dringen von der Zeit an, wo die Gelegenheit zur Taufe so häufig ist, desto ernstlicher darauf, daß sie nur in den Taufkirchen vollzogen werde. Das Conc. Viennense a. 1311. tit. 15. de baptism. verordnet: Praesenti prohibemus edicto, ne quis de caetero in aulis aut aliis privatis domibus, sed duntaxat in ecclesiis, in quibus sunt ad hoc fontes specialiter deputati, aliquos (nisi Regum aut Principum, quibus valeat in hoc casu deferri liberi extiterint, aut talis necessitas emerserit, propter quam nequeat ad ecclesiam absque periculo propter hoc accessus haberi) audeat baptizare. Qui autem secus praesumserit, aut suam in hoc praesentiam exhibuerit, taliter per episcopum suum castigetur, quod alii attentare similia non praesumant. Aehnliche Verordnungen kommen im 14—16. Jahrhundert sehr häufig vor.

Auch in der evangelischen Kirche ist die Taufe in der Kirche verordnet. Es heißt darüber in J. H. Böhmer jus eccles. Protest. Tom. III. p. 838: In omnibus vero ordinationibus ecclesiasticis injunctum est pastoribus, ut tantum in ecclesiis hunc actum peragant. Enimvero cogitandum erat, id potissimum constitutum esse, non ob loci sanctimoniam quandam, sed ob congregationem Fidelium, quae ecclesiam proprie constituere dicitur. Baptizandi ergo infantes essent in ecclesia, i. e. in coetu Fidelium, et ita differendus baptismus ad coitiones christianorum ordinarias — quod tamen in plerisque ecclesiis negligitur, extra cultum sacrum baptismum peragentibus, quod emendandum serio optavit Brunnemannus jur. eccles. l. I. c. 6. — Ueber die Zulässigkeit der Haustaufen vergl. W. Schenks Taufbuch p. 277—83. — Was den Taufort in der protestantischen Kirche in unsern Tagen betrifft, so herrscht in Beziehung darauf eine sehr verschiedene Observanz. Doch bleibt die Kirche in der Regel der Taufort, wenn auch nicht zur Zeit der versammelten Gemeinde, aber

an manchen Orten sind auch die Haustaufen mehr gewöhnlich. Darum ist auch wiederholt der Vorschlag gethan worden, eigenthümliche Tauffeste mit zweckmäßiger Liturgie entweder monatlich oder auch seltener zu feiern. Allein sobald man solche Vorschläge ausführen wollte, stieß man doch auf große Hindernisse. Allerdings wäre der Taufhandlung in der protestantischen Kirche etwas mehr Feierlichkeit zu wünschen. Daß es aber in dieser Hinsicht in der römischen Kirche nicht besser ist, sieht man aus Brenners Klagen in seiner geschichtlichen Darstellung p. 305, wo er sich also äußert: „Die verschiedenen Verordnungen „über die Kirchentaufe sind zu unsern Zeiten so gut, wie nicht vorhan„den; denn die meisten Kinder werden ohne Unterschied des Standes, „ohne Rücksicht auf ihre körperliche Beschaffenheit, auf Jahreszeit und „Witterung im Hause getauft, so daß nun jede Stube zur Kirche und „jede Schüssel zum Baptisterium geworden ist. Und gesetzt auch, daß „hie und da noch ein Kind zur Kirche gebracht wird, so empfängt es „die Taufe nicht bei dem Baptisterium im Angesichte der Gläubigen, „sondern zurückgezogen in die engen Wände der Sakristei, in Gegen„wart der Hebamme, des Bürgen und Kirchendieners, zu denen sich „manchmal noch ein Bettelvogt, und einige muthwillige, nach einer „Gabe haschende Gassenjungen gesellen." — Vergl. die Literatur zu dem Artikel Baptisterien und Bingh. antiquitt. Vol. IV. l. 11. c. 4. de tempore et loco baptismi in den letzten Paragraphen.

VI) Von der Materie der Taufe. — Genau genommen stimmt die Untersuchung über diesen Gegenstand erst aus dem scholastischen Zeitalter her, wo die dogmatischen Fragen über die Materie der Sakramente besonders verhandelt wurden. Man nahm bei den Sakramenten eine materia coelestis und terrestris an.

Die Dogmatiker sagen nun, die unsichtbare oder himmlische Materie der Taufe sei entweder **das Wort Gottes, oder der heilige Geist, oder die Dreieinigkeit, oder das Blut Christi.** Nur dann erst, wenn sich diese mit dem sichtbaren Elemente oder dem Wasser verbinde, werde es ein wahres Sakrament. Diese Ansicht, die auch Luthern eigenthümlich ist, wie wir bald weiter unten sehen werden, veranlaßt nun zunächst die Frage, ob wir ähnliche Vorstellungen von der Taufe schon im frühen christlichen Alterthume finden. Und hier müssen wir diese Frage allerdings bejahend beantworten. Aehnliche Vorstellungen finden sich schon häufig in der alten Kirche. So sagt Ambrosius (de initiat. myster. c. 4.). Hinc cognosce, quod aqua non mundat sine **spiritu**, ideoque legisti, quod tres testes in baptismate unum sint, **aqua, sanguis** et **spiritus**, quia si unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum, quid enim est aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine ullo sacramenti effectu, nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est. Derselbe de sacr. l. III. c. 11. Audi quomodo testis spiritus mentem renovat, aqua proficit ad lavacrum, sanguis spectat ad pretium. Spiritus enim nos per adoptionem filios Dei fecit, sacri fontis unda nos abluit, sanguis Domini nos redemit. Diese Aeußerungen beziehen sich offenbar auf die Stelle 1 Joh. 5, 6., und man ersieht daraus, daß man schon frühzeitig jenes ὕδωρ und αἷμα vom Sakramente der Taufe und des Abendmahls

erklärte und beide in eine enge Verbindung mit einander setzte. Man vergl. auch Cyprian de bapt. Christi c. 4. Basil. Magn. in Ps. 23. Gregor. Naz. orat. 40. p. 641. Chrysostom. hom. 35. in Jo. V. Augustin. ep. 23. ad Bonif. Tractat. XL. in Jo. u. a. Mit diesen Vorstellungen stimmen auch die spätern Reformatoren ein. Nach Luthers kleinem Katechismus wird die Taufe genannt, nicht allein schlecht Wasser, sondern das Wasser in Gottes Gebot gefaßt und mit Gottes Wort verbunden. Oder wie es ebendaselbst heißt: Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solches Wort Gottes im Wasser trauet u. s. w. Und der große Katechismus setzt zur Erklärung hinzu: Daß viel ein ander Ding ist Taufe, denn alle andere Wasser; nicht des natürlichen Wesens halben, sondern daß hie etwas Edleres dazu kommt, denn Gott selbst seine Ehre hinansetzt, seine Kraft und Macht daran legt u. s. w.

Daß Luther auch zwischen dem Taufwasser und dem Blute Christi eine mysteriöse Verbindung annahm, und sich dabei besonders auf 1 Joh. 1, 8. Röm. 6, 8. u. a. stützte, ist aus mehrern Stellen in seinen Schriften zu ersehen. In der Kirchen-Postill. Thl. 3. p. 34 sagt er: Das Blut Christi wird kräftiglich in die Wassertaufe gemengt, daß man sie nun also nicht soll ansehen und halten vor schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbet und durchröthet mit dem theuern rosinfarbenen Blut des lieben Heilandes Christi, daß es nicht heiße ein gemein Wasserbad, wie Moses oder der Bader geben kann, sondern eine heilsame Bluttaufe oder Blutbad, welches allein Christus durch seinen eigenen Tod zugerichtet hat.

Aus diesen und vielen andern Stellen ist zu ersehen, daß die Vorstellung von der Praesentia Jesu Christi in sacra coena und von einer praesentia vera et sacramentalis spiritus s. in baptismo nahe mit einander verwandt waren. Woher es gekommen sei, daß diese Vorstellung nicht, so wie jene, weiter verfolgt und ausgebildet wurde, läßt sich nicht angeben. Aber mehrere Schriftsteller hatten diese Idee allerdings erfaßt. Beza führt die Aeußerung von Jakob Andreä spiritus s. tanquam principalis et spiritualis pars baptismi (si ita loqui licet) in verbo comprehensus et inclusus est — mit Billigung an. Vergl. Joh. Gerhard loc. theol. IX. p. 135. Quia ratione spirit. s. adsit in baptismo. Auch Calvin erklärte sich auf gleiche Weise.

Was nun die materia terrestris der Taufe betrifft, so findet man eine große Uebereinstimmung bei den Alten darüber, daß und warum es das Wasser sei. Der älteste Schriftsteller, welcher hierüber eine Erklärung giebt, ist der schon oben angeführte Tertullian de baptismo c. 3. und 4. Er nennt das Wasser die antiqua substantia (wegen der Schöpfungsgeschichte), legt derselben eine besondere dignatio, (Würdigung, mehr als dignitas, wie die Ausleger behaupten) bei und bezeichnet dasselbe als divini spiritus sedes und dignum vecta-

culum i. e. vehiculum. Nach ihm hat alles Wasser den Vorzug der ursprünglichen Heiligung: Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum justificationis consequantur, invocato. Supervenit enim statim spiritus de coelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Ohne diese Bestimmung und Heiligung ist es blos gemeines Wasser, daher nennt Tertullian das Lustrationswasser der Heiden aquas viduas c. 5.

Eine ausführliche Erörterung hierüber finden wir bei Cyrillus Hierosol. Catech. III. c. 5. „Wenn einer zu wissen verlangt, warum „die Gnade vermittelst des Wassers und nicht durch ein anderes Element mitgetheilt werde, so wird er dieß die göttliche Schrift durchblätternd finden. Denn das Wasser ist etwas Großes, das Schönste „unter den vier sichtbaren Weltelementen. Der Himmel ist die Wohnung der Engel, nun ist aber der Himmel aus dem Wasser entstanden rc." Damit stimmt auch Johannes Damascenus (de fid. orth. l. II. c. 9.) in seiner ausführlichen Beschreibung des Wasserelementes überein.

Aus diesem Grunde erklärte man auch das Wasser als das einzige Element der Taufe und war der Meinung, daß nur die Wassertaufe gültig sei. Es findet sich darum auch im Gebrauche des Wassers bei der Taufe in der alten und neuen Kirche eine seltene Uebereinstimmung. Nur zuweilen gab es einzelne Secten und Sonderlinge, welche den Gebrauch des Wassers verwarfen. Einige gnostische und manichäische Secten, namentlich die Asketen, Valentinianer, Quintillaner u. a. waren Gegner der Wassertaufe, allein bei den Meisten ist es ungewiß, was sie an die Stelle derselben setzten. Wen dieser Punct interessirt, der findet ihn sorgfältig und ausführlich bearbeitet bei Bingh. Vol. IV. l. 11. c. 2. überschrieben de materia baptismi deque haereticis, qui baptismum aquae vel rejecerunt, vel corruperunt.

In der ganzen alten Kirche findet man kein Surrogat des Taufwassers. Die von Johannes Moschus (Pratum spirit. c. 176.) und Nicephor. hist. eccl. l. III. c. 37. und durch die Centuriat. Magdeburg. cent. II, c. 6. verbreitete Erzählung von einem Juden, welcher auf der Reise in der Wüste von seinen christlichen Begleitern bei einem heftigen Anfalle von Krankheit mit Sand statt des Wassers sei getauft worden, — ist nicht historisch genug begründet. Vergl. J. A. Schmidii dissert. de baptismo per arenam. Helmst. 1697. 4.

Ein anderer Casualfall betrifft die Weintaufe. Papst Siricius (nach Andern Stephan II. oder III). verordnete: Presbyter, qui in vino baptizat proxima necessitate, ut aeger non periclitetur, pro tali re nulla ei culpa adscribatur. Si vero aqua aderat, et necessitas talis non urgebat, hic communione privetur. Infans vero ille, si in sancta trinitate baptizatus est, in eo baptismo permaneat. Dieser Fall hat die Casuisten sehr beschäftigt und sie haben behauptet, um die päpstliche Ehre zu retten, daß eine solche päpstliche Verordnung nicht als Gebot des Papstes, sondern nur als Rath eines Privatgelehrten angesehen werden müsse; ja Andere gingen so weit, den Schluß dieser Verordnung für unterge-

schoben zu erklären. S. Bertieri de sacram. Vindob. 1774. p. 507 und Harduin de baptismo in vino.

In der scholastischen Periode, besonders in dem dritten Zeitalter der Scholastiker, werden ungemein viel casuistische Fragen über die Materie der Taufe aufgeworfen. Wir theilen, theils um nicht zu weitläufig zu werden, theils weil es auch die Sache an sich nicht zu verdienen scheint, hier nur einige derselben mit. So fragte man, ob man mit Erde und mit Luft, mit warmem Wasser, in Meth- oder Honigwasser, in Lauge (lixivio), in Bier- und Rosenwasser, in Fleisch- und Fischbrühe und dergleichen taufen dürfe. Viele Doctoren fragten auch, ob man in dem Wasser taufen könne, welches aus der Seite des Heilandes geflossen sei? Ja, oft grenzten die hierher gehörigen Fragen selbst an das Obscöne. Quid faciendum, si puer urinaret in fontem? antwortete man, der Urin ist keine gehörige Materie der Taufe, weil er nicht wahres Wasser, sondern eine Feuchtigkeit ist, die aus dem Ueberflusse der zweiten Verdauung entsteht. Ueber diese und ähnliche Fragen findet man viel gesammelt in Guil. Holderi dubietates circa baptismum 1605, und dieser schöpfte wieder aus der seltenen Schrift Guido de Monte Rocherri Manipul. Curator. de bapt. Auch Jo. Gerhard Loc. theol. T. IX. p. 127 hat Stellen aus diesem Buche ausgehoben.

Dergleichen seltsame Fragen verloren sich auch nach dem scholastischen Zeitalter nicht ganz, und Luther, der im Nothfalle mit Wein, Milch oder Bier getauft wissen wollte, so wie Beza, der im ähnlichen Falle behauptet hatte, ego certe, quovis alio liquore non minus rite, quam aqua baptizarim, wurden deshalb scharf von Theologen der römischen und protestantischen Kirche angefochten.

Das Conc. Trident. Sess. VII. c. 2. verbietet kategorisch jede andere Taufmaterie, als das Wasser. Dieselbe Meinung gilt auch in der orientalischen Kirche, wie man aus Renaudot, Heineccius u. a. sehen kann.

Eine besondere Consecration oder Weihe des Taufwassers wird in der evangelischen Kirche nicht angenommen. Es wird gelehrt, daß durch die Einsetzung schon alles Wasser geheiligt sei, und daß sich zu einer besondern Weihe weder ein besonderer Befehl Christi, noch ein Beispiel der Apostel und der ältesten Kirche finde. Das Exorcisiren des Wassers könne leicht in Aberglauben ausarten und die manichäische Vorstellung, als wenn das Wasser seiner Natur nach böse und unrein sei, begünstigen.

In der katholischen Kirche wird streng darauf gehalten und schon Bonaventura l. IV. sent. dist. 3. lehrt: Quod non de necessitate, sed de congruo requiratur, ut aqua baptismatis sit prius sanctificata a presbytero, und erklärt es für eine Todsünde, wenn der Priester ohne Noth mit ungeweihtem Wasser taufe. Vergl. Catechism. Rom. p. 308.

Die griechische Kirche weicht hier nur in so fern ab, daß sie nicht, wie in der römischen Kirche Wasser zum Taufen nimmt, welches im Laufe des Jahres ein oder einigemal geweiht wird, sondern bei jeder einzeln wiederkehrenden Taufe das Wasser aufs neue weiht. Für diesen Abschnitt sind sehr brauchbar die bereits angeführten Monographien

von Holder, Harduin, Schmidt; weniger findet man in der bereits angeführten Stelle von Bingham, da er nur wenig von der Materie der Taufe berührt und sich mehr mit den abweichenden häretischen Taufgebräuchen beschäftigt. Zur Form der Taufe (forma baptismi) gehört 1) die Art und Weise, wie der Täufling das sichtbare Element der Taufe, das Wasser, empfängt, 2) die Formel, womit die Handlung von Seiten desjenigen, welcher sie verrichtet, begleitet wird. In Ansehung beider Puncte gab es von den ältesten Zeiten her Verschiedenheit der Meinung und des Gebrauchs und noch bis auf den heutigen Tag besteht hierin ein Unterschied zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, welcher aber, da er etwas Rituelles betrifft, nicht von der Erheblichkeit ist, daß er im Wesen der Taufe etwas verändern könnte. Es zerfällt demnach dieser Abschnitt in die Untersuchungen 1) **von dem Ritus des Untertauchens (ritus immersionis), 2) von dem Ritus des Begießens oder Besprengens (ritus adspersionis) und 3) von der Taufformel.**

I.

Vom Ritus des Untertauchens.

Man kann es als eine ausgemachte Sache ansehen, daß dieser in der alten Kirche der gewöhnliche Taufact war. Die Zeugnisse liegen klar vor, und wer Lust hat, sie näher zu prüfen, findet sie bei Bingham und auch in Brenners geschichtlicher Darstellung p. 1—70 ziemlich vollständig gesammelt. Vergl. auch Berliner Biblioth. Thl. 4. p. 75 bis 83. Wir machen, dieß als erwiesen vorausgesetzt, nur noch folgende Bemerkungen.

a) **Der ritus immersionis ist früherhin ein totaler, später ein partialer zu nennen,** d. h. anfänglich ein gänzliches Untertauchen und Abwaschen des Täuflings (immersio et lotio totius hominis), später nur ein Untertauchen des Kopfs (wahrscheinlich bei Kindern des Hinterkopfs) und der Schultertheile des Körpers. Im erstern Falle war auch die gänzliche Entkleidung und Entblößung nöthig. Nicht nur die Natur und Beschaffenheit dieser Handlung erforderte dieß, sondern man nahm dabei auch mit auf Aussprüche der heiligen Schrift Rücksicht. Dieß erhellt schon aus Ambros. Serm. XX., wo es heißt: Nudi in saeculo nascimur, nudi etiam accedimus ad lavacrum, et nudi quoque et expediti ad coeli januam properemus. Quum autem incongruum et absurdum est, ut, quem mater nudum genuit, nudum suscipit ecclesia dives intrare velit in coelum. Aehnliche Stellen findet man in Cyrill. Hierosol. Catech. mystag. II. c. 2. und in Chrysostom. hom. 6. in ep. ad Coloss. Dieß blieb auch noch lange nach Einführung der Kindertaufe, denn fast alle Taufordnungen nach Gregor dem Großen erwähnen des Wiederanziehens der Kleider ausdrücklich.

In Ansehung der Weiber ward keine Ausnahme gemacht, und auch sie wurden ganz nackend getauft. Dieß erhellt nicht nur aus dem völlig Allgemeinen des Gebots, sondern auch aus Erzählungen hierher

gehöriger Beispiele. In Surii vit. Sanct. d. 16. Jan. heißt es: Catechizavit eam (nämlich eine persische Prinzessin), et allata aqua deposuit eam nudam in concham argenteam. Bei der solennen Taufe zu Antiochien, von welcher Chrysostomus (Epist. I. ad Innocent.) berichtet, daß sie durch Bewaffnete gestört wurde, mußten die bereits entkleideten Weiber schleunigst entfliehen. Zwar wurden Männer und Weiber abgesondert getauft, und es war ein Hauptgeschäft der Diaconissinnen (s. d. Art.), bei der Taufe der Weiber zu assistiren; auch bemerkt Brenner bei dieser Gelegenheit: „Wenn alles dieß (nämlich das Entkleiden der erwachsenen Täuflinge ohne Unterschied des „Geschlechts) jetzt unanständig scheint, so nahm die edle Einfalt und „Unschuld der ersten Christen hieran keinen Anstoß. Man hatte nur einen „Sinn für die Wichtigkeit und Heiligkeit des Geheimnisses, der alles, „was dabei vorging, in demselben Lichte der Heiligkeit schaute." Allein schon im Zeitalter des Athanasius († 372 oder 73) mußte dieß anders seyn, denn er spricht epist. ad Orthod. Opp. T. I. p. 946 von scandalösen Auftritten, welche in dem Taufhause vorfielen.

Im Fortgange der Zeit hatte sich dieß geändert, als die partialis immersio eintrat, d. h. der Taufritus, wo man nicht mehr den ganzen Körper, sondern blos den Kopf eintauchte. Jetzt war die völlige Entkleidung nicht mehr nothwendig. Auch bei der Taufe der Kinder ward sie auf Entblößung des Kopfes und Halses beschränkt. Eine Synode zu St. Omer (Conc. Audomar. a. 1583. c. 9.) bestimmte: Non sinant infantes, dum offeruntur baptizandi, prorsus denudari, praesertim verendis partibus, id quod a plerisque, studiose fieri intelligimus, ad ipsorummet confusionem. Das Rituale Rom. ord. bapt. adult. verlangt blos: Aperto capite et laxatis a collo vestibus. — Superiore parte corporis nudatum, reliqua honeste contectum. Das Ritual. Argentorat. führt außer der Anständigkeit und Schamhaftigkeit auch noch die Rücksicht auf die Gesundheit an: Non toto corpore exuatur infans, et propter modestiam servandam et, ne aëris injuria vel contractione concipientium aliquo modo laedatur. Daß und warum in der evangelischen Kirche dieselbe Praxis herrsche, wird sich sogleich weiter unten ergeben. Noch ist zu bemerken,

b) **daß es eine unrichtige Vorstellung sei, wenn man glaubt, das Untertauchen sei nach Einführung der Kindertaufe abgeschafft worden.** Es ist Thatsache, daß letztere schon im 6. Jahrhundert allgemein war, während ersteres bis ins 13. und 14. Jahrhundert fortbestand, ja, genau genommen, niemals förmlich abgeschafft wurde. Sieht man auf die Natur der Sache, so werden sich bei der Taufe der Erwachsenen weit mehr Gründe für das Begießen oder Besprengen, als für das Untertauchen, beibringen lassen. Ein Hauptgrund würde die Unschicklichkeit des Untertauchens und die Verletzung der Schamhaftigkeit beim weiblichen Geschlechte seyn. Ferner kam die größere Schwierigkeit in Hinsicht des Lokals in Betracht. Der Scholastiker Duns Scotus (Comment. in IV. sent. distinct. 3. qu. 4.) führt einen Fall an: Excusari potest a trina immersione ut si minister sit impotens, et sit unus magnus rusticus, qui debet baptizari, quem nec potest immergere, nec elevare. Dergleichen Fälle mußten ziemlich häufig

vorkommen. Alle diese Schwierigkeiten fielen dagegen bei der Kindertaufe hinweg, und man kann sich daher allerdings darüber wundern, daß nicht in der Zeit vom 2—5. Jahrhundert die Adspersion allgemeiner Gebrauch wurde.

Uebrigens läßt sich auf vielfache Weise darthun, daß Untertauchen und Besprengen beim Taufen lange neben einander bestanden haben. Auch die ältern Schriftsteller erklären beide Taufacte für gültig und schließen die immersio keineswegs aus, wie aus Steph. Duranti de ritib. eccl. cath. l. I. c. 19. p. 154 seqq. zu ersehen ist.

Gehen wir nun auf das Zeitalter der Reformation herunter, so finden wir eine doppelte Ansicht. Mehrere protestantische Theologen sind für das Untertauchen, wohin besonders Luther gehört. Vergl. dessen Sermon vom Sakrament der Taufe, Walchs Ausg. v. Luthers Werken Thl. 10. p. 2593; ferner das Taufbüchlein, sowohl die erste Uebersetzung 1523 als die neue Umarbeitung desselben, giebt dem Geistlichen die Anweisung: „Da nehme er das Kind und tauche es in die Taufe;" welches doch offenbar die Immersion anzeigt. In den lutherischen Agenden und Taufordnungen findet man keine bestimmte Vorschrift und die Theologen erklären die Sache für ein *ἀδιάφορον*. S. Gerh. loc. theol. Tom. IX. p. 144—47. Doch gab es auch Theologen, welche die Immersion für nothwendig erklärten. Vergl. Speners theol. Bedenken Thl. 1. c. 2. Art. 5. — Boehmer jus eccles. Protest. T. III. p. 835. Derselben Meinung ist auch Calvin Instit. rel. chr. l. IV. c. 15. §. 19. Was nun

c) **das Untertauchen betrifft**, so stimmen die Kirchenväter zwar darin ein, daß sie ein dreifaches Untertauchen annehmen (immersio trina); aber in dem Grunde, warum dieß so geschehen müsse, weichen sie ab. Gewöhnlich nehmen sie die Beziehung auf die Trinität an, wie z. B. Tertullian. adv. Prax. c. 26. sagt: Non semel, sed ter, ad singula nomina in personas tingimur, und giebt damit zugleich die Beziehung dieses Ritus auf den dreieinigen Gott an. Auch de coron. mil. c. 3. hat er: dehinc ter mergitamur. Daß es zwar nicht in dem N. T. verordnet, aber schon von den Aposteln eingeführt sei, lehren Basilius M. de spirit. s. c. 27. und andere Kirchenväter.

Ein dreimaliges Untertauchen finden dagegen berühmte Kirchenlehrer für nothwendig, und zwar in Beziehung auf **den Tod, das Begräbniß und die Auferstehung Jesu.** Am kürzesten drückt sich Leo M. ep. IV. ad episc. Sic. c. 3. aus: Sepulturam triduanam imitatur trina demersio, et ab aquis elevatio resurgentis ad instar est de sepulcro. Aehnliche Aeußerungen findet man auch bei Augustin u. a.

Inzwischen kommen auch Fälle vor, daß das einmalige Untertauchen für hinlänglich erklärt wurde. Da die Arianer in Spanien das dreimalige Untertauchen als Beweis ihrer Vorstellung von einer dreifachen Gradation in der Gottheit brauchten, so trug die katholische Geistlichkeit dieses Landes Bedenken, diese Sitte länger mit den Häretikern gemein zu haben. Doch wollte Leander, Bischof von Sevilla, hierin nichts eigenmächtig beschließen und provocirte daher in seinen und der übrigen spanischen Bischöfe Namen auf ein Gutachten Gregors des

Großen. Dieses fiel (Greg. M. epist. l. I. ep. 41.) dahin aus, daß man sich mit einem einmaligen Untertauchen begnügen könne, weil es an sich hinreiche und das Bestreben der Kirche andeute, so wenig, wie möglich, mit den Häretikern gemein zu haben. Dennoch blieben die Meinungen darüber, ob man der Arianer wegen von der alten Regel abweichen dürfe, getheilt. Das Conc. Toletan. IV. a. 633. c. 5. wiederholte Gregors Entscheidung. Dieß ahmten auch deutsche und französische Synoden nach. Inzwischen fanden es doch Manche noch ganz unzulässig und unwürdig, daß man durch den Mißbrauch der Häretiker zur Abänderung eines uralten, guten Gebrauchs bestimmt werden sollte. Dieß ist die Ansicht von Walafried Strabo (de offic. eccl. c. 26.) Quae singularis mersio, quamvis tum ita Hispanis complacuit, dicentibus, trinam mersionem ideo vitandam, quia Haeretici quidam dissimiles in trinitate substantias dogmatizare ausi sunt, ad consubstantialitatem s. Trinitatis negandam: tamen antiquior usus praevaluit, et ratio supra dicta. Si enim omnia deserimus, quae haeretici in suam perversitatem traxerunt, nihil nobis restabit, cum illi in ipso Deo errantes, omnia, quae ad ejus cultum pertinere visa sunt, suis erroribus quasi propria adplicarint. Dieser richtige Grundsatz ist auch meistentheils, wenigstens bei der Adspersion, angenommen worden. Ueber die bei der Immersion nöthige Entkleidung und Entblößung ist das Nöthige bereits erinnert worden. Wir gehen nun zu dem Ritus des Besprengens über, welcher der spätern und neuern Zeit angehört, und wobei sich abermals der Einfluß der Kindertaufe nicht verkennen läßt.

II.

Der Ritus des Begießens oder Besprengens.

In der abendländischen Kirche ist, obgleich erst in spätern Zeiten und durch kein eigentliches Kirchengesetz, der sonst gebräuchliche Ritus des Untertauchens faktisch abgeschafft, und der ritus adspersionis dagegen allgemein angenommen worden. Und zwar stimmen sämmtliche occidentalische Kirchenparteien darin überein, daß dieser Punct nicht zum Wesen der Taufe gehöre, sondern ein Adiaphoron sei. Dieß ist auch richtig, wenn zuvor die Frage gehörig beantwortet ist, ob das Symbol oder die Form des Symbols die Hauptsache ist. Die Taufe nämlich ist eine symbolische Handlung, wobei es nicht auf Buchstäblichkeit, sondern auf Sinn, Bedeutung und Zweck ankommt. Wie in Gottes irdischer Haushaltung das Wasser zum Reinigen bestimmt ist, wie es hier recht eigentlich unentbehrlich genannt werden muß, so sollte die schöne Bedeutung davon zurückstrahlen. Der Mensch, der durch die Taufe als Christ geweiht werde, den solle der veredelnde Geist seiner Religion von allem Niedern und Unedeln reinigen, dem solle sie ein heiliges Bedürfniß in der Stunde der Freude und des Schmerzes, im Glück und Unglück, im Leben und im Sterben seyn. Ist nun das die schöne symbolische Bedeutung der Taufe, so wird diese durch das Besprengen eben so gut bezeichnet, als durch das Untertauchen, ja es ist bei der Kindertaufe das Besprengen um der

Gesundheit, um klimatischer und anderer Verhältnisse willen sogar vorzuziehen. Darum scheinen die Kirchen des Occidents mehr Lob als Tadel zu verdienen, wenn sie statt des Untertauchens das Besprengen einführten. Es ist daher eine gute Bemerkung, die Paulus Commentar Thl. 3. p. 920 zu Mt. 18, 19. macht: „War nun gleich der „ursprüngliche Ritus ein Untertauchen, so band doch Jesus gewiß an „die äußere Form der Ceremonie so wenig die Hauptsache, daß unter „Umständen, wo das Untertauchen Unbequemlichkeit hat, er ohne Zwei„fel ein Eintauchen, Abwaschen, Besprengen zu substituiren leicht er„lauben würde, in sofern das Symbolische dabei immer noch Statt hat."

Wenn auch bei den im N. T. vorkommenden Tauffällen die Absperſion oder Adfusion nicht bewiesen werden kann, so läßt sich doch bei einigen auch die Immerſion nicht beweisen, ja, sie dürfte nicht einmal ganz wahrscheinlich seyn. Schon die Apostelgeschichte 10, 47. 48. 16, 32. 33. erwähnten Haustaufen dürften einer immersio totalis nicht recht günstig seyn; noch weniger aber die große Taufhandlung in Jerusalem, Act. 2, 41., wo in einem Tage bei 3000 Personen getauft wurden. Es legt ferner der Apostel Paulus selbst kein großes Gewicht auf die Taufadministration, ein Umstand, der es nicht unwahrscheinlich macht, daß dieser Apostel die Absperſion, wenn sie von den Umständen wäre gefordert worden, als zulässig würde erklärt haben. Die in der ältesten Geschichte erzählten Absperſionsfälle waren allerdings **Nothtaufen**, allein sie waren ziemlich häufig und dienten in der spätern Zeit dazu, diesem Ritus Gültigkeit zu verschaffen. Eine sehr liberale Ansicht über die Krankentaufe, wo nur die Absperſion möglich war, findet man bei Cyprian Epist. 76. ed. Oberth. Vol. I. p. 279—80. Sie wurde in mehrern Synodalbeschlüssen wiederholt. Nicht unwichtig ist auch der Umstand, daß auf mehrern Sarkophagen Abbildungen der Taufhandlung vorkommen, wo der Taufende Wasser auf den Kopf der Täuflinge ausgießt. Von solchen Sarkophagen handeln Jo. Ciampini Monum. vet. P. II. und Galleria di Minerva II, 3. p. 77 seqq. Mabillon. Mus. Ital. T. I. Brenner a. a. O. p. 14—16. — Walafr. Strabo de rebus eccl. c. 26. schreibt: Notandum non solum mergendo, verum etiam desuper fundendo, multos baptizatos fuisse et adhuc posse ita baptizari, si necessitas sit, sicut in passione s. Laurentii quaedam urceo allato legimus baptizatum. Hoc etiam solet venire, cum provectiorum granditas corporum in minoribus vasis hominem tingi non patitur.

Im 13. Jahrhundert wird die Absperſion schon allgemeiner. Auch schreiben schon jetzt Synodalbeschlüsse die Absperſion vor. Dahin gehört das Statut. Synod. Leodiens. a. 1287. c. 2. — Damit ganz übereinstimmend ist ein Beschluß der Synode zu Cambray Statut. Synodal. eccl. Camerac. a. 1300. de baptism. Die Bamberger Tauforduung setzt fest: Sacerdos manu dextra ex fonte aquam desumens perfundat caput et corpus pueri per modum crucis tribus vicibus atque cum singulari intentione sub hac verborum forma baptizet: N. ego te baptizo in nomine †, hic perfundat in modum crucis primo, Patris, et Filii †, superfundat in modum crucis secundo, et spiritus sancti † superfundat in modum crucis tertio. Auf eine ähnliche Art drücken sich auch die meisten Tauforduungen seit dem 16. Jahrhundert aus.

Sieht man nun auf den Grund der Abänderung der alten Taufweise, so dürfte man ihn allerdings mehr einen medicinisch-polizeilichen, als theologisch-dogmatischen nennen.

Man scheint das Körperheil vorzüglich im Auge gehabt und auf dasselbe um so mehr Rücksicht nehmen zu müssen geglaubt zu haben, da für das Seelenheil durch beide Taufarten gleich gut gesorgt schien. Diese Sorgfalt für die Gesundheit und das physische Wohlseyn der Täuflinge mußte um so nöthiger erscheinen, da die Meinung von der Nothwendigkeit und dem Nutzen der unmittelbar nach der Geburt ertheilten Taufe immer mehr Eingang fand. Daß hierbei klimatische Rücksichten genommen wurden, ist ebenfalls nicht zu leugnen. Es ist daher ganz richtig, wenn **Jo. Gerhard Loc. theol. T. IX. p. 146** bemerkt: **Quare cum in ecclesia, praesertim in locis septentrionalibus, propter aëris frigiditatem, tenellis infantibus aqua lotis facile nocituram, adspersio, vel potius adfusio aquae usitata sit, ideo haec baptismi forma retinenda, nec propter ritum adiaphorum lites cum ecclesiae scandalo movendae.** — Weit entfernt also, der abendländischen Kirche einen Vorwurf zu machen, muß man ihr vielmehr Lob ertheilen, daß sie nicht nur auf das geistliche, sondern auch auf das leibliche Wohl ihrer Mitglieder Rücksicht nimmt und den kosmopolitischen Charakter des Christenthums, welcher sich in seinen Gebräuchen über die Beschränkungen der Zeit, des Orts, Klimas u. s. w. erhebt, auch in diesem Puncte ausdrückt.

So viel bleibt gewiß, daß die abendländische Kirche in allen diesen Puncten eine Freimüthigkeit beweist, welche man bei der auf ihren Rigorismus so stolzen orientalischen Kirche vergeblich sucht. Sie hat nicht nur die alte Sitte der Immersion unverändert behalten, sondern sie erklärt dieselbe auch für so wesentlich, daß sie die nach abendländischer Weise ertheilte Taufe für keine gültige anerkennen und daher häufig den Taufact wiederholen will. Die Zeugnisse darüber findet man in **Leonis Allatii de eccles. occident. et orient. cons. l. III. c. 12. §. 4.** und in **Metrophan. Critopuli Confess. c. VII. p. 86.** — Man nennt die Abendländer spottweise **besprengte Christen**, und verlangt die Wiedertaufe derselben, wenn sie zur orthodoxen Kirche übertreten wollen. Vergl. Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evangelisch-lutherischen Kirche Thl. 5. p. 476—81. — Daß dieß aber nicht blos in frühern Zeiten die Meinung der griechischen Dogmatiker und Liturgen war, sondern auch jetzt noch von aufgeklärten Vertheidigern dieser Kirche behauptet wird, kann man unter andern aus Alexander de Stourdza **Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe.** Weimar 1816. p. 83—89 ersehen. Er stellt seine Kirche wegen des Immersionsritus sehr hoch und rühmt ihre Anhänglichkeit an den Einrichtungen der alten Kirche. Allein abgesehen davon, daß der Immersions- und Adspersionsritus von jeher in der christlichen Kirche neben einander bestanden hat, abgesehen davon, daß nicht die Form des Ritus, sondern das Symbol desselben in Betrachtung kommt, so möchte es doch von Stourdza schwer werden, mehrere Gebräuche bei der Taufe in der griechischen Kirche aus dem christlichen Alterthume abzuleiten. Wo kommt etwas im 1—6. Jahrhundert bei der Taufe von dem Gebete an die heilige Jungfrau,

von dem Gebrauche der Heiligennamen, von der Taufformel in der dritten Person u. s. w. vor? Warum geschieht die Oelsalbung zweimal? Wozu dient das Umhängen vom Kreuz als Amulet, das Lösen des Gürtels sieben Tage nach der Taufe? Wie läßt sich die Tonsur, womit die heilige Handlung beschlossen wird, als ein Gebrauch der alten Kirche rechtfertigen? Für das zeither Gesagte sind übrigens zu vergleichen. Edm. Martène de ritib. antiq. eccles. l. I. p. 128 seqq. — Salmasius de primatu papae p. 192 seqq. — Jo. Vicecomitis de ritib. vet. eccl. circa baptism. l. IV. c. 7 seqq. — Gh. J. Voss de baptismo disp. 1. in Opp. Tom. 6. p. 256. — Henr. Pontani dissert. de ritu mersionis in sacro baptism. Trajecti 1705. 4. — J. Gill the ancient mode of baptizing by immersion. Lond. 1726. 8. (Vertheid. des Buchs ebendas. 1727. 8.) — G. Ge. Zeltner de mersione in baptismo apostolica longa perfusione instauranda. Altd. 1720. 4. — Jo. Bartholini dissert. de baptismo per adspersionem legitime administrato. Havniae 1557. 4. — Chrst. G. Clugii comment. de usu formulae, qua interrogamus infantes ante sacram lotionem de fide. Viteb. 1734. 4. — Vergl. auch Fabricius Bibliogr. antiquar. ed. 3. cur. P. Schaffshausen p. 555 seq.

III.

Von der Taufformel.

Da die Untersuchung über die Taufformel größtentheils der Exegese anheim fällt, so werden wir hier nur das besonders hervorheben, was die kirchliche Liturgie näher angehet. Und hier kann dann vor allen Dingen der Satz aufgestellt werden:

Daß die Taufformel im eigentlichsten Verstande eine Formula solemnis ist.

Von Justinus Martyr und den apostolischen Constitutionen bis auf die neue preußische Kirchenagende, haben die liturgischen Bücher aller Christenparteien eine und dieselbe Formel, welche bei Ertheilung der Taufe gesprochen wird. Es gab einzelne Lehrer und Secten, welche die Auffassung derselben im kirchlichen Sinne mißbilligten und ihr daher eine andere Erklärung unterlegten; aber die Worte derselben blieben im Wesentlichen unverändert. Ja selbst die erklärtesten Antitrinitarier behielten sie dennoch unverändert bei, und legten dadurch eine große Hochachtung für das Alterthum, wodurch dieselbe geheiligt ist, an den Tag.

Es ist bemerkenswerth, daß die ältesten und wichtigsten Kirchenväter in Hinsicht der Taufformel, nicht, wie sie es doch bei andern zur Taufe gehörigen Stücken zu thun pflegen, sich auf die Tradition, sondern auf die Vorschrift und das Wort Christi berufen. Die Formel, welche Justinus Martyr anführt, bezieht sich offenbar auf die Formel im Matthäus. Indeß wird doch nichts von einer Vorschrift erwähnt. Desto deutlicher aber drückt sich hierüber Tertullian de bapt. c. 13. aus. Lex tingendi imposita et forma praescripta: Ite, inquit, docete nationes, tingentes eos in nomine P. et F. et Sp. S. Derselbe adv. Praxeam c. 26. Aehnliche Stellen finden sich z. B.

bei Cyprian ep. LXXIII. ad Jubaj. Opp. T. I. ed. Oberth. p. 233, wo die Taufe mit der Taufformel als ein eigenes Gebot dargestellt wird. Eine ganze Reihe von Zeugnissen von der Ursprünglichkeit und Nothwendigkeit der Taufformel findet man bei Bingh. Antiquit. Tom. IV. p. 164 seqq., wo im 11. Buche Cap. 4. der erste Paragraph die Ueberschrift führt: Usitata baptizandi formula in nomine patris, filii et spiritus sancti. Es kann darum im allgemeinen die Wahrheit des Satzes zugestanden werden, **daß man in der ganzen alten Kirche keinen Zweifel weder an der Aechtheit noch an der Ritualbestimmung der Taufformel finde.**

Dessen ungeachtet hat auch die kirchliche Taufformel Gegner gefunden. Sie namentlich und mit allen ihren besondern Ansichten anzuführen, würde zu weitläufig seyn und die Grenzen dieses Buchs überschreiten. Wir bemerken darum nur im allgemeinen, daß sich zwei Classen dieser Gegner unterscheiden lassen, **solche, welche die kirchliche Formel als unpassend mißbilligen.** Diese sind in der alten Kirche der Zahl nach größer, als in der neuen. **Andere mißbilligen jede bestimmte Formel und verlangen hierin eine vollkommene Freiheit, nicht nur für jede Partikularkirche, sondern auch für jeden einzelnen Religionslehrer.** Sie leugnen nicht nur, daß der Stifter eine bestimmte Formel vorgeschrieben, sondern auch, daß eine solche mit dem Geiste seiner Religion verträglich sei. Solche Gegner kommen in der alten Kirche nicht vor, desto häufiger sind sie aber in der neuern Zeit. Wenn nun aber gleich im Zeitalter der Reformation sich einige so äußerten, daß sie den Gebrauch derselben zu verwerfen schienen, wie z. B. Zwingli in der Schrift de vera et falsa religione cap. de baptismo, wenn die Socinianer und Arminianer überhaupt der Meinung sind, daß die Sakramente an keine bestimmten Worte und Formeln gebunden seyen (vergl. Winers comparative Darstellung des Lehrbegriffs 2te Aufl. p. 127), so sind diese und ähnliche Behauptungen doch nur theoretisch, keineswegs practisch; **denn weder bei den Reformirten noch bei den Socinianern wird eine andere, als die gewöhnliche Taufformel gebraucht.**

Wenn in der spätern katholischen Kirche die Taufformel, z. B. von Bellarmin de sacram. l. I. c. 19. und de bapt. l. I. c. 8. angefochten wird, so geschieht dieß offenbar, um die Tradition zu heben. Er findet es nämlich zweifelhaft: Formulam baptismi in ecclesiis nostris usitatam — Ego te baptizo — — sancti ex solo evangelio demonstrari posse, sed necessario ad traditiones recurrendum. Eine gründliche Widerlegung dieser Behauptung Bellarmins findet man in Gerhard. Loc. theol. T. IX. p. 138—39.

In neuern Zeiten haben mehrere protestantische Schriftsteller, obgleich aus verschiedenen Gründen, ganz der Ansicht der alten Kirche entgegen, die Behauptung aufgestellt, **daß mit dem Taufbefehl gar keine Formel für die Taufhandlung, weder für den Täufer, noch den Täufling, vorgeschrieben sei, und daß auch die gewöhnliche Formel: ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen**

Geistes in den ersten Zeiten des Christenthums unbekannt gewesen sei. Dahin gehört besonders Eisenlohrs oben angeführte Schrift: Historische Bemerkungen über die Taufe ꝛc. p. 67. 68. Ob nun gleich der Verfasser seine Meinung mit vielem Scharfsinne, mit Gelehrsamkeit und Unparteilichkeit durchgeführt hat, so möchte ihr doch vieles entgegen stehen. Dahin gehört

a) schon die unveränderte Meinung und Observanz der alten Kirche, den Gebrauch der Taufformel betreffend. Ist nun diese auch kein Gesetz, so ist sie doch eine dringende Empfehlung, welcher man nicht ohne dringende Noth entgegen treten sollte. Es herrscht hierüber große Uebereinstimmung nicht nur bei den rechtgläubigen Vätern, sondern auch bei den Häretikern. Merkwürdig ist auch das, daß sich die Väter bei einzelnen Taufgebräuchen, z. B. bei der **immersio trina**, auf die Tradition berufen, dieß aber nie beim Gebrauche der Taufformel thun.

b) Denkt man sich, was doch bei jener Annahme nicht anders seyn kann, die Taufhandlung ohne Wort, Spruch und Formel, so kann es doch in der That kaum etwas Bedeutungsloseres und Trivialeres geben. Da im Christenthume alles auf das Wort gegründet ist, so wäre es in der That unerklärbar, wenn gerade der feierliche Act der Einweihung zu demselben der Kraft des Worts entbehren und ein stummes Symbol seyn sollte.

c) Auf den Grund, daß die Apostel gewöhnlich *εἰς τὸ ὄνομα*, oder *ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι κυρίου* oder *εἰς Χριστόν* anführen, legt der Verfasser selbst kein großes Gewicht, indem die Erzähler die Ausdrücke nur als Abkürzung der Formel selbst gebraucht haben könnten.

d) Das meiste Gewicht legt der Verfasser nach p. 82 auf die Analogie der Johannistaufe und auf die Stelle 1 Cor. 1, 12—15. Was die erste betrifft, so wird durch die Behauptung, daß die christliche Taufe eine Copie derselben war, nichts gewonnen; denn sie würde bei dieser Ausdehnung identisch werden. Wenn nun aber, was viele Ausleger annehmen, selbst die Johannistaufe ein bestimmtes Formular hatte, z. B. *εἰς μετάνοιαν*, *καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* oder *εἰς τὸν ἐρχόμενον*, wozu Act. 19, 4. Grund wäre, so müßte man ja eben der Analogie wegen auch für die christliche Taufe ein solches fordern. Eben so verhält es sich mit der Stelle 1 Cor. 1, 13., worauf sich der Verfasser beruft. Gerade daß hier und V. 15. *εἰς τὸ ὄνομα* steht, macht eine Beziehung auf *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός* Mt. 18, 19. sehr wahrscheinlich. Vergl. **Gerh. Loc. theol. IX. p. 139 n.**

e) Endlich darf auch die Analogie mit dem Gebete des Herrn oder Vaterunser und der Einsetzung des Abendmahls nicht übersehen werden. Man kann allerdings sagen und es ist auch oft genug gesagt worden, daß auch hier kein für alle Zeiten geltendes Formular vorgeschrieben sei. Dennoch hat man von jeher ein solches angenommen und dasselbe in der christlichen Kirche officiell gebraucht. Es war also ganz consequent und harmonisch, daß man auch für den Taufritus ein solches Formular annahm. Die Einsetzungsworte waren auch von der Art, daß sie eben so gut Zweck, Absicht und Befehl der heiligen Handlung, als auch die Form derselben ausdrücken konnten.

Was nun die Ausdrucksweise der Taufformel betrifft, so bemerken wir darüber noch einiges Wenige. Die gewöhnliche Recension der Formel ist die unveränderte Beibehaltung der biblischen Worte: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* Ob das, nicht nur Act. 2, 38. 10, 48., sondern auch in kirchlichen Schriften schon frühzeitig vorkommende *ἐν τῷ ὀνόματι* das Lateinische in nomine veranlaßt habe, oder ob es die ursprüngliche Uebersetzung von *εἰς τὸ ὄνομα* sei, läßt sich nicht mit Gewißheit nachweisen. Die Vulgata hat: in nomine, wofür neuere Uebersetzer in nomen haben. Schon bei Tertullian und Cyprian kommt in nomine vor. Uebrigens wird auch das *ὄνομα* zuweilen ganz weggelassen, wie in den Canon. Apost. c. 40. Außerdem kommen noch mancherlei Zusätze und Wortveränderungen vor, welche gar nicht gebilligt und angenommen, aber doch auch nicht für wichtig genug gehalten werden, um die Taufe für ungültig zu erklären. Es gehören hierher vorzüglich folgende: In nomine sancti Patris, sancti F. et sancti S., wobei man sich auf das Trisagion Joh. 17, 11. berief. — In nomine Patris Amen — Fil. Amen — und Spirit. s. Amen. Auch Zusätze, z. B. in remissionem peccatorum, ut habeas vitam aeternam — hinzugefügt noch: in saecula saeculorum oder ut habeas vitam aeternam et partem cum sanctis. Ein besonderes Aufsehen machte im 8. Jahrhundert der Barbarismus eines Geistlichen in Baiern, welcher aus Unkunde der lateinischen Sprache ein Kind oder auch mehrere: In nomen Patria, Filia et Spiritua sancta, getauft hatte. Auch der Zusatz Mariae S. Deiparae kommt vor, findet aber wenig Billigung. Auch mit den einzelnen Worten *ἐν τῷ ὀνόματι — εἰς τὸ ὄνομα, εἰς Χριστόν* taufte man, und hatte dabei, wenn auch nicht einen Befehl, doch das Beispiel für sich. Dieß konnte man um so mehr, da nach der Erklärung der Kirchenväter die ganze Lehre und die ganze christliche Religionsanstalt unter dem Namen *Χριστός* begriffen wurde.

Die übrigen Variationen und Abweichungen übergehen wir und gedenken nur noch einer Formular-Differenz, welche, wie unbedeutend sie auch an sich ist, doch die große Wichtigkeit beweist, womit man selbst solche Nebendinge behandelte.

Im Abendlande ist es von jeher und bei allen kirchlichen Parteien gebräuchlich gewesen, daß bei Ertheilung der Taufe, sei es nun mit Immersion oder Adspersion der Täufer in der ersten Person, den Täufling in der zweiten Person anredet: Baptizo te oder auch emphatisch Ego te baptizo. Dagegen wird in der orientalischen Kirche alles blos in der dritten Person gesprochen. Dieser oder diese wird getauft im Namen u. s. w.

Sieht man auf die Sache selbst, so ergiebt sich bald, daß weit mehr Recht und Befugniß auf Seiten der Abendländer sei. Zwar kann man sich nicht auf das höhere Alter der abendländischen Ausdrucksweise berufen; denn die Griechen würden sich selbst auf Basilius und Chrysostomus berufen können. Die Hauptsache aber ist die Analogie bei ähnlichen Handlungen. Beim Abendmahle ward stets die Formel gebraucht: **Nehmet hin und esset** oder **nimm hin und iß** u. s. w. Eben so ist bei der Absolution allgemein die Formel angenommen: Ego te a peccatis absolvo, wie denn auch unser

Absolutionsformular hat: Ich, als ein verordneter Diener, verkündige u. s. w. Nach dieser Analogie also bringt das: **Ich taufe dich** u. s. w. eine gewisse Harmonie in diese heiligen Handlungen, bei welchen Austheilung und Empfang einer besondern göttlichen Gnade vorausgesetzt wird. Uebrigens können über das zeither Gesagte folgende Schriften verglichen werden. Bingh. Antiquit. Vol. IV. l. X. das ganze 11te Capitel, überschrieben: De diversa ratione baptizandi per immersionem trinam etc. — J. A. Orsi diss. de baptismo in nomine J. Chr. et de haereticis, qui baptismi formulam olim adulteraverunt. Rom. 1733. 4. Vindiciae dissertat. Ebendas. 1735. 4. — C. C. Polchow (pr. Zachariae) dissert. de formula baptizandi. Götting. 1766. 4. — Thom. Burnet de fide et officiis Christian. denuo rec. et auxit W. A. Teller. Hal. 1786. Excurs. II. — M. J. H. Beckhaus: Ueber die Aechtheit der sogenannten Taufformel. Offenb. 1794. — Chr. Fr. Eisenlohrs historische Bemerkungen über die Taufe. p. 62—85. und and. in Winers theol. Literat. p. 449 f. angeführten Schriften.

VIII) **Tauf-Ceremonien.** — Streng logisch genommen, gehört alles, was über die Form der Taufe zeither bemerkt worden ist, zu den Tauf-Ceremonien. Doch haben die Schriftsteller über die Taufe von jeher angenommen, daß die zeither betrachteten Puncte zum Wesen der Taufe gehören, alle übrigen aber als außerwesentlich zu betrachten wären. Vergl. Gerhard Loc. theol. Tom. IX. p. 137. Die außerwesentlichen theilt man wieder verschieden ein, wobei sich die Eintheilung in Ceremonien **vor**, **bei** und **nach** der Taufe besonders zu empfehlen scheint.

I.

Ceremonien vor der Taufe.

Wenn wir die schnelle und einfache Annahme zur Taufe im apostolischen Zeitalter ausnehmen, so gehört, genau genommen, in den frühern christlichen Kirchen zu der Vorbereitung auf die Taufe das ganze vielumfassende Catechumenat und auch der Exorcismus. Da wir aber in besondern Artikeln dieses Namens im ersten und zweiten Theile unsers Handbuchs gehandelt haben, so verweisen wir auf dieselben zurück, weil sie alles hierher Gehörige enthalten, und gehen sogleich über zu den

II.

Ceremonien bei der Taufe,

mit Ausnahme derer, die auch schon in den Artikeln Catechumenat und Exorcismus erwähnt worden sind. Hierher gehört zuförderst

a) **das Zeichen des Kreuzes.** Schon bei der Aufnahme in das Catechumenat war das Kreuzeszeichen gewöhnlich. Allein davon ist hier nicht die Rede, sondern von der zunächst auf den Exorcismus folgenden, mit der Salbung in Verbindung stehenden feierlichen Kreuzesbezeichnung des Täuflings unmittelbar vor der Taufe. Es war dieß die eigentliche Ergebung an Christus, das Signaculum und die Obsignatio fidei, verbunden mit der förmlichen Erklärung, daß der Täuf-

ling aus dem Stande der Sünde in den Stand der Gnade übertrete. Der Täufer bediente sich der Formel: **Nimm an das Zeichen des heiligen Kreuzes beides an Stirn und Brust.** (Vergl. den Artikel Kreuz 3. Band p. 119.) Wenn man sich auf Röm. 6, 3 ff. und 1 Cor. 2, 2. berief, so hatte man dabei nicht die Meinung, daß dieser Ritus von dem Apostel geboten sei, sondern daß derselbe die fruchtbare Erinnerung an den Kreuzestod Christi für heilsam hielt. Schon **Constitut. apost. l. III. c. 17.** wird darauf Rücksicht genommen. Cyprian redet von den Täuflingen: **Qui renati et signo Christi signati sunt;** und setzt hinzu: **Quod autem sit hoc signum et qua in corporis parte positum manifestat alio in loco Deus dicens: Transi per mediam Hierosulem et notabis signum super frontes virorum.** Auch findet man bei ihm **ep. 50. al. 58.** die Aeußerung: **Muniatur frons, ut signum Dei incolume servetur.** Nach Hieronymus **ep. 113.** ist das Kreuzeszeichen unzertrennlich von den Christen und die wahre Legitimation desselben. Er bedient sich des Ausdrucks: **Ego Christianus et de parentibus christianis natus et vexillum crucis in mea fronte portans.** Auch beim Augustin **Serm. de temp. p. 101** kommt vor: **Semper cruci baptisma jungitur.**

Wir haben im Artikel **Kreuz** gezeigt, daß die Christen schon früh dem Zeichen desselben eine magische Kraft zuschrieben. Es ist daher eine richtige Bemerkung bei Augusti Denkwürdigkeiten 7r Bd. p. 296, daß die Lehre von dem **character indelebilis** des Taufsakraments sich vorzüglich auf diesen Glauben gründe.

Nach Dionysius Areopag. **de hierarch. eccles. c. 2.** soll die Salbung und Kreuzbezeichnung eine dreifache seyn (*τρὶς χρίσεως διὰ τοῦ σφραγίσαι τρὶς ὑπαρξάμενος* u. s. w.) und auch die syrische Liturgie hält mit großer Strenge darauf. In den alten Taufritualien bei Mabillon und Muratori findet man die einmalige Bezeichnung mit einem dreimaligen Anhauchen. So in dem alten **Sacrament. Gallicano in Assemani cod. liturg. l. I. p. 43,** wo unter der bemerkenswerthen Rubrik: **Ad Christianum faciendum** ein ziemlich langes Einweihungsgebet folgt. Am Ende dieses Gebets heißt es: **Post haec insufflabis in os ejus ter et dices: accipe spiritum sanctum et in corde teneas.** Auch die evangelische Kirche hat die Kreuzbezeichnung hin und wieder beibehalten.

b) **die Salbung mit Oel.** Es ist schon anderwärts bemerkt worden, daß in den apostolischen Constitutionen und andern alten liturgischen Schriften ein Unterschied zwischen *ἔλαιον* (oleum) und *μύρον* (unguentum) gemacht wird. Deshalb findet auch eine **duplex unctio** bei der Taufe, eine **antecedens** und eine **consequens**, angegeben. Die letztere heißt vorzugsweise das *Χρίσμα* (s. d. Art. **Chrisma**), folgt in der orientalischen Kirche als ein eigener Ritus bald nach der Taufe zur Vollendung derselben, wird aber in der occidentalischen Kirche ganz von derselben getrennt und zur Confirmation gerechnet, vergl. den Artikel Confirmation 1r Bd. p. 417 und 18.

Die erste Salbung (*τὸ ἔλαιον*, die Oelung) ist eine vorbereitende und geschieht stets vor der Taufe nach der Exorcisation und Kreuzbezeichnung. Auch bei dieser Handlung pflegte ein besonderes Gebet gesprochen zu werden (**Constitut. apost. l. VII. c. 42—44**). Bei

mehrern alten Schriftstellern findet man die Vergleichung mit der Sitte der Athleten, sich vor dem Kampfe mit Oel zu bestreichen. Diese vorbereitende Salbung ist in der orientalisch-griechischen und römisch-katholischen Kirche beibehalten worden, mit dem Unterschiede, daß bei den Lateinern die Salbung auf Brust und Schulter gewöhnlich war, bei den Griechen hingegen an mehrern Körpertheilen. Die evangelische Kirche hat diesen Ritus nicht beibehalten.

c) **Gebrauch des Salzes, der Milch und des Honigs bei der Taufe.** Was den Salzgebrauch bei der Taufe betrifft, so darf man, um ihn zu erklären, sich nicht auf den heidnischen Kultus berufen, wo das Salz so häufig bei Opfern und heiligen Handlungen vorkommt, weshalb auch Plato dasselbe *θεοφιλές* nennt. In der Bibel selbst lag eine nahe Veranlassung dazu und zwar in der Stelle Ezechiel 16, 4. Hier werden die Handlungen angegeben, die bei der Geburt eines Kindes vorgenommen zu werden pflegen. a) Das Ablösen der Nabelschnur, b) das Baden im Wasser zur Reinigung, c) das Reiben mit Salz. Hieronymus bemerkt: Tenera infantum corpora, dum adhuc uteri calorem tenent, et primo vagitu laboriosae vitae testantur exordia solent ab obstetricibus sale contingi, ut sicciora sint et restringantur. Als Belege für diesen Gebrauch findet sich das älteste Zeugniß in Augustin. Confess. l. I. c. XI. Audieram adhuc puer de vita aeterna nobis promissa — et signabar cum signo crucis et condiebar ejus sale. Ungefähr um dieselbe Zeit erwähnt das Concil. Carthag. III. a. 397. c. 5., dieses ritus. In der afrikanischen Kirche war er also unbestritten. Seit dem 5. und 6. Jahrhundert ist er auch bestimmt in den Ritualbüchern der lateinischen Kirche aufgenommen. Was nun das Symbolische dieses Gebrauchs anbelangt, so sagt Baumgarten Erläuterung der christlichen Alterthümer darüber p. 284 in der Note: Das Salz ist den Catechumenis auf die Zunge gegeben worden, als ein Salz der Weisheit, ihnen die Veränderungen zu bezeichnen, die mit ihnen vorgehen sollten. — Als Symbol der Weisheit ist das Salz auch im vorchristlichen Alterthume gewöhnlich.

Die lactis und mellis degustatio aber kann so wenig aus dem heidnischen Alterthume abgeleitet werden, daß sie vielmehr allein in der Bibel ihren Grund zu haben scheint. Den Israeliten war die Verheißung gegeben, daß sie der Herr in ein Land führen werde, wo Milch und Honig fleußt, 2 Mos. 3, 8. 17. 33, 3. Was konnte also natürlicher seyn, als daß Milch und Honig als Symbol bei einer heiligen Handlung erwählt wurden, welche uns in das Land der Verheißung, in das Reich Gottes einführen sollte? Im N. T. ist Milch (*γάλα*) die erste Nahrung für den Menschen, vergl. 1 Petr. 2, 2. Daß diese Stelle auf die Taufe angewendet wurde, kann schon der Sonntagsname Quasimodogeniti (sonst Dominica in albis), welcher sich auf die Lection für die Neophyten (Cyrill. Hierosol. Catech. myrt. V) bezog, beweisen.

Wie durch Milch Nahrung für den Geist, Unterricht und Belehrung angedeutet wird, so soll Honig (*μέλι*) die Annehmlichkeit und Süßigkeit des göttlichen Wortes bezeichnen. Nun ist aber im N. T.

nichts gewöhnlicher, als das Wort des Herrn mit Honig und Honigseim zu vergleichen. S. Ps. 19, 11. 119, 103. Apoc. 10, 9—10.

In Ansehung des Honigs könnte man vielleicht noch eine besondere Beziehung auf die levitischen Ritualien annehmen, bei welchen Honig als Opfer nicht erlaubt war, weil er leicht in Gährung und Fäulniß überging. Wie, wenn auch hier der Gegensatz vom Reinen und Unreinen, vom Erlaubten und Verbotenen Statt gefunden hätte? Das Christenthum ist erhaben über die Beschränkungen des Judenthums und bedient sich auch hier eines Symbols, welches bei der jüdischen Opferpraxis in dieser Art unerlaubt war. — Wie sich aber auch dieß verhalten möge, genug, wir finden schon vom 3—5. Jahrhundert beide Taufsymbole. Dafür sprechen Stellen bei Tertullian de coron. milit. c. 3. Adv. Marc. l. I. c. 14. — Hieronym. contr. Lucifer. c. 4. redet ganz wie Tertullian. In der Stelle Comment. in Jes. 55, 1. giebt er eine nähere Erklärung: Lac significat innocentiam parvulor. Qui mos ac typus in Occidentis ecclesiis hodie usque servatur, ut renatis in Christo vinum lacque tribuatur. De quo lacte dicebat et Paulus: Lac vobis potum dedi, non solidum cibum et Petrus: Quasi modo geniti nati parvuli rationale lac desiderate. S. auch das Conc. Carthag. III. c. 24. Auch griechische Kirchenväter erwähnen dieses Ritus, z. B. Clemens Alex. Paedag. l. 1. c. 6. S. Chr. Henr. Zeibich de infantatione per concordiam lactis et mellis baptismali. Viteb. 1736.

Die evangelische Kirche hat beide Gebräuche abgeschafft, und dadurch ihre liturgische Freiheit geltend gemacht. Blos die böhmisch-mährischen Brüder haben für zweckmäßig erachtet, den Gebrauch des Salzes als Symbol der Weisheit bei der Taufe nicht abzuschaffen. S. A. E. Lexic. Antiquit. eccles. p. 784.

d) Das Bestreichen mit Speichel. Nach dem Ritual. Roman. folgt diese Handlung nach dem Exorcismus und unmittelbar vor der Oelsalbung. Dieß gründet sich auf das Sacrament. Gregor. et Gelasianum, so wie auf andere alte Ritualbücher bei Mabillon, Muratori, Assemani u. a.

Wenn es die Alten, z. B. Ambrosius u. a. auch nicht bemerkt hätten, so würde man doch nicht daran zweifeln können, daß sich dieser Ritus auf die evangelische Geschichte, Mrc. 7, 33. und 34., beziehe. Ursprünglich scheint es bei den Katechumenen gleich Anfangs, oder in der ersten Stufe des Catechumenats angewendet, späterhin aber auf die Vorbereitung, welche der Taufe unmittelbar voranging, übertragen zu seyn. Ambros. de init. c. 1. In der ihm zugeschriebenen Schrift de sacramentis l. II. c. 1. heißt es: Quid egimus Sabbato (sc. sancto)? Nempe apertionem. Quae mysteria celebrata sunt? Apertionis, quando tibi aures sacerdos tetigit et nares, quod significat in Evangel. Dominus, cum ei oblatus esset surdus et mutus et tetigit aures et os ejus. — Die apertio aurium war also eine symbolische Handlung, wodurch man die Tauglichkeit des Catechumenats zur nähern Belehrung andeuten und derselben Aufmerksamkeit auf dieselbe zur Pflicht machen wollte. Daß man dieselbe vor der Taufe wiederholte, hatte seinen guten Grund und war durch analoge Fälle

gerechtfertigt. — Die orientalische Kirche hat, wie die protestantische, diesen Ritus nicht angenommen.

III.

Von den Ceremonien nach der Taufe.

Die römischen Schriftsteller, welche über die Sakramente geschrieben haben, als Bellarmin, Bertieri nahmen theils fünf, theils drei Gebräuche nach der Taufe an, und rechnen dahin 1) Osculum pacis, 2) Unctio chrismatis in vertice, 3) Cereus accensus, qui datur baptizato in signum fidei et gratiae acceptae, 4) vestis candida, quam ferre solebant a Sabbato Paschatis usque ad Dominicam in albis. 5) Delibatio lactis et mellis seu vini. — Bertieri de sacram. Vindob. 1774. p. 687—88 erwähnt blos Nr. 2. 3. und 4.

Was den Friedenskuß anbetrifft, so haben wir in einem besondern Artikel überhaupt und in Beziehung auf die Taufe speciell gesprochen 2r Bd. d. Handb. p. 145.

In Ansehung der Salbung (μύρον, unguentum) ist schon bemerkt worden, daß man dieselbe nicht mit der Oelsalbung (ἔλαιον, oleum), welche der Taufe voranging, verwechseln dürfe. In der orientalischen Kirche ist sie der Beschluß und die Confirmation der Taufe. In der abendländischen Kirche aber wurde sie zu einer eigenen sakramentalischen Handlung, welche später erfolgte, umgestaltet, worüber wir auch in einem besondern Artikel, Confirmation 1r Bd. p. 448—49, das Nöthige erinnert haben.

Anlangend nun die weiße Kleidung nach der Taufe, so weiß die älteste Geschichte nichts davon. Walch z. B. in seiner schätzbaren Abhandlung von den Taufgebräuchen des 2. Jahrhunderts erinnert nichts davon. Aber Schriftsteller des 4. Jahrhunderts reden schon häufig und bestimmt von der **weißen Kleidung**, welche den Täuflingen unmittelbar nach der Taufe angelegt wurde. Doch ist die Rede zunächst nur von den Erwachsenen, welche sich vor der Taufe, wegen der Sitte des Untertauchens, gänzlich entkleiden mußten, und welche zum Zeichen, daß sie nun völlig verändert, ganz neue Menschen geworden, das Kleid der Unschuld und Gerechtigkeit anlegten. Die alttestamentlichen Bilder von den Kleidern der Gerechtigkeit und die Metaphern des N. T. vom Ausziehen des alten Menschen und vom Anziehen des neuen (Christus), so wie ähnliche Gebräuche bei den heidnischen Mysterien, mochten das Meiste zur Einführung dieses Gebrauchs beitragen. Daß man die weiße Farbe wählte, hatte seinen Grund theils in der allgemeinen Vorstellung von der Heiligkeit dieser Farbe (wie schon Cicero de leg. l. II. c. 45. sagt: Color albus praecipue decorus Deo est), theils in den biblischen Angelophanien, welche stets ἐν λευκοῖς beschrieben werden. Weiß ist die Farbe des Lichtes; da nun die Taufe φῶς, φώτισμα u. s. w. genannt war, so konnte es für die Erleuchteten (φωτισθέντες) kein passenderes Symbol geben, als die einfache, weiße Kleidung. Anspielungen auf diese Sitte kommen schon bei Cyrill. Hieros. Catech. mystag. IV. §. 8. vor, und in dem alten

Gedichte de Pascha (welches bald dem Lactantius, bald dem Venantius Fortunatus zugeschrieben wird) heißt es V. 93—94.

> Fulgentes animas vestis quoque candida signat,
> Et grege de niveo gaudia pastor habet.

Und Paulin. epist. XII. ad Sever. sagt:

> Unde parens sacro ducit de fonte sacerdos
> Infantes niveos, corpore, corde, habitu.

Die Belege für diese Sitte hat abermals sorgfältig gesammelt Bingh. l. l. Vol. IV. l. 11. c. §. 1. mit der Ueberschrift: Homines modo baptizati albis vestibus induti. Die Neophyten trugen das weiße Kleid von der Stunde ihrer Taufe in der Ostervigilie acht Tage hindurch und wurden in demselben an dem auf Ostern folgenden Sonntage, welcher eben daher den Namen Dominica in albis erhielt, der Gemeinde vorgestellt. Auf diese Vorstellung bezieht sich, was Augustin Serm. 232. sagt: Infantes isti, quos cernitis exterius dealbatos, interiusque mundatos, qui candore vestium splendorem mentium praefigurant.

In der Regel war das Taufkleid von weißer Leinwand (linteo albo) und nur als Ausnahme liest man zuweilen von Kleidern aus kostbaren Stoffen, in welchen Fällen dann der Ausdruck vestis candida in seiner alten Bedeutung für splendida, pretiosa, regia u. s. w. genommen wird. Die Taufkleider wurden für die Täuflinge zuweilen von den Taufpathen angeschafft. Dieß wird unter andern von Gregor dem Großen erzählt. Bei feierlichen Taufen waren nicht nur die Priester, sondern auch die ἀνάδοχοι wie der Täufling gekleidet. Bei der Taufe des Kaisers Theodosius des Jüngern waren alle Großen des Hofes und Heeres in weißer Kleidung. Erant omnes candidati, ut existimaretur, multitudo esse nive repleta. S. Ep. ad Arcad. Imp. in Baronii Annal. ad a. 401.

Auch hier machte die späterhin vorherrschende Sitte der Kindertaufe eine wesentliche Veränderung und schaffte das frühere weiße Taufkleid ab, nur behielt man als Symbol aus alter Zeit das sogenannte Westerhemd bei, welches jetzt ein Hemd in verkleinerter Gestalt gewöhnlich von feinem weißen Zeuge bei der Taufe über das Kind gebreitet wird, und wie früher bei den erwachsenen Täuflingen ein Bild der Reinheit und Unschuld seyn soll. Man findet die Verordnung, diesen Gebrauch beizubehalten, auch da in den Sakramentarien, wo die Kindertaufe bereits eingeführt ist. So heißt es in dem Sacrament. Gregorii M.: Accipe vestem candidam et immaculatam, quam perferas sine macula ante tribunal Dom. J. Chr., ut habeas vitam aeternam, Amen!

Ueber den Ursprung des Namens „Westerhemd" ist viel gestritten worden. Die wahrscheinlichste Erklärung bleibt immer, daß es eine Corruption des lateinischen vestis (woher auch Weste kommt) sei. Wenigstens ist diese Herleitung wahrscheinlicher, als wenn man in der bald zu erwähnenden Monographie von Wegner die Ableitung von West (aura lenis et placida et metaph. laetitia) macht und das Wort mit Freudenhemd für gleichbedeutend erklärt. — Wir haben davon schon unter dem Namen Chrismale (1r Bd. p. 401 γ) gehandelt. Im 7. und 8. Jahrhundert findet man, daß das Taufkleid blos

in einem Stücke weißer Leinwand bestand, in welche man den Täufling wickelte und welches von den Pathen gehalten wurde. Es führte den Namen Sabanum. In noch späterer Zeit pflegte man dafür eine weiße leinene Kopfbedeckung zu substituiren, genannt pannus mysticus, velamen, capitium, cappa, mitra, nicht selten auch Chrismale, wie schon erwähnt worden ist. Der Verfasser hat nicht ermitteln können, wenn in neuerer Zeit die Hemdenform wieder mehr gewöhnlich geworden ist. Vergl. J. A. Schmid de usu vestium albarum. Lips. 1704. 4. — Godofred. Wegner de veste alba Baptizator. Germanis dicta Westerhembd. Regiom. 1700. ed. 2. 1734. 4. — Heineccii Abbildung der griechischen Kirche Thl. 3. p. 287. — Sal. Deyling observat. sacr. P. III. — J. H. Böhmer jus eccles. Protestant. Tom. III. p. 845—48. — Zu den Gebräuchen nach der Taufe, die früher üblich, später außer Gebrauch kamen, gehören ferner

die **cerei baptismales**. Sie haben mit den Taufkleidern einerlei Ursprung und Bedeutung, und sollen zum Beweise dienen, daß die Taufe das Sakrament der Erleuchtung sei und den Namen φωτισμός recht eigentlich verdiene. Bei den solennen Taufhandlungen, besonders in der Ostervigilie, pflegte man das ganze Baptisterium, ja zuweilen die ganze Stadt mit Lampen und Fackeln zu erleuchten. Die glänzende **Osterbeleuchtung**, wovon die Alten so viel erzählen, bezog sich zunächst blos auf die Taufe. Gregor von Nazianz orat. XL. p. 655—672 redet von den bei der Taufe angezündeten Lampen und erwähnt auch des großen Aufwandes, welchen eine so prachtvolle Erleuchtung erfordert. Da diesen nur Wenige bestreiten konnten, und da man auf die solennen Tauftermine weniger Werth zu legen anfing, begnügte man sich damit, daß man bei der Taufe Wachskerzen anzündete und dieselben dem Täuflinge und den Pathen in die Hand gab. Auch hierbei fand noch zuweilen zur Vermehrung der Feierlichkeit ein gewisser Luxus statt. Von der Taufe des Kaisers Theodosius des Jüngern heißt es in der Epist. ad Arcad. Imp. (Baron. Annal. ad a. 401). Praecedebant autem Patricii illustres et omnis dignitas cum ordinibus militaribus, omnes portantes cereos, ut putarentur astra cerni in terra. Von einer feierlichen Judentaufe meldet Gregor. Turon. hist. Franc. l. V. c. 11. Flagrabant cerei, lampades refulgebant, albicabat tota civitas grege candido. Bei der Kindertaufe konnten die Kerzen nur von den Zeugen und Bürgen getragen werden. Doch drücken sich die liturgischen Schriften noch zuweilen so aus, als ob sie dem Täufling selbst in die Hände gegeben würden. Die Geschichte dieses Ritus, der als das frühere Taufceremoniell außer Gewohnheit kam, auch wegfallen mußte, ist von Jo. Faes de cereis baptismalib. Helmst. 1712. 4. mit classischer Gelehrsamkeit erörtert. Zu den Gebräuchen nach der Taufe rechnen Bellarmin und Bertieri auch noch

das Fußwaschen (Pedilavium). Da wir einen eigenen Artikel über Fußwaschen gegeben und auch von der Verbindung dieses Ritus mit der Taufe, 2r Bd. d. Handb. p. 158 gesprochen haben, so weisen wir auf diesen zurück. Im Ordo Roman. I. und Alcuin de divin. off. cap. de Sabb. S. findet man

auch den Gebrauch, daß der Täufer dem Täuflinge nach der Salbung und Bekleidung decem siliquas darreichen soll. Hierüber macht Jos. Vicecomes de antiquis bapt. rit. l. V. c. 19. folgende Bemerkung: Erat vero siliqua minimi valoris pecunia, quae cum nostro numorum genere comparata, vigesimam solidi partem, ad pondus autem redacta scrupuli sextam partem, dragmae vero decimam octavam conficiebat, ut Buddeus et reliqui vetustatis indagatores docuerunt. Cujus causam, si quis a me sciscitetur, respondebo, fuisse, ut delerent eam maculam, quam Christianorum nomen susceperat, eos res divinas pretio venales habere, et ut ostenderent, se magis hominum salutis causa, quam rei familiaris augendae ad Christi fidem sollicitare. Daß dieser Grund, welcher sich zunächst auf Act. 8, 18 seqq. und die Simonie beziehen würde, etwas weit hergeholt sei, ist leicht einzusehen. Vielleicht dürfte man eher an die munera lustrica, pecunia lustrica, Pathengeschenke, Eingebinde u. s. w. denken, worüber J. H. Böhmer jus eccles. Protestant. Tom. III. p. 860—62 nachzusehen ist. Entweder reicht der Priester die von den Pathen gegebenen Geschenke, damit sie der Täufling gleichsam aus den Händen der Kirche empfange, oder er giebt sie den Kindern armer Aeltern als milde Gabe der Kirche, und der Fall wäre dann von der Art, wie die zuweilen erwähnten, aus dem Kirchenschatze zu bestreitenden Kosten für die Taufkleider, Wachskerzen u. s. w.

Daß in der alten orientalisch-griechischen Kirche die Getauften, welche sogleich nach der Taufe zur Communion zugelassen werden durften, mit Blumenkränzen geschmückt wurden, ist außer Zweifel. S. Gregor. Naz. orat. XXIII. in laud. Hieron. Chrysost. homil. ad bapt. Sever. Alexandr. Auch im Missali Gothico kommen vor: Baptizati et in Christo coronati. Jedoch nehmen auch Manche den Ausdruck metaphorisch in Beziehung auf die Salbung und Bekleidung. Nicht selten findet man auch Spuren

von einer feierlichen Danksagung und [vom] Absingen gewisser Dank- und Loblieder. Diese Gewohnheit ist von Bingh. Vol. IV. L. XII. c. 4. §. 8. überschrieben: Cum psalmodia accepti ausführlicher beleuchtet worden. Schon Gregor. Naz. orat. 40. erwähnt der Psalmodie, womit der Neophyt, nach Vollendung der Taufe vor den Altar gestellt, empfangen wird. Und der Dichter Paulinus ep. XII. ad Sever. drückt diesen Empfang mit folgenden Worten aus:

> Hinc senior sociae congaudet turba catervae
> Alleluja novis balat ovile choris.

Auch die meisten Ritualbücher schließen mit einer Benediction. Gewissermaßen kann man auch zu den Gebräuchen nach der Taufe rechnen

die Taufschmäuße (epulae oder convivia baptismalia). Ihr frühes Daseyn scheint schon aus der Vorrede des Conc. Carthag. IV. a. 399. c. 86. geschlossen werden zu können, wo es heißt: Neophyta aliquamdiu a lautioribus epulis et spectaculis et conjugiis abstineant. Man vergl. J. H. Böhmer jus eccles. Protest. Tom. III. p. 863—64. Er vergleicht sie mit den Agapen und beruft sich auf

Gregor. Naz. orat. 40., wo von einer Bewirthung, τῶν βαπτιστῶν (d. h. des Täufers und der Pathen) die Rede ist, auf Car. le Comte Annal. Fr. eccl. T. I. ad a. 496. p. 169, auch auf Stuckii Antiquit. convival. l. I. c. 16. und führt neuere, den Mißbrauch beschränkende Verordnungen an. Diese Schmäuße sind recht eigentlich in der deutschen Kirche Observanz geworden und noch immer auf dem Lande und in kleinern Städten sehr gewöhnlich. Vergl. außer den angeführten Schriften von Hildebrand, Walch u. a. Severi Alex. (S. Antioch.) de ritibus baptismi. Syriace et latine ed. a. Guidone Fabricio. Antw. 1572. vergl. Biblioth. Patr. Lugd. ed. Tom. XIV. p. 278 seqq. — Theodulphi Aurelianens. lib. de ratione et ordine rituum baptismi E cod. Corbej. ed. a Menardo ad Gregor. M. Sacrament. p. 129 seqq. Ed. Sirmond in Bibl. Patr. Lugd. T. XIV. p. 9 seqq. — De baptismi ritib. variis. In Jo. Dallaei de cultib. relig. Latin. Genev. 1671. Lib. I. p. 1—95. — Pellicia christ. eccles. polit. Tom. I. p. 12. — C. G. F. Walch observat. eccles. de tradit. Sp. S. Goetting. 1761. 4.

IX) Von den Zeugen und Bürgen der Taufe. — Ehe wir selbst von dem Ursprunge und der Ausbildung jenes Instituts der Pathen oder Zeugen bei der Taufe sprechen, wird es nöthig seyn, einige Bemerkungen vorauszuschicken, die sich theils auf den Gesichtspunct dieser Anstalt beziehen, theils die verschiedene Onomatologie der Taufzeugen betreffen.

Das christliche Pathenamt pflegt aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet zu werden: 1) Als Zeugniß, daß die Taufe wirklich und nach der in der christlichen Kirche vorgeschriebenen Ordnung sei ertheilt und empfangen worden. 2) Als Bürgschaft für die treue Erfüllung der in dem Taufbunde übernommenen Pflichten, und zwar in der doppelten Beziehung auf die Kirche, für welche die Bürgschaft übernommen und auf den Täufling, in dessen Seele die Verpflichtung geleistet wird. Es giebt indessen noch einen höhern Gesichtspunct für dieses Verhältniß, als den blos politischen, rechtlichen oder moralischen, **und dieß ist die Idee der Gemeinschaft des Glaubens**, welche in allen Anstalten des Christenthums vorherrscht, und wodurch sich die christliche Kirche zu einer wahren und eigentlichen Gemeinde der Heiligen (coetus sanctorum) erhebt. Durch dieses Pathenamt tritt die Taufe in eine nähere Verbindung mit dem heiligen Abendmahle und wahrscheinlich lag diese Idee bei der alten Gewohnheit, den Getauften sofort zur Communion zuzulassen, zum Grunde. In mehrern alten Taufformularen, namentlich Dionys. Areopag. de hierarch. eccl. c. 2. wird auf diese Gemeinschaft des Glaubens ausdrücklich hingewiesen. Aus derselben Quelle muß man auch die Vorstellung von einer geistlichen Verwandtschaft (cognatio et consanguinitas spiritualis) zwischen dem Getauften und Pathen, welche später über die Gebühr ausgedehnt wurde, ableiten. — Daß die Idee einer mystischen Vereinigung durch die Beschneidung schon im Judenthume vorhanden gewesen sei, deutet Augusti Thl. 7. p. 324 an.

Nicht unzweckmäßig wird es seyn, etwas noch über die verschiedenen Benennungen der Taufpathen anzuführen, da diese selbst

ein erläuterndes Licht auf das Institut der Pathen zurückwerfen. Die älteste Benennung ist:

Sponsores, Bürgen. Sie ist um so mehr im römischen Rechtssprachgebrauche zu nehmen, da sich Tertullian derselben bedient. Es ist aber bemerkenswerth, daß er es blos von der Kindertaufe braucht, und daß es nicht blos eine Antwort (responsum, responsio) im Namen dessen, der für sich selbst nicht reden kann, sondern auch eine promissio et obligatio, die Uebernahme einer Verpflichtung für den andern, als wäre es eine eigene, bedeutet. Die Worte Tertullians de baptismo c. 18. sind ganz deutlich: Quid enim necesse est, si non tam necesse, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per moralitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli. Er gedenkt also der für den Bürgen entstehenden Gefahr a) im Falle des Todes, b) wenn der Täufling in der Folge sich der Taufe unwürdig macht. — Andere Schriftsteller halten sich vorzüglich an das Respondere. So Augustin ep. 23. ad Bonif.: Interrogamus eos, a quibus offeruntur et dicimus: credit in Deum? de illa aetate, quae, utrum sit Deus, ignoret, respondent: credit; et ad caetera sic respondent singula, quae quaeruntur. — — — Mihi sine dubitatione respondet, quod credat in Deum, et quo se convertat ad Deum. Auch Gennad. de eccl. dogmat. c. 52. sagt: Si parvuli sunt vel hebetes, qui doctrinam non capiant, respondent pro illis, qui eos offerunt, juxta morem baptizandi.

Der Ausdruck **Fidejussores** sagt dasselbe, nur daß er sich noch strenger an den römischen Rechtsbegriff knüpft. Man findet ihn zuerst bei Augustin Serm. 116. de temp. Tom. X. p. 304. Fidejussores pro ipsis respondent, quod abrenuntient diabolo pompis et operibus ejus. — Doch wollen andere hier fideidatores oder auch selbst fideidoctores lesen.

Das griechische **Ἀνάδοχοι** entspricht dem lateinischen **Offerentes** und **Susceptores** und bezieht sich auf den vor, bei und nach der Taufe geleisteten Beistand. Das ἀναδέχεσθαι, suscipere, hatte seine besondere Beziehung auf den Ritus des Untertauchens und die dabei zu leistende Hülfe. Auch Tertullian de cor. milit. c. 3. hat den Ausdruck Suscepti —, welcher auf die Getauften geht. Die deutsche Redensart: **In und über der Taufe halten** — **aus der Taufe heben** u. a. entsprechen dem ἀναδέχεσθαι und suscipere. Doch wird auch **ἀνάδοχος** in der Bedeutung von Bürge (sponsor, promissor, fidejussor) gebraucht, wie dieß aus Chrysost. Hom. in Ps. 14. und Basil. M. ep. 128. zu ersehen ist. Auch bei Profanscribenten bedeutet ἀναδέχομαι so viel, als ich verspreche, ich verbürge etwas. S. Xenoph. Cyrop. l. I. c. 6. Theophr. Ethic. c. 12.

Die späterhin so beliebte Benennung **μάρτυρες**, **testes**, Taufzeugen, findet man bei den Alten nicht; es sei nun, daß man in sponsor, fidejussor, ἀνάδοχος u. a. schon den Begriff eines Zeugen legte, oder daß dieses Wort in dem kirchlichen Sprachgebrauche (für Bekenner der Wahrheit, Märtyrer) seine bestimmte Bedeutung so erhalten hatte, daß man keinen Mißverstand veranlassen wollte.

Die in der neuern Kirche vorzugsweise in Gebrauch gekommenen Benennungen: πατέρες und μητέρες (entweder simpliciter oder mit

dem Zusatze: *ἐπὶ τοῦ ἁγίου φωτίσματος*, **compatres**, **propatres**, **commatres**, **promatres**, **patrini et matrinae** — Gevatter und Gevatterinnen, Pathen, Batten, Daten, Datten, Güttel, Gutten, Pfettern, Pettern u. s. w., beziehen sich sämmtlich auf die alte Zeit, wo die Aeltern selbst oder in Ermangelung derselben, die nächsten Verwandten, Vormünder u. s. w. die Kinder aus der Taufe hoben. Die Lateiner scheinen das sonst ungewöhnliche und bei keinem Classiker vorkommende **Patrinus** und **Matrina** gewählt zu haben, um auf einer Seite keinen Mißverstand mit **pater** und **mater** zu veranlassen und auf der andern auch einen Ausdruck zu haben, welcher ein Band inniger Verwandtschaft und gegenseitiger Verpflichtung bezeichnete. Wo sie **pater** brauchen, setzen sie auch **spiritualis** oder **lustricus** hinzu, so wie auch der Täufling **filius lustricus** genannt zu werden pflegt. Doch braucht Augustin **Serm. 116.** blos **patres** und **filii**, jedoch in einem solchen Zusammenhange, daß man es nicht mißverstehen kann.

Den Ursprung dieser Sitte finden wir bald aus dem Judenthume, bald aus den römischen Rechts-Instituten hergeleitet. Und in der That scheint es am rathsamsten, eine Combination beider Quellen vorzunehmen, weil keine allein völlige Befriedigung gewähren dürfte.

Wie alt die Sitte der Beschneidungszeugen im Judenthume sei, läßt sich nicht ausmitteln. Auffallend ist es allerdings, daß sie weder im A. noch N. T. erwähnt wird. Jedoch kann sie deshalb immer bestanden haben, weil ja im spätern Judenthume mehrere Gebräuche vorhanden sind, deren weder das A. noch N. T. gedenkt. Daß man aber im 2. und 3. Jahrhundert, wo man beide Religionshandlungen mit einander verglich und die Beschneidung als Vorbild der Taufe betrachtete, auf diese jüdische Zeugeneinrichtung seine Aufmerksamkeit wendete, ist auf jeden Fall nicht unwahrscheinlich.

Da man schon frühzeitig die Taufe aus dem Gesichtspuncte eines Vertrags (*ἐπερώτημα* 1 Petr. 3, 21.) und Bundes zu betrachten pflegt, so läßt sich leicht denken, daß man die Bestimmungen des römischen Rechts, welches in der Lehre von der Stipulation und vom Contracte so sorgfältig und genau war, einer besondern Aufmerksamkeit würdigte. Ueberdieß waren ja die ältesten Kirchenväter vor ihrer Bekehrung Juristen, Sachwalter und Geschäftsleute, und man begreift um so eher, daß sie aus ihrer Rechtspraxis Bestimmungen herübertrugen, welche ja nur dazu dienen konnten, dieser heiligen Handlung auch in Ansehung der äußerlichen Beziehungen die möglichste Sicherheit und Gültigkeit zu verschaffen. In mehrern Schriften findet man angegeben, daß der römische Bischof Hyginus (oder Iginus) gegen das Jahr **154** die Taufpathen zuerst eingeführt habe. **Euseb. hist. eccl. l. IV. c. 11.** meldet nichts davon, obgleich daselbst von den Irrthümern Marcions und Cerdons und von den Mystagogien, Lustrationen, geistlichen Heirathen der Merkasier gehandelt wird. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß Hyginus, um solchen Unordnungen und Thorheiten vorzubeugen, Taufzeugen angeordnet habe. In den **Decret. Gratian. P. III. de consecrat. distinct. IV. c. 100.** wird folgende Verordnung von Iginus Papa angeführt: **In catechismo et in baptismo et in confirmatione unus patrinus fieri potest, si necessitas cogit. Non est tamen consuetudo romana, sed per singulos singuli suscipiunt.**

Unter dem catechismus ist wohl die Aufnahme in das Catechumenat zu verstehen. Es scheint aber, daß die Emphasis auf **unus** ruhe, und daß im Nothfalle nur Ein Zeuge für nothwendig erklärt werden kann. Doch ist die Stelle dunkel. In Polydor Vergilius de invent. rerum l. IV. c. 4. wird es so angeführt: Iginus, Romanus pontifex, statuit, ut unus, quem compatrem vocant, uti testis interesset.

Böhmer (jus eccl. Protest. Tom. III. p. 849) will aus den Worten Justin. Mart. apol. I. c. 61. ἔπειτα ἄγονται ὑφ᾽ ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί etc., das Daseyn von Gehülfen und Zeugen bei der Taufe folgern. Seine Worte sind: Aderant ergo 1) qui ducebant candidatum ad locum, ubi aqua erat, ut testes et comites, 2) praesentabant baptizandos episcopo, vel presbyteris, quique, 3) eos reducebant ad locum, ubi fratres erant congregati. Dicit, comites hosce eos praesentasse episcopo vel presbytero. Id colligo ex relatione Origenis l. III. adv. Cels. p. 142, ubi de praeparandis catechumenis agit, docetque iis praepositos fuisse nonnullos, qui in vitam et mores eorum, qui admittendi erant, inquirerent, ut non concessa facientes candidatos religionis quidem arcerent a suis conventibus, ceteros autem horum dissimiles et animo exciperent, et quotidianis accessibus meliores facerent. Sicuti hi erant testes vitae et morum Catechumenorum, ita admodum credibile est, eosdem postea candidatos obtulisse baptistae, eosdem ad locum, ubi aqua aderat, adduxisse, testimoniumque eis praebuisse, quod digni essent, qui baptizarentur.

Wenn man auch hierin keinen Beweis finden kann, so wird man doch zugeben müssen, daß es eine nicht unwahrscheinliche Induction sei. Die Zeit des Drucks und der Verfolgung war ganz dazu geeignet, ein Institut zu begründen, wodurch die Sicherheit und Gewißheit des christlichen Religionsbekenntnisses befestigt werden sollte. Und in der That hatte es sich im 2. und 3. Jahrhundert so ausgebildet, daß wir es im 4. und 5. Jahrhundert schon in voller Wirksamkeit finden.

Was nun die verschiedenen Classen der Taufzeugen betrifft, so scheint Bingh. Orig. T. IV. p. 288 seqq. im 8. Capitel, überschrieben: De usu sponsorum in baptismo, eine Meinung aufgestellt zu haben, die sich vorzüglich empfiehlt und darum auch von den Meisten gebilligt worden ist. Wir werden diesem fleißig gearbeiteten Abschnitte Binghams, mit einigen Abweichungen jedoch, folgen. Er unterscheidet folgende drei Classen:

1) Zeugen für die Kinder, welche nicht selbst reden und antworten konnten.

2) Zeugen für Erwachsene, welche wegen Krankheit oder sonst einer Schwachheit, nicht vermögend waren, selbst zu antworten.

3) Zeugen für alle erwachsene Personen überhaupt. Denn auch für diese forderte die Kirche Zeugen, ob sie gleich im Stande waren zu antworten.

Allerdings kam man wohl zuerst bei der Kindertaufe auf die Idee, für die keiner Erklärung und Selbstleistung fähigen Kinder Stellvertreter und Bürgen zu stellen. Auch führen sie bei den ältesten Schriftstellern den bedeutungsvollen Namen Sponsores und Fidejussores, weil sie sich für den Täufling und in die Seele desselben verpflichteten.

Diese Verpflichtung war theils eine negative — abrenuntiatio, theils eine positive, addictio oder professio.

Eine ähnliche Bewandniß hatte es mit allen Nothtaufen der Erwachsenen. Es gehörten hierher die sogenannten Clinici oder Grabbatorii, welche die Taufe in schwerer Krankheit und Todesgefahr empfingen. Ferner die Taufen der Stummen, der Energumenen und aller Personen, welche entweder überhaupt oder doch in dem gegenwärtigen Momente nicht fähig waren, ein Bekenntniß abzulegen und eine gesetzliche und rechtskräftige Verpflichtung einzugehen. Mit solchen körperlich Unfähigen, um ein Bekenntniß bei der Taufe abzulegen, muß man auch die bürgerlich Unfähigen zusammenstellen. Dazu gehörten im christlichen Alterthume die Sclaven. Diese wurden nach dem römischen Rechte nicht als Personen, sondern als Sachen betrachtet, und konnten daher keine selbstständige Verbindlichkeit eingehen, sondern mußten, wie die Kinder u. s. w., repräsentirt werden. Schon die Constit. apost. l. VIII. c. 32. fordern, daß der Sclave eines Nichtchristen nicht ohne Erlaubniß seines Herrn zur Taufe zugelassen werde. Von den Sclaven christlicher Herren wird gefordert: *καὶ ἐὰν πιστὸς δοῦλος ᾖ, ἐρωτάσθω ὁ κύριος αὐτοῦ, εἰ μαρτυρεῖ αὐτῷ, ἐὰν δὲ μή, ἀποβαλλέσθω ἕως ἂν ἑαυτὸν ἄξιον ἐπιδείξῃ τῷ δεσπότῃ· εἰ δὲ μαρτυρεῖ αὐτῷ, προςδεχέσθω.* — Wenn man annimmt, daß das Zeugniß, welches hier gefordert wird, ein förmliches und öffentliches war, und daß der Herr in öffentlicher Versammlung befragt wurde (*ἐρωτάσθω*), so wäre dieß schon eine Art von Gevatterschaft, wobei die Vorstellung von Zeugniß und Bürgschaft vereinigt wäre. Daß die christlichen Herren auch außerdem bei ihren Sclaven Pathenstelle vertraten, erhellt aus August ep. XXIII. ad Bonif. Videas, multos non offerri a parentibus, sed etiam a quibuslibet extraneis, sicut a Dominis Servuli aliquando offeruntur.

Aber zur Zeit der Christenverfolgungen wurde auch bei der Taufe der Erwachsenen, Freien und sonst Qualificirten ein besonderes Zeugniß Bedürfniß. Es galt, die wirkliche Vollziehung dieser heiligen Handlung und die erfolgte Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft zu beweisen. Unter den lapsis und traditoribus waren viele, welche, wie schon in dem Berichte des Trajan gemeldet wird, behaupteten, daß sie niemals Christen gewesen seyen und die Taufe ableugneten. Für solche Fälle also wurden Taufzeugen aufgestellt. In spätern Zeiten, wo das Bekenntniß des Christenthums Ehre und Vortheil brachte, mochte zuweilen der Fall eintreten, daß sich mancher für einen Christen ausgab, der es doch nicht war. Dann war es von Nutzen, wenn man aus dem Zeugenmangel die Richtigkeit seines Vorgebens bezweifeln konnte. In allen diesen Fällen, wo es sich nicht darum handelte, Kindern eine christliche Erziehung durch die Taufe zu verbürgen, scheint man, damit der Verdacht der Parteilichkeit vermieden werde, nicht die Aeltern und Verwandten, sondern Freunde und Unparteiische zu Zeugen gewählt zu haben. Wahrscheinlich begnügte man sich auch deshalb nicht mit einem, sondern forderte zwei, oder nach der alten Regel drei Zeugen. Für das Letztere sprach überdieß noch ein dogmatischer Grund. Daß, wie Dionys. Areopag. de hierarch. eccl. c. II. berichtet, nicht nur der Name des Täuflings, sondern auch des *ἀνάδοχος*, in ein

Verzeichniß (Taufregister) eingetragen ward, hat sicher auch mehr einen politisch-juristischen, als dogmatisch-mystischen Grund.

Nachdem das Christenthum allgemein geworden, war zwar dieses Zeugenbedürfniß nicht mehr vorhanden, doch behielt man es aus Gewohnheit und zur Erinnerung an die frühern Verhältnisse bei. Die Zeugen wurden nunmehr wieder theils Bürgen (bei der Kindertaufe), theils Gehülfen bei der Taufhandlung selbst, wodurch sie den Namen *ἀνάδοχοι*, susceptores u. a. rechtfertigten. Sieht man nun auf den Zweck und die Absicht dieser Einrichtung, so war sie, wie aus dem Obigen erhellt, theils auf **Bürgschaft**, theils auf **Zeugniß** gerichtet. Das Letztere war in den Zeiten der verfolgten Kirche besonders klar und blieb in bürgerlicher Hinsicht, selbst in der Folgezeit, bis auf unsre Tage, immer wichtig. Das Erstere aber involvirte eine gewisse geistliche Vormundschaft, die sich aber nicht auf die leibliche Erziehung und den Unterhalt der Getauften ausdehnte.

Beides ist von Bingham gut nachgewiesen worden. Er theilt in dieser Beziehung, besonders aus Augustin, welcher die Kindertaufe so dringend empfiehlt, mehrere classische Stellen mit, von welchen wir hier nur folgende hersetzen wollen. Serm. 163. de temp. wo über die Pflichten der Gevattern gesprochen wird, heißt es nämlich: Hoc admoneo, ut quoties Paschalis solemnitas venit, quicunque viri, quaecunque mulieres de sacro fonte filios spirituales exceperant, cognoscant, se pro ipsis fidejussores apud Deum exstitisse, et ideo semper illis sollicitudinem verae caritatis impendant et admoneant, ut custodiant castitatem, virginitatem usque ad nuptias servent, a maledicto vel perjurio linguam refraenent, cantica turpia vel luxuriosa ex ore non proferant, non superbiant, non invideant, iracundiam vel odium in corde non teneant, auguria non observent, phylacteria et characteres diabolicos nec sibi, nec suis aliquando suspendant, incantatores velut ministros Diaboli fugiant, fidem catholicam teneant, ad ecclesiam frequentius currant, contemta verbositate lectiones divinas attentis auribus audiant, peregrinos accipiant, et secundum quod ipsis in baptismo dictum est, hospitum pedes lavent, pacem et ipsi teneant et discordes ad concordiam revocare contendant, sacerdotibus ac parentibus honorem amore verae caritatis impendant.

Man wird eingestehen müssen, daß der Verfasser die moralische Seite dieser kirchlichen Einrichtung gut aufzufassen wußte, und daß Manches davon selbst jetzt noch als erbauliche Erinnerung an die Taufe würde gelten können.

Daß die Verpflichtung der Zeugen und Bürgen sich nicht auf **die leibliche Erziehung und den Unterhalt der Getauften ausdehne**, hat Bingh. Ant. T. IV. p. 290—91 §. 3. überschrieben: Sponsores infantes, pro quibus spoponderant, non debebant sustentare, gründlich gezeigt, indem er darthut, daß, wenn nicht eine anderweitige Verbindlichkeit aus frühern Verhältnissen Statt fand, die Taufe an sich dazu nicht verpflichtete. War z. B. ein Herr Taufzeuge für seinen Sclaven, so mußte er ihn zwar ernähren, aber nicht als Taufpathe, sondern weil er der Herr desselben war. S. auch Böhmer jus eccles. Protest. T. III. p. 858 seqq. Die einzelnen

schwärmerischen Parteien, welche diese Verpflichtung durch die Taufe oft haben geltend machen wollen, können sich darum nicht auf das christliche Alterthum berufen. Bingham führt aus Augustin Stellen an, daß z. B. ausgesetzte Kinder nicht von den erbetenen Taufzeugen, sondern aus dem Kirchenärar erzogen und erhalten wurden.

Ueber die Frage: **Welche Personen als Zeugen und Bürgen zugelassen werden dürfen?** gab es so viele Bestimmungen und Ansichten, daß wir nur die vornehmsten Regeln und Observanzen in dieser Beziehung herausheben wollen. Zu diesen nun gehört:

1) Daß der, welcher Taufzeuge seyn wollte, **kein Nichtchrist, oder Catechumen,** sondern ein in die Kirchengemeinschaft aufgenommener, **getaufter Christ** sei.

2) Jeder Taufzeuge mußte ein **Erwachsener, Volljähriger seyn** und das gesetzliche Zeugenalter (ἡλικίαν, aetatem) haben. Kinder, auch wenn sie getauft und confirmirt waren, wurden nicht zugelassen.

3) Die Ausschließung der **Energumenen** schien sich von selbst zu verstehen, dessen ungeachtet bemerken die Kirchengesetze ausdrücklich, daß man, qui sana mente non sunt, entfernt halten müsse. Blos bei den Schwach- und Blödsinnigen kommen zuweilen Fälle vor, welche die Casuisten beschäftigen konnten.

4) Die Voraussetzung war, daß jeder Taufzeuge **in den Grundwahrheiten des Christenthums unterrichtet sei,** das Symbolum, Gebet des Herrn, den Dekalogus und andere Hauptstücke des Katechismus und der christlichen Sittenlehre kenne. Denn er sollte ja dieß im Namen des Täuflings bekennen und demselben zur Erlernung und Ausübung behülflich seyn. In Augustin. Serm. 116 de temp. T. X. p. 852 heißt es: Ante omnia symbolum et orationem Dominicam et vos ipsi tenete, et illis, quos suscepistis de sacro fonte, ostendite. Etwas ähnliches wird schon früher in Dionys. Areopag. de Hierarch. eccles. c. II. gefordert, und auch spätere Kirchengesetze schließen diejenigen aus, qui ignorant rudimenta fidei. — Bei dieser Gelegenheit bemerkt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 7. p. 337: „Auch in der evangelischen Kirche „findet man in mehrern Ländern ein Katechismus-Examen der Gevat„tern, besonders derjenigen, welche zum ersten Male dieses Werk ver„richten, vorgeschrieben. In Sachsen besteht, so viel ich weiß, diese „löbliche Einrichtung noch bis auf den heutigen Tag. Die Taufzeugen „müssen vorher in der Pfarre erscheinen, um die erforderliche Prüfung „zu bestehen und nützliche Ermahnungen und Rathschläge zu empfangen." — Referent, der mit den kirchlichen Einrichtungen in mehrern Gegenden bekannt ist, hat wenigstens in der neuern Zeit diese Einrichtung nicht gefunden, will aber darum gar nicht in Abrede seyn, daß sie früher könne bestanden haben. — In wiefern die **Häretiker** von der Befähigung, Taufzeugen abzugeben, ausgeschlossen waren, wird sich schicklicher weiter unten zeigen lassen. Noch ist zu erwähnen, daß man auch wegen **notorischer Lasterhaftigkeit Excommunicirte** (ob flagitium excommunicati) und auch die **Büßenden** von der Befugniß des Gevatterstehens ausschloß. Die Absicht dabei

war lobenswerth und für die Sittlichkeit und Disciplin von den besten Folgen. Man kann im Allgemeinen annehmen, daß die bei der Zulassung zur Taufe befolgten Grundsätze, wovon schon früher gehandelt worden, auch für die Taufzeugen angewendet wurden.

5) Daß die **Mönche** und **Nonnen** in den ältern Zeiten das Pathenamt verrichteten, ja wegen ihrer Heiligkeit vorzüglich gern dazu gewählt wurden, läßt sich durch eine Menge Zeugnisse darthun. Aber schon das Conc. Antissidor. a. 578. can. 25. verordnete: Non licet Abbati vel Monacho de baptismo suscipere filios et commatres habere, und ähnliche Verordnungen wiederholen sich später. Baumgarten l. l. p. 488 führt dafür als Grund an, **weil Mönche und Nonnen als beständig Büßende angesehen wurden.** Seit dem 9. Seculum finden wir auch die Aeltern ausgeschlossen. So verordnet das Conc. Mogunt. a. 813. c. 55. Nullus proprium filium vel filiam de fonte baptismatis suscipiat. Aber diese Verordnung ist nie eine allgemeine geworden, und selbst der Ordo Romanus I. stellt die Alternative: Presbyteri acceptis infantibus a parentibus vel patrinis eorum baptizent eos. Wir beschließen diesen Abschnitt mit der Untersuchung über die

Zahl der Taufzeugen.

Es giebt darüber in der alten Kirche kein Gesetz, daher sagt Böhmer l. l. p. 858 ganz richtig: Numerus patrinorum arbitrarius deficiente ecclesiastica. In primitiva ecclesia, quot admissi ignotum est. Man scheint einen oder mehrere Pathen gewählt zu haben, je nachdem es die Umstände riethen. In den Tagen des verfolgten Christenthums wählte man wohl in der Mehrzahl. Dieß ist um so wahrscheinlicher, da die spätern Gesetze, wo die Kirche von außenher in Ruhe war, immer nur einen Taufzeugen vorschreibt, der vom Geschlechte des Täuflings seyn mußte. Nach Baumgarten l. l. p. 488 ist der numerus ternarius im 13. Seculum verändert worden. Conc. Bajocens. c. 4. a. 1280. Conc. Wigorniens. c. 5. a. 1240. et Exoniens. c. 2. a. 1287., und wie er sich ausdrückt, theils unter dem Vorwande, daß alle glaubwürdige Versicherung auf mehrerer Zeugen Munde beruhen müsse, theils auch insbesondere mit Beziehung auf die Dreieinigkeit. — Doch ist, so setzt Baumgarten ebenfalls hinzu, im 14. Seculum an einigen Orten in Gallien nur **Einer** verstattet worden. — Noch später gestatten die Kirchenverordnungen drei Taufzeugen. Das Conc. Trevir. a. 1227. c. 1. steigt sogar bis auf vier. Ad levandum puerum de fonte tres vel quatuor admittantur. Quod amplius est, a malo est. Das Conc. Trident. Sess. 24. c. 2. schreibt kategorisch blos einen Zeugen vor und bestimmt zugleich die geistliche Verwandtschaft in doppelter Beziehung. Die Protestanten, welche die geistliche Verwandtschaft verwarfen, haben über die Zeugenzahl keine feste Bestimmung. In Sachsen ist blos verordnet, daß, gewisse Fälle ausgenommen, die Zahl der Gevattern nicht über drei steigen soll. Böhmer III. 859. Gerhard. Loc. theol. IX. p. 314. — Bei unehelichen Kindern finden wir die Verschiedenheit, daß bald nur zwei Gevattern erlaubt, bald sieben vorgeschrieben sind.

Auf die Gleichheit des Geschlechts ward in der alten Kirche strenger gehalten als in der neuen. Als Grund kann die früher schon angeführte Rücksicht auf Decenz und Schamhaftigkeit angeführt werden. In spätern Zeiten waren zwei Taufzeugen von verschiedenem Geschlechte gewöhnlich. Bei dreien pflegte man bei Knaben zwei männliche und einen weiblichen Zeugen, bei Mädchen hingegen zwei weibliche und einen männlichen zu wählen. Und dieß ist noch jetzt die gewöhnliche Observanz, obgleich sie viele Ausnahmen erleidet. — Daß die Weiber von dem Gevatterstehen zu gewissen Zeiten ausgeschlossen worden seien, ist eine grundlose Behauptung, die unter andern von **Wal. Strabo de reb. eccles. c. 26.** gut widerlegt worden ist. Ueber die Frage: Ob zwei Eheleute zugleich Pathenstelle vertreten könnten? herrschte Streit. Von Gevatterschaften **per procurationem** fehlt es auch nicht an Beispielen. — Die Frage: Ob Jemand zur Gevatterschaft gezwungen werden könne? wird in der alten Kirche nirgends berührt; desto mehr aber beschäftigt sich das neuere Kirchenrecht damit. **Böhmer jus eccles. Protest. Tom. III. p. 858.** Mit Anführung neuerer Kirchen- und Consistorialverordnungen handelt ausführlich hiervon Schenks Taufbuch p. 304 ff. Will man mehrere diesen ähnliche Puncte verhandelt sehen, so können dazu die gleich anzuführenden Monographien dienen, von welchen der Verfasser einige nachlesen konnte. Vergl. **J. G. Simon de patrinis. Jena 1678. 4. — A. Schuler de susceptorib. Wittenb. 1688. — Sm. Schelgvig de patrinis matrinisque (Gedani 1689. 1722. 4.) Halle 1749. 4. — W. Wilcke de fidejussoribus in ecclesia veteri. Wittenb. 1704. 4. — Gerhard v. Mastricht susceptor, s. de susceptoribus infantium ex baptismo, eorum origine, usu et abusu schediasma. Fkf. u. Lpz 1727. 4. — Js. Lundt de susceptorum baptismalium origine. Strassb. 1755. 4. — Gl. A. Jenichen de patrinis eorumque origine, numero et sexu. Giess. 1757. 4.** auch mit sein. **Comment. de s. Pancratio. Lpz. 1758. 4.** — F. W. Köhler von den christl. Taufzeugen. Zwickau 1783. 8. — Ueber Taufpathen, in der Zeitschr. Sion 1833 Febr. Nr. 24. Außerdem besonders **Menardus ad sacram. Greg. M. p. 107. — W. Salden Otia theol. (Amst. 1684. 4.) p. 530 seqq. — Mthi. Zimmermann Analecta p. 153 seqq. — St. Baluze ad Capitularia Tom. 2. p. 1178** und Mayer im **Museum ministri ecclesiae Tom. 3. p. 108 seqq.**

X) Taufnamen. — Indem wir auf diesen nicht unwichtigen Gegenstand übergehen, werden wir ihn der leichtern Uebersicht wegen vielleicht am besten behandeln, wenn wir zeigen

1) wie alle Culte, die sich auf Monotheismus gründen, etwas Gemeinsames in den Namen haben. Daß aber, sobald das Christenthum sich in verschiedene Kirchen eintheilte, auch hier wieder besondere Observanzen bemerkbar werden;

2) daß das Historisch-Antiquarische dabei folgende Puncte umfasse: a) den Ursprung der Sitte, bei der Taufe den Namen zu ertheilen, b) den Namenswechsel, c) die Zeit, wenn der Name pflegte ertheilt zu werden, d) wer den Taufnamen zu

bestimmen hatte, e) welche Anforderung die Kirche an die Taufnamen machte.

Die Namengebung (denominatio, nominis impositio) ist bei allen Völkern und Religionen ein Punct von besonderer Wichtigkeit, welcher nicht blos ein philologisch=etymologisches, sondern auch ein historisches, ja selbst theologisches Interesse hat. Aus den Vornamen kann man die kirchlichen und nationellen Eigenthümlichkeiten erkennen; und wenn gleich aus einzelnen Fällen und Zeiten, wo besondere Umstände, Mode, bizarrer Geschmack, Eigensinn u. s. w. eine Ausnahme machen, kein sicherer Schluß aufs Allgemeine zu machen ist, so liegt doch in der Namengebung, und besonders in der Namensänderung, ungemein viel Charakteristisches und Lehrreiches.

Daß die Hauptreligionen: Judenthum, Christenthum und Islamismus, die sich auf Monotheismus gründen, die meisten Vornamen mit einander gemein haben, ist Thatsache und nicht schwer zu erklären. Diese drei Religionen sind, wie sich Muhamed ausdrückt, die Familie des Buchs (Ohl al kitab), d. h. sie erkennen Offenbarungsurkunden als Glaubensnorm und Lebensregel an, und die Muhamedaner insbesondere halten, außer dem Koran, auch die heiligen Bücher der Christen für göttlich. In der Anerkennung des A. T. stimmen auch Juden, Christen und Muhamedaner überein, und die darin enthaltenen Namen ausgezeichneter Personen sind ihnen daher gefeierte und heilige Namen. Die Namen **Abraham, Jakob, Isaak, Joseph, Moses, Josua, Samuel, David, Salome, Josias, Daniel, Hiob, Tobias, Elias, Sara, Rebecca, Mirjam (Maria), Hanna, Susanna** u. a. sind das Gemeingut aller drei Religionsgesellschaften. Dazu kommen auch im A. und N. T. gemeinschaftliche Engelnamen: **Gabriel, Michael, Raphael**; — ferner die Namen **Johann, Joachim, Matthäus, Elisabeth, Salome** und viele andere. Es dürfte daher keine Uebertreibung seyn, wenn man die Hälfte aller jüdischen, christlichen und muhamedanischen Vornamen für biblische und gemeinschaftliche erklärte. Etwas Eigenthümliches ist es auch, daß alle drei Religionen einen bestimmten Moment für die Namengebung haben. Bei den Juden und Muhamedanern ist es **die Beschneidung**, und bei Christen **die Taufe** und **Confirmation**.

Dennoch hat aller Harmonie ungeachtet jede dieser Religionen ihre eigenthümlichen und privativen Namen, wodurch sogleich ein besonderes Religions= und Kirchenverhältniß bezeichnet wird. Daß dieß im Judenthume weniger der Fall ist, rührt von dem höhern Alter und davon her, daß die beiden spätern Religionen sich in die jüdischen Namen getheilt und nur wenige, gleichsam als nicht anständig und passend, übrig gelassen haben. Betrachtet man diese mit einiger Aufmerksamkeit, so zeigt sich bald, daß es hauptsächlich die Namen solcher Personen sind, welche sich für das Judenthum im engern Sinne, für den Tempeldienst zu Jerusalem, für den Levitismus, Pharisäismus u. s. w. besonders ausgezeichnet haben. Wir rechnen dahin vorzugsweise die Namen **Levi, Aaron, Eliesar, Pinchas, Zadok, Esra, Nehemias, Esther, Mardochai, Baruch, Hillel** u. a. Diese wird man nie oder doch sehr selten bei Christen oder Muhame-

danern finden. So scheint kein Christ oder Muhamedaner den Namen Saul zu führen. Dagegen ist er bei den spätern Juden sehr häufig und scheint gleichsam eine Art von Antithese gegen den christlichen Paulus zu seyn. Daß die Juden seit ihrer Zerstreuung so häufig Namen von Thieren (Löwe, Wolf, Hirsch, Bär), oder Blumen und Früchten oder Länder und Städten ꝛc. führen, ist zwar gewiß, jedoch hat der Verfasser einen recht gnügenden Grund davon nicht auffinden können.

Den Christen charakterisiren alle diejenigen Namen, welche an das Object des christlichen Kultus erinnern, und daher von Juden und Muhamedanern möglichst vermieden werden. Bemerkenswerth ist besonders der Umstand, daß in der christlichen Kirche eine Menge von Namen vorhanden sind, welche sich auf Gott und auf die Pflichten gegen ihn beziehen. Man denke nur an die Namen **Gottlieb, Gotthold, Gottlob, Gotthardt, Gottschalk, Gottwald, Gottfried, Traugott, Dankegott, Fürchtegott, Lobegott, Godeberta, Godwine** u. a. Ferner an die griechisch-lateinischen Namen: **Theodor, Theophil, Theänet, Theodosius, Deocar, Deodal, Amadeus** u. s. w., oder die zusammengesetzten **Theobald, Theodobert, Theodemir, Theodorich, Theodulph, Theodora, Theotine, Theudelinde** und so viele andere dieser Art. — Noch charakteristischer aber sind die vielen Namen, welche sich auf den Stifter des Christenthums beziehen. Zwar wird man den einzelnen Namen Jesus und Christus oder beide zusammen nicht finden, weil man sich durch eine heilige Scheu vor diesen gepriesenen Namen, von welchen schon die heilige Schrift bezeugt, daß er der höchste und einzige sei (Philipp. 2, 9—11 u. a. St.) vor jedem Mißbrauche und der Profanation derselben abhalten ließ. Den Namen **Immanuel** oder **Emanuel** brauchte man unbedenklich, eben so **Josua**, wovon doch Jesus nur eine andere Form ist. Aber so wie man Jesus nie findet, so kommen auch die Zusammensetzungen höchst selten vor. Denn die Namen **Isidor, Isidora, Isabella** u. a. stammen nicht davon, sondern von Isis ab und sind heidnischen Ursprungs.

Desto häufiger sind die Namen, welche sich auf die Verehrung Jesu beziehen. Wir führen blos an **Christianus** (welches zuerst Act. 11, 26. vorkommt) **Christophorus, Christiana, Christina, Christophine, Christlieb** u. a. Die Namen der Apostel und Evangelisten sind ebenfalls in der christlichen Kirche einheimisch, obgleich mehrere darunter von Juden und Muhamedanern gebraucht werden. Doch machen die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus eine Ausnahme. Endlich giebt das große Heer der Märtyrer und Heiligen der christlichen Nomenclatur einen großen Zuwachs. Zwischen den verschiedenen christlichen Confessionen findet man im Allgemeinen blos den Unterschied, daß in der katholischen Kirche die **Heiligennamen**, sowohl beim männlichen, als weiblichen Geschlechte ein gewisses Uebergewicht haben. Als etwas Eigenthümliches muß auch der Name **Maria** für das männliche Geschlecht in der römischen Kirche betrachtet werden, da sich dafür bei den Protestanten wohl nicht leicht ein Beispiel wird finden lassen. Der Name Joseph ist in beiden Kirchen gleich häufig im Gebrauche. Daß bei den Pro-

testanten so häufig die Namen **Martin**, **Philipp**, **Ulrich** vorkommen, scheint auf die Person der Reformatoren Beziehung zu haben.

Höchst merkwürdig ist auch die Sitte der **Namensänderung** (nominis mutatio), welche wir bei mehrern alten Völkern, vorzugsweise aber in unsern drei Hauptreligionen finden. Das älteste Beispiel hiervon ist 1 Mos. 17, 5. 15, wo bemerkt wird, daß in Beziehung auf den mit Jehova geschlossenen Bund **Abram** seinen Namen mit **Abraham**, und sein Weib den Namen **Sarai** mit **Sarah** vertauschte. Aehnliche Fälle sind Genes. 25, 30. 36, 1. 32, 27 ff. 25, 10. u. a. Ueberhaupt tritt im A. T. überall das Gewicht hervor, welches auf Namen und Bedeutung derselben gelegt wird. Ja, man kann behaupten, daß in der Geschichte des A. T. keine Begebenheit und Person von einiger Bedeutung vorkommt, wobei nicht der Name eine besondere Wichtigkeit hätte. Es heißt überall nomen et omen! oder nach dem bekannten Verse:

Conveniunt rebus nomina saepe suis!

Im N. T. kommen drei dergleichen Fälle vor, Luc. 1, 39—63. Mt. 16, 18. und in der Apostelgeschichte die Namensveränderung des Saulus in Paulus, die sich jedoch auch aus der Sitte, einen Doppelnamen zu führen, einen hebräischen und einen römischen, erklären ließe. — Daß man auf den Namen ein großes Gewicht legte, dafür spricht auch die Sitte, daß Mönche und Nonnen bei ihrer Einweihung in einen Orden einen sogenannten Klosternamen annehmen müssen. Auch nehmen die neuerwählten Päpste zu ihren zeitherigen Vor- und Zunamen, als Oberhaupt der katholischen Kirche, einen neuen Namen an, z. B. Barnabas Chiaramonti den Namen Pius VII. und Alexander Ganga den Namen Leo XII. Die Erzbischöfe, Bischöfe und Aebte legten, blos zum Behufe ihrer Amtsführung, den Familiennamen ab und nannten sich blos nach ihrem Taufnamen. Vergl. Jo. Fr. Krebs Schediasma de mutatione nominum in professione religiosor. et Pontific. Rom. inauguratione. Edit. 2. Lips. 1719. 4.

Was nun das Historisch-Antiquarische der Taufnamen betrifft, so läßt sich der Ursprung der Namengebung (nominis impositio) am natürlichsten aus der Nachahmung der jüdischen Beschneidung, wobei zugleich der Name gegeben wurde, erklären (Luc. 2, 21.). Jedoch findet man in dem N. T. und bei den ältesten Schriftstellern Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, keine Spur weiter davon. Man findet, wenn man diesen Gegenstand geschichtlich verfolgt, eine doppelte Gewohnheit. Theils behalten die Täuflinge den Namen bei, welchen sie vor der Taufe führten, wie dieß bei Constantin dem Großen, Ambrosius, Augustin, Gregorius von Nazianz und vielen andern der Fall ist, theils aber findet man auch Beispiele, daß den Erwachsenen bei der Taufe ein anderer Name beigelegt wurde. Als Kaiser Theodosius der Jüngere die Dichterin Athenais, Tochter des Sophisten Leontius, heirathen wollte, ward sie vorher vom Bischofe Atticus getauft und empfing in der Taufe den Namen Eudokia, unter welchem sie in der Geschichte bekannt genug ist. S. Socrat. hist. eccles. l. VII. c. 21. — Als der heilige Petrus Balsamus vom Bischofe Severus wegen seines Namens befragt wurde, gab er zur Antwort: Nomine paterno Balsamus

dicor, spirituali vero nomine, quod in baptismo accepi, Petrus dicor. Vergl. Brenner l. l. p. 163—65.

So lange das Catechumenat bestand, scheint der Name vor der Taufe bestimmt worden zu seyn. Hierauf bezieht sich die oft erwähnte Sitte der Anmeldung und des Eintragens in die Taufregister. S. Cyrill. Hieros. Catech. III. — Gregor. Nyss. orat. in eos, qui differ. bapt. — Augustin Confess. l. IX. de fid. et operib., wo das dare nomen vorkommt. Nach Dionys. Areopag. de hierarch. eccl. c. 2. soll nicht nur des Täuflings, sondern auch des Bürgens (ἀνάδοχος) Name in die Bücher eingetragen werden. Hier hätten wir also ein Analogon von den Tauflisten unsrer Tage aus der frühesten christlichen Zeit. — In vielen Fällen scheint die Gewohnheit gewesen zu seyn, zu dem gewöhnlichen Vornamen noch einen, oder ein Paar neue hinzuzufügen, so daß daraus die spätere Sitte der Namensvervielfältigung zu erklären wäre.

Die Frage: **Wer den Taufnamen zu wählen und zu bestimmen hatte?** ist nach verschiedenen Zeiten und Verhältnissen verschieden zu beantworten. Bei der Taufe der Erwachsenen und Mündigen stand diesen das Namenrecht zu. Sie konnten also ihren bisherigen Namen beibehalten oder demselben noch einen neuern hinzufügen, oder auch einen andern annehmen. Hier hatte das nomen dare seine eigentliche Bedeutung. — Zur Zeit der Kindertaufe trat das bei den Juden und Römern genau bestimmte Recht der Aeltern, besonders des Vaters, in seine volle Gültigkeit, ein. Bei den Kindern, welche erst einige Jahre nach ihrer Geburt getauft wurden und bereits einen Namen führten, verfuhren die Aeltern gerade so, wie die Erwachsenen für sich selbst thaten. — Dieses älterliche Recht war um so mehr auf die Taufzeugen und Bürgen übertragen, da die Aeltern sehr häufig dieses Amt verwalteten und der Ausdruck: Pater spiritualis oder lustricus auf eine Stellvertretung hinwies. Im Todesfalle der Aeltern traten sie in dieser Hinsicht ganz in ihre Stelle, daher es oft blos von den Pathen abhing, wie das Kind heißen sollte. Wenn man zwei oder drei oder noch mehr Gevattern hatte, pflegte das Kind von jedem einen Namen zu erhalten, woraus sich ebenfalls die besonders in Deutschland übliche Vielnamigkeit erklären läßt. Daß zuweilen der Täufer den Namen gegeben habe, erhellt aus mehrern Beispielen. Nur läßt sich nicht bestimmen, ob er dieß als Taufzeuge, oder aus Uebertragung, oder aus einem besondern Amtsrechte gethan habe? Das Letztere dürfte schwerlich bewiesen werden können. — Dagegen leidet es keinen Zweifel, daß dem Geistlichen eine gewisse Concurrenz und Controle zustand. Ihm mußten die Namen zuvor mitgetheilt werden, damit er sie prüfen und unschickliche zurückweisen könne. Er hatte in dieser Hinsicht ein Veto, wie es mehrere Kirchengesetze bestimmen. Auch in der protestantischen Kirche findet man ähnliche Verordnungen. Möchten sie nur bei dem allgemeinen Hange unserer Zeitgenossen, auffallende, der Romanenlectüre entlehnte Namen zu wählen, beachtet werden können. S. Philippi's Wörterbuch des Chursächsischen Kirchenrechts in dem Artikel Taufname.

Hiermit hängt ein bereits erwähnter Punct zusammen, daß die Kirche Namen fordere, welche den Charakter des Christenthums aus-

drückten oder an eine besondere christliche Pflicht und Tugend erinnerten. Man hielt auf τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς (Jac. 2, 7. coll. 1 Petr. 4, 14—16. u. a.) und verwies auch in dieser Hinsicht auf Jesus Christus und seine Heiligen. Schon Chrysostomus Hom. XXI. in Genes. erinnert, daß man bei den Namen neu aufgenommener Christen nicht auf berühmte Vorfahren, sondern auf die heiligen Personen, welche Muster der Tugend und Gottseligkeit geworden seyen, sehen müsse. Man wählte darum die Namen der Apostel, Märtyrer und Heiligen. S. Niceph. hist. eccles. l. VI. c. 22. Vorzüglich waren die Namen Petrus, Paulus und Johannes geschätzt. Aber auch solche Namen wurden gewählt, welche an christliche Namen in abstracto erinnerten, z. B. Eusebius, Eusebia, Pius, Fidus, Fidelis, Charitas, Gratianus, Innocentius u. a. — Auch auf die kirchlichen Taufzeiten bezogen sich manche Namen, z. B. Natalis, Epiphanius, Paschasius, Paschalis (Pascal) u. a. Die Thiernamen Leo, Asellus, Pecorius, Ursula, Columba, Columbanus u. a. wurden, wie Brenner p. 164 bemerkt, aus christlicher Demuth gewählt.

Wenn die Synode zu Bordeaux (Conc. Burdigal. a. 1538.) c. IX. festsetzt: Nomina Sanctor. Patr. V. T. affectare haereticorum est, so hat dieß offenbar eine Beziehung auf die Reformirten, welche die Heiligennamen zu verdrängen und alttestamentarische Namen an deren Stelle zu setzen suchten. Wirklich findet man auch unter den ältern Reformirten fast nur biblische Namen, z. B. Moses, Ezechiel, Gabriel, Josua, Judith, David, Salomo, Esaias, Jeremias, Susanna u. a. Dieß ist wohl auch der Grund, warum der Catechism. rom. es zur Pflicht macht, dem Täuflinge den Namen eines christlichen Heiligen beizulegen. Von dieser Sitte wich man nun in neuerer Zeit sehr häufig ab, und welche Ursachen dieß auch haben mochte, sie weisen doch alle auf einen gewissen kirchlichen Indifferentismus hin. Am auffallendsten zeigte sich dieß zur Zeit der französischen Revolution, wo sich der Haß gegen Kirche und Priesterthum unter andern auch in der Verbannung aller altchristlichen Taufnamen aussprach. Es war in den ersten Jahren der Republik ganz gewöhnlich, die Vornamen: Liberté, Egalité, La Fayette, Marat, Sansculotte, Carmagnole u. s. w. zu finden. Selbst in diesen Absurditäten sprach sich das Bedürfniß eines bedeutungsvollen Namens aus. Wie man aber bald von diesen Uebertreibungen zurückkehrte und die frühere oder doch anständigere Sitte selbst durch Staatsgesetze wieder einzuführen suchte, ist unter andern in Schenks Taufbuch p. 431 gezeigt. — Aber auch mehrere deutsche Regierungen, z. B. die preußische, haben sich veranlaßt gesehen, dem Unfuge mit abenteuerlichen Taufnamen, welcher auch im katholischen und protestantischen Deutschland eingerissen war, Grenzen zu setzen. Doch war dieser Gegenstand zeither mehr Sache der bürgerlichen, als kirchlichen Polizei. Wenn der Zweck erreicht wird, kann es ziemlich gleichgültig seyn, ob die Verordnung vom Staate oder von der Kirche ausgehe. Vergl. Dr. Mart. Luthers Taufbüchlein, 1597. Neu edirt mit Anmerkk. von Godofr. Wegener. Lips. 1674. — Jo. Henr. Stuss de nominum mutatione sacra. Goth. 1755. — H. A. Meinders de nominib. et cognominib. Germanor. et alior. populor. septentr. vet. S. Miscell. Lips. T. VI.

p. 1 seqq. — Catalogus nominum pr. in Goldasti Antiq. Alemann. Tom. II. p. 92 seqq. — J. G. Eccarti hist. stadii etymol. p. 37 seqq. — L. A. Muratorii Nov. Thesaur. T. I. — Til. D. Wiarda über deutsche Vornamen und Geschlechtsnamen. Berlin und Stettin 1815. 8. — J. Ch. Dolz die Moden in den Taufnamen, mit Angabe der Wortbedeutung dieser Namen. Leipz. 1825. 8. — Besonders wichtig aber ist hier Wilh. Schenks Taufbuch. Weimar 1803. p. 424—557.

XI) **Streitigkeiten mit den Häretikern über die Taufe und eigenthümliche Taufgebräuche der Letztern.** — In Afrika und Kleinasien dachte man schon zu Anfange des 3. Jahrhunderts von der durch Nichtkatholische, d. i. Ketzer, ertheilten Taufe sehr verächtlich. Auf der Kirchenversammlung zu Carthago im Jahre 215 erklärte man sie für unwirksam und ungültig. Alle von den Häretikern Uebertretende pflegte man daher in obbemerkten Ländern von neuem zu taufen. Als die Novatianer alle, die zu ihnen übergingen, noch einmal tauften, wurde man auch zu Rom, wo man die übertretenden Häretiker durch die Bußstufen zur Aufnahme bisher vorbereitete, zur Umtaufe geneigt. Aber auch auf der Synode zu Ikonium in Phrygien erklärten sich alle phrygische, galatische, cilicische und andere Bischöfe gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe. — Mehrere Bischöfe in Europa aber erinnerten, daß man doch die Abgefallenen, die Götzen geopfert, und so die Kraft der Taufe in sich ausgelöscht hätten, **nicht umtaufen, sondern bei ihrer Rückkehr nur büßen ließe.**

Allein Cyprian vertheidigte diese Umtaufe auf einigen in den Jahren 255—56 gehaltenen Kirchenversammlungen zu Carthago und in verschiedenen Briefen ep. 69—75. — Als die zweite genannte Synode in einem Synodalschreiben (ep. 72. des Cyprian) den damaligen römischen Bischof Stephanus (vom Jahre 253—57) von diesen Beschlüssen in Kenntniß setzte, gab dieser stolz eine mißbilligende Antwort: **Man müsse keine Neuerung machen und dem Häretiker bei seiner Buße die Hände auflegen; denn wer im Namen Jesu getauft worden, sei erneuert und geheiligt.**

Viele heftige Briefe nun wurden zwischen Cyprian und Stephanus gewechselt (s. Cyprian ep. 74. und 75.; der letzte ist Firmilians Brief an den Cyprian). Stephanus, der voller Anmaßung schrieb, schloß sogar den Cyprian und alle mit ihm gleichdenkende Afrikaner von der Kirchengemeinschaft aus, und verbot mit Härte seinen Pfarrkindern zu Rom, Gesandte der Afrikaner zu beherbergen. Dennoch erneuerten diese auf einer dritten Kirchenversammlung zu Carthago am 1. September 256 sehr nachdrücklich ihre Meinung. Firmilian bezeugte ihnen mit bittern Bemerkungen über Stephanus die völlige Zustimmung der Kirchen seiner Provinz, und Dionysius, Bischof zu Alexandrien, mißbilligte wenigstens das Benehmen des Stephanus. — Erst nach Stephanus und Cyprians Tode (256—57), und als die Valerianische Verfolgung ausbrach, bewirkte die Politik, daß ein Theil den Satz von der Rechtmäßigkeit der Umtaufe der Ketzer fallen ließ; denn man sah, daß sonst Häretiker vom Herüberkommen abgeschreckt werden würden. Es blieb

nun dabei, **wer von den Häretikern irgend gehörig getauft sei, brauche nicht umgetauft zu werden. Man solle einen solchen nach dem Symbol der Taufe, d. i. ob er auf Vater, Sohn und heiligen Geist getauft sei, fragen, und ihm, um den heiligen Geist zu empfangen, die Hände auflegen. Bekenne er aber diese Dreiheit nicht, so solle er getauft werden** (s. Conc. Arelat. c. 8.). Vergl. Euseb. hist. eccles. c. 3. 4. 7. 8. — J. W. Gutbier III dissertt. de controv. circa haeret. rebaptizandos olim mota. Lips. 1689. 4. — J. Launoy Opera Tom. II. P. 2. p. 170—94 (Cöln 1731. Fol.) — Natalis Alexander Hist. ecclesiast. Tom. III. p. 685—91 und 696—98 (Paris 1714. Fol.) — El di Amato Parere sû le brighe trâ Stefano Papa, e Cipriano di Cartagine, intorno al rebattezare gli eretici. In sein. Lettere erudite Tom. II. p. 232—41 (Genua 1715. 4.) — Boysen Acta intra Cyprian. et Stephan. in disceptat. de haeret. baptiz. Lips. 1762. — Walchs Historie der Ketzereien 2r Bd. p. 310—84. — Gieselers Lehrb. der KG. 1r Bd. p. 223 f. — Schröckh Thl. 4. p. 322—41.

Schwerer ist es von den Taufgebräuchen der Häretiker etwas völlig Deutliches und Gnügendes mitzutheilen. Die darüber vorhandenen Nachrichten sind zu dürftig, als daß man daraus einen vollständigen Begriff von den Einweihungen jeder einzelnen Partei bekommen könnte; denn die Schriften der Häretiker selbst haben die Orthodoxen vertilgt und erwähnen dann nur so viel von denselben, als ihnen gerade gut dünkt. Auch ermangeln sie nicht von den ihnen am meisten verhaßten Parteien die abscheulichsten Dinge zu erzählen.

Wir werden vielleicht in die dürftigen und zum Theil verworrenen Nachrichten von den Taufgebräuchen der Häretiker dadurch einiges Licht bringen, daß wir die Puncte näher bezeichnen, in welchen die letztern von der rechtgläubigen Kirche entweder wirklich oder vorgeblich abwichen. Dahin dürften zu rechnen seyn die abweichenden Ansichten a) **vom Gebrauche oder Nichtgebrauche der Taufe**, b) **von dem Subjecte**, c) **von der Materie**, d) **von der Form der Taufe**, e) **von der Tauformel**.

a) Schon also **über Gebrauch oder Nichtgebrauch der Taufe** sollen abweichende Ansichten zwischen der rechtgläubigen Kirche und den Häretikern Statt gefunden haben. Einige gnostische Parteien wollten nach Irenäus gar keine äußern und sinnlichen Symbole anwenden, indem sie meinten, „das Geheimniß der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft dürfe nicht durch vergängliche Dinge „vollzogen werden." Damit stimmt auch die Nachricht von Theodoret I. 10. über **Askodruten** überein, welche behaupteten, die göttlichen Mysterien dürften nicht durch sinnliche Gegenstände vollzogen werden, weil sie Symbole des Unsichtbaren wären; eben so wenig das Unkörperliche als etwas Sinnliches und Körperliches. Deshalb taufen sie diejenigen nicht, welche bei ihnen eingeweiht zu werden wünschen und **die Mysterien der Taufe werden bei ihnen gar nicht gefeiert**; denn sie nennen die Erkenntniß des Alls die Versöhnung. Mehrere Häretiker wichen auch von der rechtgläubigen Kirche ab

b) **in Beziehung des Subjects der Taufe**, oder wie wir uns in diesem Artikel Nr. II. ausgedrückt haben: Welche Personen getauft wurden? Wir haben dort gezeigt, daß alle ohne Unterschied in der rechtgläubigen Kirche getauft wurden, die nicht unter den Ausnahmen begriffen waren, welche die Kirche nach und nach festzusetzen für gut befunden hatte. Vergl. den Abschnitt Nr. II. Dagegen sollen die Marcioniten blos den Unverheiratheten, nicht aber den in der Ehe Lebenden die Taufe ertheilt haben. Tertull. adv. Marc. l. I. c. 29. IV. c. 2. 24. V. c. 7. Vergl. Münters Alterthümer der Gnostiker p. 96—103. Nach Beausobre's Meinung Hist. du Manich. Tom. II. p. 123 würde diese Angabe dahin zu berichtigen seyn, daß die Marcioniten zur Zeit des Epiphanius den Eheleuten die Aufnahme in den ersten Grad ihrer Einweihung gestatten, sie aber von den folgenden Stufen ausschließen. Es mußte also bei diesen Häretikern die Taufe jene Mysterienform haben, die sich in ihren verschiedenen Abstufungen kenntlich macht. Daß Marcion nun wirklich eine dreifache Abstufung hatte, lehrt Epiphanius mit deutlichen Worten 42, 3. Nach Münter p. 308 waren die drei Taufen Marcions drei verschiedene Einweihungen. Die erste war die allgemein christliche, durch welche der Catechumen zum Bekenntnisse der Religion aufgenommen wurde; die zweite die Aufnahme der τελείων und die dritte vielleicht eine besondere Ordination zum Lehramte. — Auch sollen die Marcioniten darin, was das Subject der Taufe betrifft, von der rechtgläubigen Kirche abgewichen seyn, daß sie Verstorbene tauften. Wir haben diesen Fall bereits oben nach einem Berichte des Chrysostomus Nr. II. in diesem Artikel angeführt. Jedoch ist Münter p. 109—14 der Meinung, daß dieß nur eine besondere Art Nothtaufe gewesen sei. Allein wenn man nach dem Berichte des Chrysostomus den Umstand erwägt, daß sich diese Häretiker auf die Stelle 1 Cor. 15, 29. berufen haben, so dürfte Münters Conjectur nicht ausreichen. — Divergirende Ansichten der Häretiker und der rechtgläubigen Kirche finden auch Statt in Beziehung auf

c) **die Materie der Taufe.** Diese blieb, wie wir im VI. Abschnitte dieses Artikels gezeigt haben, in der rechtgläubigen Kirche als Regel stets das Wasser. Dagegen verwerfen die Seleucianer und Hermianer die Taufe mit Wasser, weil sie glaubten, die Seelen der Menschen beständen aus Geist und Feuer und beriefen sich auf die Worte des Johannes: „Der nach mir kommt, wird euch mit Geist und Feuer taufen." Dieß bestätigt Augustin de haeres. LIX. wenn er schreibt: Deshalb hielten sie das Wasser für zu gering, und glaubten, Johannes habe dasselbe nur vorläufig zu seiner Taufe gebraucht, sie aber müßten als Christen Feuer anwenden, durch welches sie ihre Täuflinge zogen. Mehreres hierher Gehörige ist von uns im VI. Abschnitte bereits angeführt worden. — Häretiker und Rechtgläubige wichen auch ab

d) **in der Form der Taufe.** Was wir darunter verstehen, ist bereits von uns im VII. Abschnitte dieses Artikels gezeigt worden. Daß sich die rechtgläubige Kirche einer Taufform bediente, wobei das Schamgefühl möglichst solle geschont werden, haben wir hin und wieder in diesem Artikel bemerkt. Allein dieß soll nicht immer bei den Häretikern der Fall gewesen seyn. Daher sagt Cyrill in der sechsten

Catechese, „daß die Taufe der Häretiker in Gegenwart der Männer „und Frauen vorgenommen wurde, und daß sie sich dabei so grobe „Ausschweifungen zu Schulden kommen ließen, daß er gar nicht weiter „davon zu sprechen wage." Aehnliche Beschuldigungen findet man auch bei andern Kirchenvätern, wie es denn die Rechtgläubigen überhaupt liebten, Ausschweifungen in der Wollust den Häretikern vorzuwerfen. — Wir haben oben gesehen, daß die rechtgläubige Kirche ein dreimaliges Untertauchen bei der Taufe für nöthig erachtete, und zwar um gewisser dogmatischer Ansichten willen. Auch hiervon finden wir Abweichungen bei den Häretikern. Nach Theodoret KG. 4r Bd. nahm schon Eunomius (nebst Aetius, ein arianischer Hauptdogmatiker, dessen Anhänger sich auch Eunomianer nannten) hierin Veränderungen vor. Die Worte Theodorets sind: „Er änderte auch den von dem Herrn und den Aposteln überlieferten „Gebrauch bei der Taufe, indem er etwas Entgegengesetztes einführte und „sagte: man brauche den Täufling nicht dreimal unterzutauchen, auch „nicht die Dreiheit anzurufen, sondern es sei genug, einmal auf den „Tod Jesu unterzutauchen." Sokrates 5, 33. bestätigt diese Nachricht. Epiphanius und Theodoret erzählen vereint von diesen Eunomianern: „Sie hätten die Täuflinge nur bis an die Brust eingetaucht; denn die „übrigen Theile des Körpers hielten sie nicht für würdig, vom Wasser „benetzt zu werden. Zu diesem Endzwecke mußten sie den Täufling „umkehren, daß die Füße in die Höhe und der Kopf nach unten „komme. Davon wurden sie spottweise ἰσοπόδες genannt." Mehrere solche Abweichungen hat Bingham in den unten anzuführenden Stellen erwähnt. Zum öftern erlaubten sich auch die Häretiker Abweichungen

e) **mit der Taufformel.** Wir haben oben gesehen, daß die bei Matthäus erwähnte Taufformel die eigentliche **Formula solemnis** in der alten und neuen Kirche war und blieb. Aber auch hier finden wir Abweichungen bei den Häretikern, indem sie diese Taufformel entweder gar nicht brauchten oder sie vielfältig verfälschten. Dieser Punct ist am gründlichsten von Bingham bearbeitet **Antiquit. l. IX. c. 3. §. 4.**, überschrieben: **De mutationibus in forma baptismi factis.** So soll Menander verlangt haben, daß auf seinen Namen getauft würde, indem er sich selbst für den Heiland ausgab, und sagte, daß alle, die auf ihn getauft würden, erlöst wären, auch in diesem Leben Macht erhielten, die Weltkräfte sich unterwürfig zu machen. S. **Bingh. l. l. p. 172.** — Von den Montanisten heißt es, sie hätten auf den Vater, Sohn und Montanus oder die Priscilla getauft, oder wohl gar auf den Montanus, die Priscilla und die Maximilla. Mehrere Gnostiker bedienten sich bei der Taufe syrischer und chaldäischer, auch hebräischer Redensarten, um entweder, wie die Rechtgläubigen ihnen Schuld geben, durch die fremden Ausdrücke das Geheimnißvolle ihrer Lehre und Gebräuche zu erhöhen, oder, was wahrscheinlicher ist, jedoch von jenen nicht gesagt wird, weil die Gnostiker hauptsächlich in Syrien ihren Ursprung genommen hatten, folglich ihre Lehre und andere Vorschriften in diesen Sprachen aufgezeichnet waren.

Noch ist die verschiedene Ansicht über die Arianer, was namentlich ihre Taufformel und andere Gebräuche betrifft, zu bemerken. Manche Väter und Kirchenschriftsteller geben ihnen das Zeugniß, daß

sie mit der Taufe keine Veränderung vorgenommen hätten. Theodoret 4, 2. sagt: „In Hinsicht der Anrufung bei der göttlichen Taufe hat „Arius doch nicht gewagt, eine Aenderung zu machen, sondern er lehrte „nach dem Gebete des Herrn, im Namen des Vaters, des Sohnes „und des heiligen Geistes taufen." Auch Augustin und Sozomenus bestätigen dieß. Deshalb mochte wohl auch der Kaiser Constantin kein Bedenken getragen haben, sich bei seinem herannahenden Ende von den Arianern taufen zu lassen.

Dessen ungeachtet versichern Andere das Gegentheil. Epiphanius Haeres. 68. sagt: Die Arianer taufen im Namen des unerschaffenen Gottes, im Namen des erschaffenen Sohnes und im Namen des heiligenden Geistes, der von dem erschaffenen Sohne hervorgebracht worden ist. Aehnliche Formeln werden auch von andern Kirchenlehrern den Arianern Schuld gegeben.

Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich vielleicht auf eine doppelte Art lösen, wenn man entweder frühere oder spätere Arianer unterscheidet, oder daß man mit Schöne annimmt, diese Formeln rühren nicht selbst von den Arianern her, sondern seien blos willkührliche Deutungen der Rechtgläubigen. Dieß Wenige über die abweichenden Taufgebräuche der Häretiker wird für unsern Zweck hinreichend seyn, da wir dadurch bemerkbar machen wollten, theils daß sich hier wirklich die Häretiker Ueberspannung und Schwärmerei zu Schulden kommen ließen, theils auch um den Grund zu bestimmen, warum die rechtgläubige Kirche auch bei der Taufe gewisse Puncte mit entschiedener Beharrlichkeit festhielt. Außer der biblischen und traditionellen Auctorität schien dieß auch ihre Stellung den Häretikern gegenüber zu fordern. Hat es für Jemand Interesse, diesen Gegenstand tiefer aufzufassen, so wird er gute Materialien dazu finden in Jo. Orsi de baptismo in nomine Jes. Christi et de haereticis, qui baptismi formam olim adulterarunt. Mediol. 1735. — P. E. Jablonski Dissert. hist. theol. de baptismo Arianor. veter. in SS. Trinitatem. S. Opuscula edit. de Water Tom. IV. Lugd. Batav. 1813. — Münters Versuch über die kirchl. Alterthümer der Gnostiker. Anspach 1790. p. 86—137. — Vossii dissert. de baptismo. Dissert. II. XVII. XVIII. XIX. S. Opp. Tom. VI. — Bingh. Antiquit. eccl. Tom. IV. p. 165 seqq. (man vermißt die logische Ordnung in diesem Abschnitte mehr als anderwärts). — Die Taufgebräuche der Häretiker in Augusti's Denkwürdigkk. 7r Bd. p. 361 ff. — Schöne's Geschichtsforschungen Thl. I. p. 173—79. Thl. II. p. 300—308.

XII) Taufe in dem Kultus der heutigen christlichen Welt. — Gehen wir auf die Zeit der Reformation zurück, die den christlichen Kultus so wesentlich umgestaltete, so hat sie in Absicht auf die Taufe weniger Veränderungen herbeigeführt als in der Lehre vom Abendmahle. Auch die Protestanten sahen die Taufe als einen nothwendigen Einweihungsritus an, weil er von Jesu verordnet sei, behielten deshalb die Taufformel, das Glaubensbekenntniß und andere Einrichtungen bei, die schon das apostolische Zeitalter und die darauf unmittelbar beginnende alte Kirche kannte. Ja auch selbst den Sakramentscharakter der Taufe erkannte man an und es machte sich auch hier der Grundsatz der Reformatoren geltend, alles auf die Einfachheit der N. T. Anord-

nung und der Praxis der alten christlichen Kirche zurückzuführen. Dieß ist der Grund, warum zwar die Protestanten im Wesentlichen, was die Taufe betrifft, mit dem Kirchensystem der griechischen und römisch-katholischen Christen übereinstimmen, aber im Rituellen vielfach abweichen. Die dogmatischen Ansichten von der Taufe gehören aber mehr der Dogmengeschichte und der kirchlichen Symbolik an. Wir verweisen darum in der letztern Beziehung auf Winer's comparative Darstellung des Lehrbegriffs 2. Auflage, wo man p. 127, 130 und 133 nicht nur die verschiedenen dogmatischen Ansichten der drei Hauptkirchen in der christlichen Welt über die Taufe findet, sondern auch selbst die Bestimmungen darüber bei den kleinern Parteien, die sich zum Protestantismus zählen. Auch über die sogenannten Taufgesinnten oder Wiedertäufer ist dort das Nöthige in dieser Beziehung angedeutet, die in Deutschland, in der Schweiz und in den Niederlanden in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gleich bei und nach der Reformation Luthers entstanden. Wir haben es hier nur mit dem Rituellen der Taufe zu thun, wie es sich nach glaubwürdigen Nachrichten in den drei Hauptkirchen der Christenheit gestaltet. Machen wir den Anfang

a) **mit der orientalisch-griechischen Kirche.** Sie behauptet, auch hier das christliche Alterthümliche am meisten sich bewahrt zu haben, obgleich, wie wir schon in diesem Artikel erwähnt haben, ihre gebrauchten Gründe vieles zu wünschen übrig lassen. Was hier rituelle Observanz sei, dürfte sich etwa in Folgendem bemerklich machen: „Das Kind bekommt den Namen nicht bei der Taufe, son-„dern vorher, entweder am Tage der Geburt oder am folgenden Tage. „Gesunde und muntere Kinder bleiben oft lange ungetauft und die „Taufe verzieht sich wohl gegen 20, 30 und 40 Tage. Ehe ein Kind „getauft wird, wird es erst zum Catechumen gemacht. Endlich ver-„richtet man die Taufe, nicht durch Besprengung, sondern durch drei-„maliges Untertauchen. Dieß alles geschieht mit vielen Umständen."

„Wenn eine Frau entbunden ist, kommt der Priester (Pope) noch „an dem nämlichen oder folgenden Tage in das Haus der Wöchnerin „und spricht ein bestimmtes Gebet für sie und das Kind. Hierauf „macht er betend das Zeichen des Kreuzes an die Stirn, an den „Mund und an die Brust des Kindes, und spricht dann: O Herr, laß „das Licht deines Angesichts über diesen deinen Knecht (hier giebt er „den Namen, indem er denjenigen Namen nennt, den das Kind ha-„ben soll) gezeichnet seyn und laß das Kreuz seines eingebornen Sohnes „in sein Herz und seine Sinne gezeichnet seyn, daß es gehorchen möge „deinen Geboten. Das Kind empfängt ordentlicher Weise den Namen „des Heiligen, der an diesem Tage im Kalender steht, doch giebt es, „auf Verlangen der Aeltern, wenn diese einen Familiennamen geben „wollen, öftere Ausnahmen. Das gemeine Volk glaubt, daß dieser „Kalender-Heilige eine besondere Aufsicht auf das Kind, während sei-„nes ganzen Lebens, habe. Der Regel nach sollte das Kind am achten „Tage zur Kirche gebracht werden und an demselben erst die Taufe „empfangen. Man hat aber jetzt diese zwei Handlungen des Priesters „in eine zusammen gezogen. Wenn das Kind schwach ist, so wird es „auch bald getauft, sonst aber wird die Taufe aufgeschoben. Ungeachtet

„der Lehre in der griechischen Kirche von der Nothwendigkeit der Taufe, „kann sie im Nothfalle doch kein Laie verrichten; denn zur Verwaltung „der Sakramente gehört durchaus die Ordination. Das geschieht auf fol- „gende Art. Das Kind wird entkleidet und der Priester hält es gegen „Osten (Morgen ist nach dem Begriffe mehrerer alten und neuern „Völker der Ort der Gottheit, so wie Westen die Gegend der Finsterniß „und des Satans). Das Ganze ist symbolische Handlung, wie der- „gleichen in der griechischen Kirche mehrere vorkommen. Dann haucht „er dreimal in das Gesicht des Kindes, bezeichnet dessen Stirn und „Brust dreimal mit dem Kreuze, legt seine Hand auf den Kopf und „betet. Nach einigen Gebeten folgen drei schreckliche Beschwörungen „des Satans. Sie sind traurige Ueberreste von jenen Zeiten, wo man „sich einbildete, daß jeder Mensch von einem unreinen Geiste besessen „sei, ehe er durch die Taufe wieder geboren werde. Der Priester wen- „det sodann den Täufling gegen Westen und sagt: Entsagest du dem „Teufel und allen seinen Werken und aller seiner Pracht? Wenn es „ein Kind ist, antwortet der Taufpathe, ist es ein Erwachsener, sei „es ein Muhamedaner, Jude oder Heide, der die Sprache versteht, so „antwortet der Catechumen selbst: Ich entsage. Diese Frage wieder- „holt der Priester zum zweiten und dritten Male, worauf die nämliche „Antwort kommt. Hierauf der Priester: Hast du entsaget dem Teu- „fel? Der Catechumen oder Pathe: Ich habe entsagt. Eben diese „Frage und Antwort dreimal. Der Priester haucht und speiet ihn an. „Die Pathen oder der erwachsene Täufling spucken westwärts, um da- „mit Abscheu und Verachtung gegen den Teufel auszudrücken, eine „Sitte, die der griechischen Kirche völlig eigenthümlich seyn soll."

„Der Priester wendet nun den Täufling gegen Osten, hält dessen „Hände herunter und fragt: Bist du mit Christo vereinigt? Ant- „wort: Ich bin vereinigt! Frage und Antwort drei Mal. Der „Priester: Glaubst du an ihn? Antwort: Ich glaube an ihn als „König und Gott. Darauf sagt der Priester den bekannten nicänischen „Glauben her. Ueber die Vereinigung mit Christo fragt der Priester „noch einige Male, worauf immer dieselbe Antwort erfolgt. Hierauf „spricht er: Bete ihn an. Der Taufzeuge spricht: Ich bete an den „Vater, den Sohn und den heiligen Geist, die gleich wesentliche und „ungetheilte Dreieinigkeit. Endlich betet noch der Priester. Hiermit „ist nun der Täufling ein Catechumen."

In der russisch-griechischen Kirche wird jetzt die Taufe selbst un- mittelbar aufs Catechumenmachen vorgenommen. Folgendes sind die Vorbereitungen. Der Taufstein, um den drei Lichter stehen, wird rund herum beräuchert. Die Taufpathen bekommen angezündete Kerzen, die sie während der ganzen Handlung, ausgenommen, wenn sie die nach- her zu erwähnende Procession halten, in der Hand haben. — Der Taufstein ist in den russischen Kirchen nicht beständig an seiner Stelle. Daher diejenigen, die zu einer andern Zeit die Kirchen besuchen, ohne diese Handlung selbst zu sehen, keinen darin bemerken werden. Wenn man ihn braucht, wird er an seinen Ort gebracht. Er ist wie ein tiefer Kessel oder Badewanne gestaltet, der auf einem beweglichen Ge- stelle ruht. In den alten Zeiten befand sich die zum Eintauchen pas- sende Vorrichtung in den Baptisterien (s. d. Art.). — Geschieht die

Taufe im Hause, so ist jedes Gefäß, wenn es nur die nöthige Tiefe hat, um ein Kind unterzutauchen, geschickt dazu. Indessen muß es doch mit drei brennenden Wachskerzen besteckt werden. Zur weitern Vorbereitung werden verschiedene Gebete, eine Litanei und dergleichen hergesagt. Dann taucht der Priester seine Finger in das Wasser und bezeichnet es dreimal mit dem Kreuze, haucht es an und spricht dreimal: Laß eine jede feindliche Macht zu Schanden werden, unter dem Zeichen des Kreuzes. Darauf bittet er Gott, daß er doch die unsichtbaren Luftgötzen verjage, und daß der Geist der Finsterniß sich nicht in dieß Wasser verstecken möge.

Der Diaconus hält ein Gefäß mit Oel, in dieses haucht der Priester dreimal und macht eben so vielmal das Kreuz darüber. Dieses Oel wird gebraucht, um das Wasser zu weihen, worin die Person getauft werden soll und ist von dem Chrisma (s. d. Art.) verschieden. Von diesem Oele gießt der Priester etwas Weniges auf das Wasser und macht damit drei Kreuze.

Der Täufling wird dargereicht. Der Priester macht mit zwei Fingern, die ins Oel getaucht sind, das Zeichen des Kreuzes an die Stirn, Brust und zwischen die Schultern, und spricht: N. N. der Knecht Gottes wird gesalbt mit dem Oele der Freuden in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes jetzt und immerdar in Ewigkeit. Sodann bezeichnet er ihn von neuem an der Brust und auf dem Rücken. Bei ersterm sagt er: Zur Heilung seiner Seele und seines Leibes. Er bezeichnet ihn an den Ohren und sagt: Zur Anhörung des Glaubens; in die Hände: Deine Hände haben mich gemacht und mich bereitet; an die Füße: Daß er wandeln möge in dem Wege deiner Gebote.

Nach diesen Vorbereitungen und Salbungen kommt es an die Taufe selbst. Der Priester hält das Kind in die Höhe, wendet sein Gesicht gegen Osten und spricht: N. N. der Knecht Gottes wird getauft im Namen des Vaters. Amen sagt der Pathe. Hier wird das Kind zum ersten Male ganz in den Taufstein untergetaucht. Und des Sohnes. Der Pathe: Amen. Zweite Untertauchung. Und des heiligen Geistes. Pathe: Amen. Dritte Untertauchung. Jetzt und in Ewigkeit. Der Pathe: Amen.

Hierauf legt der Priester dem getauften Kinde das Hemde an, das er auch erst segnet und spricht: N. N. der Knecht Gottes wird bekleidet mit dem Rocke der Gerechtigkeit in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Werden zwei oder mehrere Kinder getauft, so wird bei jedem frisch Wasser genommen, welches zur Taufe geweiht ist. Bei dieser Gelegenheit geschieht es gewöhnlich, daß der Pathe nebst dem Hemde ein kleines Kreuz an einem seidenen Schnürchen oder Bändchen dem Priester überreicht, welches er dem Kinde auf den bloßen Leib legt. Von diesen Kreuzchen hat der gemeine Mann seltsame Begriffe. Er macht sichs zum Gesetze, es nie wieder abzulegen, weil er es als ein heilbringendes Amulet ansieht. Diese Kreuzchen sind bei Reichen von Gold, bei Andern von Silber oder auch selbst nur von Messing. Christi Kreuz, ein Heiliger, als Nikolaus, Anton, Alexander Newsky und dergleichen Figuren, oft auch unleserliche Schriftzüge, sind die

gewöhnlichsten Verzierungen darauf. In Rücksicht der Zahl der Pathen ist in der russischen Kirche nichts bestimmt.

Diese Nachrichten über die Taufe in der griechischen Kirche, entnommen der Schrift Bellermanns: Kurzer Abriß der russischen Kirche ꝛc., hat der Verfasser mit Elßners Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei p. 208 ff., mit Herrm. J. Schmitt Harmonie der morgen- und abendländischen Kirche, mit der neuesten hierher gehörigen Schrift Lexidion der morgenländischen Kirche von Dr. Edw. v. Muralt unter dem Artikel Taufe, und den dazu gehörigen Briefen p. 145 ff. verglichen und sie im Ganzen genommen völlig übereinstimmend gefunden.

b) **Taufceremoniell in der römisch-katholischen Kirche.** Lassen wir darüber einen neuern Schriftsteller aus der römischen Kirche sprechen, Grundmayr in seinem liturgischen Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche Artikel Taufe. Hier heißt es: Die Taufe wird allezeit, wie alle übrigen Sakramente, mit gewissen, von der Kirche eingeführten Ceremonien vorgenommen. Es werden nämlich die Täuflinge durch die Taufpathen oder sogenannten Göthen zu der Kirchthüre gebracht, wodurch angezeigt wird, daß die Taufe die Thüre zur Kirche Gottes sei, und daß man ohne dieselbe nicht in das Himmelreich eingehen könne. Diese Taufpathen waren schon zu den Zeiten der Apostel üblich und werden auch Gevattern genannt, weil sie gleichsam Mitvater von den Täuflingen und zur geistlichen Wiedergeburt behülflich sind. Es wird dem Täuflinge sogleich der Name eines Heiligen gegeben, dessen Beispiele und Tugenden er nachfolgen soll. Der Priester fragt das Kind: Was begehrst du von der Kirche Gottes? weil Christus Niemand heilt oder heiliget, der es nicht selbst begehrt; hernach wird der Täufling bei seinem Namen genannt. Die Namen der Täuflinge und der Pathen wurden, wie der Verfasser unter dem Namen der Schrift des heiligen Dionysius behauptet, schon zu den Apostelzeiten in den Catalog der Wahrgläubigen, als in das Buch der Lebendigen eingeschrieben. Dermalen heißt man diese Bücher pfarrliche Taufbücher. Der Täufling entsagt alsdann durch seine Pathen dem Fleische der Welt und dem Satan, und bekennt sich durch dreimalige Bekräftigung zu dem christlichen Glauben. Auf dieses wird der böse Geist, welcher die Natur nach seiner Willkühr besitzen will, von dem Priester durch ein dreimaliges sichtbarliches Anhauchen beschworen und ausgetrieben, gleich wie Gott der Herr nach der Behauptung des heiligen Chrysostomus durch das Anblasen dem Adam das natürliche Leben gegeben hat, also wird auch durch die heilige Taufe der Seele des Täuflings das geistliche Leben und die Gnade des heiligen Geistes mitgetheilt. Hierauf macht der Priester mit dem Daumen das ganze Kreuz auf die Stirn und Brust des Täuflings, zum Zeichen, wie der heilige Augustinus glaubt, daß sich der getaufte Mensch nicht scheuen soll, Schmach und Trübsal aus Liebe zu dem gekreuzigten Jesus zu leiden. — Die Auflegung der Hände von dem Priester über dem Täufling sammt dem Gebete, bedeutet die Anrufung des heiligen Geistes, und zugleich, daß der Täufling mit der Kirche vereinigt sei. Dann giebt der Priester ein Wenig geweihtes Salz in den Mund des Täuflings, damit selbiger mit der himmlischen Weisheit von oben erfüllt, und wie das Salz alle

Fäulung verhindert, durch die Gnade Gottes von allen Sünden und ansteckenden innerlichen Uebeln befreit werden möchte. Es wird nochmals das Kreuz über den Täufling gemacht und die Hand aufgelegt zur Vertreibung aller teuflischen Nachstellungen. Hierauf legt der Priester den äußersten Theil seiner Stola über den Täufling, um selbigen besonders von der höllischen Macht zu befreien und führt den Täufling in die Kirche hinein. Alsdann betet der Priester mit den Anwesenden zur Bezeugung ihres Glaubens die apostolische Glaubensformel und das Vaterunser um Erlangung der nöthigen Gnade. Der Priester beschwört nochmals, zur Erinnerung, daß wir einen schweren Streit wider den Satan zu führen haben. Dann werden dem Täuflinge nach Christus Beispiel die Ohren und die Nase mit dem Speichel berührt, damit hierdurch des Täuflings Ohren zu der Stimme Gottes in Beobachtung der göttlichen Gebote sich jederzeit eröffnen sollen und er selbst den süßen Geruch derselben fühlen möchte. Hierauf wird der Täufling nach den apostolischen Satzungen noch einmal gefragt, ob er dem Satan und allen seinen Werken und aller seiner Hoffart entsage, und dann von dem Priester mit dem heiligen Oele auf der Brust und zwischen den Schultern angestrichen, welches die innere Salbung des heiligen Geistes bedeuten soll; denn wie das Oel seiner Natur nach den Körper des Menschen zu stärken pflegt, eben so stärkt auch die Gnade des heiligen Geistes die Seele des Täuflings. Nachdem nun der Täufling in Beziehung auf das, was der Priester von ihm in Betreff der apostolischen Glaubensartikel verlangt, dreimal sagt: ich glaube, und auf dreimaliges Fragen des Priesters durch seinen Pathen ausdrücklich bittet, getauft zu werden, wird selbiger von den Pathen auf den Armen gehalten und von dem Priester mit dem geweihten Wasser in Form eines dreifachen Kreuzes unter den Worten getauft: ich taufe dich im Namen des Vaters ꝛc., wird hernach selber zum Zeichen, daß ein jeder fromme Christ mittelst der Taufe eine priesterliche und königliche Würde nach der Lehre des Apostels Petrus erhalte, oben auf dem Kopfe mit dem heiligen Chrisam gesalbt und dadurch zu einem gesalbten Christen gemacht, damit der Christ nun auch Christ, nun auch gesalbt sei und allezeit für die Ehre Gottes und seines eigenen Seelenheils streiten soll. Endlich wird zur Bezeugung der Unschuld dem Getauften ein weißes Kleid, welches Kleid sonst vor Zeiten sieben Tage getragen und am achten abgelegt wurde, angelegt. Zur Verehrung des heiligen Chrisams war sonst das Haupt des Täuflings mit einem Schleier verbunden, welcher damals Chrisamhemd genannt wurde. Allein dieser Gebrauch hat schon im Jahre 1090 aufgehört. Nach Verordnung muß dermalen der Chrisam mit einer Baumwolle von der Stirn des Getauften abgetrocknet werden. Zuletzt giebt der Priester dem Getauften eine brennende Kerze in die Hand, um anzuzeigen, daß von der Kirche Gottes das wahre Licht komme, und wünscht am Ende statt des gewöhnlichen Kusses dem Getauften den lieben Frieden unter den Worten: Ziehe hin in Frieden!

c) Gehen wir zur protestantischen Kirche über, so gestaltet sich hier **der Taufritus viel einfacher**, der N. T. Einsetzung gemäßer und analog der frühern christlichen Kirche, ehe ihr Kultus noch ein drückendes Ceremoniengepränge geworden war. Wir haben bereits die Verdienste Luthers um den Taufritus nachgewiesen im Artikel Exorcis-

mus 2r Bd. p. 61 ff. In der deutsch-lutherischen Kirche gestaltet sich die Tauffeierlichkeit ungefähr so. Die Taufformel gilt als wesentlich nothwendig. Auf ähnliche Art urtheilen auch Manche über das apostolische Glaubensbekenntniß. Es wird theils nach besondern Formularen, die sich in den lutherischen Kirchenagenden befinden, oder auch mit besonderen freien Taufreden getauft. Ueber Ort, Zeit, Zahl der Taufzeugen und dergleichen findet keine allgemeine Bestimmung Statt. Als das Gewöhnliche aber stellt sich heraus, daß die Taufe in der Kirche, an manchen Orten, wo die Gemeinden weniger zahlreich sind, nur Sonntags, anderwärts aber an jedem beliebigen Tage gehalten werden. Die Zahl der Pathen ist gewöhnlich die Dreizahl, welche jedoch in dem Vaterlande und in der Wohnstadt des Verfassers häufig überschritten wird. Als Tagszeit ist für das Taufen mehr der Nachmittag gewöhnlich, die Nothtaufen natürlich ausgenommen. Von den Taufgebräuchen früherer Zeit sind einige einfache Gebräuche beibehalten worden, wie z. B. das Händeauflegen, das Westerhemd u. a. Bei der Taufe von Erwachsenen, wenn sie vorkommt, z. B. bei Judentaufen, gestalten sich die Ceremonien etwas anders. Der Exorcismus ist theils gänzlich abgeschafft, theils dem Willen der Aeltern anheimgestellt. Der Kirchgang der Wöchnerinnen ist in vielen kleinen Städten Deutschlands und auf dem Lande noch häufig gewöhnlich, und er sollte als eine wirklich erbauliche Sitte möglichst zu erhalten gesucht werden. Mit dieser Taufobservanz in der lutherisch-deutschen Kirche stimmt so ziemlich überein die schwedische Kirche, wie man sich leicht aus Schuberts Schrift, Schwedens Kirchenverfassung rc., belehren kann und zwar im 1. Thle. p. 121 ff. Es wird Niemanden gereuen, diesen Abschnitt nachgelesen zu haben, da manche interessante Einzelnheit vorkommt.

d) Gehen wir über auf **die bischöfliche Kirche in England**, so sagt von der Taufceremonie in derselben Claußnitzer in seinem Schriftchen: Gottesdienst, Kirchenverfassung und Geistlichkeit der bischöflich-englischen Kirche, Folgendes: Was die Taufe anlangt, so ist diese der unsern (in der lutherischen Kirche) sehr ähnlich. Der Geistliche fragt indessen allezeit, ehe er diese Handlung verrichtet, ob das Kind schon getauft sei, und auf Verneinung dieser Frage, beginnt er erst diese Handlung. Es werden dann den Taufzeugen mehrere Fragen zur Beantwortung vorgelegt, das Kind durch Gebete eingesegnet und für die Kirchengemeinde geweiht. Aber die Kinder werden allezeit dabei ins Wasser eingetaucht, wenn sie gesund sind. Indessen eilt man auch mit der Taufe eben nicht, sondern schiebt sie Wochen, Monate, bisweilen wohl ein Jahr auf. Alle Taufen aber geschehen nur in der Kirche, und zwar nur des Sonntags nach dem Früh- und Nachmittagsgottesdienste. Eine Bezahlung wird nie dafür angenommen, weil sie ein Sakrament ist und diese in der englischen Kirche frei administrirt werden.

Etwas abweichender und auffallender gestaltet sich der Taufritus in der schottischen Nationalkirche. Gemberg in seiner bekannten Schrift über diese Kirche p. 120 ff. berichtet Folgendes: Ueber den Taufact bestimmt das **Directory**, er solle nicht unnöthiger Weise aufgeschoben werden, und sei unter allen Umständen durch einen **Steward of the**

Mysteries of God, also durch einen Geistlichen, zu verrichten und zwar Angesichts der Gemeinde an der Stätte ihrer öffentlichen Andacht, so, daß sie alles möglichst vollständig mit ansehen und hören könne. Demgemäß geschieht er nicht am Schlusse des Gottesdienstes, sondern nach beendigter Predigt, auf der Kanzel. Zur Seite desselben ist zu dem Behufe ein einfaches Gestell befestigt, in welchem ein Becken mit Wasser steht. Nach der Predigt tritt der Vater (in der englischen Kirche darf kein Vater Pathenstelle bei seinem Kinde vertreten) — ist er abwesend oder dringend abgehalten — des Vaters Vater, Bruder oder ein Anverwandter mit dem Täuflinge die Kanzelstufen bis zum Becken hinauf. Der Geistliche wendet sich seitwärts nach ihm hin und stellt ihm kurz vor: Das Sakrament sei vom Herrn eingesetzt als ein Unterpfand seines Gnadenbundes, das Besprengen stelle die geistige Reinigung durch das Blut Christi und die Verneuerung aus dem Tode der Sünden zum Leben dar, durch die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung; solche Verheißung sei den Gläubigen und ihrem Samen gegeben, der Gottessohn habe selbst die Kindlein gehegt, gesegnet und dergleichen. Darauf wendet er sich zur Gemeinde und ermahnt sie, auf ihren eigenen Taufbund zu sehen und auf die Art, wie sie ihn gehalten, ihn unter herzlicher Buße immer wieder zu erneuern, und getreu zu seyn bis in den Tod, um einst zu empfangen das Erbe unter den Heiligen. Noch einmal redet er den Vater an, er möge der Gnade Gottes eingedenk bleiben, die jetzt ihm und dem Kinde wiederfahren, dasselbe auferziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, und ihm im Falle seiner Uebertretungen vorhalten den Ernst des ewigen Gerichts. Der Vater giebt kein Versprechen für das Kind, sondern für sich selber. Nun erfolgt die feierliche Aussonderung des Wassers unter Gebet und den Worten der Einsetzung: Der Herr möchte seine Einsetzung an dem Kindlein segnen, mit der auswendigen verbinden die inwendige Taufe seines Geistes und das Wasserbad ihm zu einem Siegel der Beseligung machen, daß er wachse in der Aehnlichkeit des Todes und der Auferstehung seines Erlösers. Er fragt laut nach dem Namen des Kindes und nennt ihn mit den Worten: John, Mary oder wie das Kind heißen mag, ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; unterdessen besprengt er mit den angefeuchteten Fingern gewöhnlich dreimal das Haupt des Täuflings. — Nachdem der Vater sich still mit dem Kinde entfernt, schließt er mit einem Gebete: Alle hätten dankbar zu erkennen, wie treu und wahrhaftig der Herr sei, Bund und Gnade zu halten, er zähle sie nicht nur unter seine Heiligen, sondern trage die Merkzeichen und Pfänder seiner Liebe auch auf die Ihrigen über. Seiner Vatersorge wollen sie auch diesen Täufling einmüthig befehlen 2c.

Diese Anreden und Gebete wiederholen sich der Hauptsache nach in dieser Ordnung bei jedem Taufacte und werden frei aus dem Herzen gesprochen. Auch die Mutter pflegt dabei zugegen zu seyn, die Gemeinde gleich einer erweiterten Familie vertritt gewissermaßen die Stelle der Taufzeugen, ihrer Sorge fällt der verwaisete Täufling anheim, ihre Frömmigkeit und Sitte ist auch des Unverwaisten geistliche Führerin und Vormünderin auf seinem Heilswege. Pathen kennt man nicht. Erst in neuerer Zeit haben Einzelne angefangen, Zeugen (**Witnesses**)

dazu einzuladen. Man mißbraucht die heilige Einsetzung nicht zum wucherischen Erwerbe, noch zur lustigen Schmauserei. Dem Kinde wird nur ein Vorname gegeben, und zwar dem ältesten vorzugsweise der eines der Großältern. Sind besondere Namen zu bestimmen, so wählt man nicht fremdklingende und abenteuerliche, sondern bekannte christliche Namen.

Die Taufe wird noch gewöhnlich mit dem zweiten Gottesdienste verbunden, und die Gemeinde nach derselben mit dem Segenswunsche entlassen. Doch halten die Geistlichen nicht mehr mit der alten Strenge darauf. Sie taufen auch auf besonderes Ansuchen in Privathäusern, schützt man ärztliche Gründe, den Zustand der Mutter, den Wunsch der Freunde des Hauses und dergleichen vor. Uebrigens empfangen und nehmen sie keine klingende Remuneration, höchstens ein Ehrengeschenk, das ihnen wohlhabende Aeltern zusenden.

Thun wir nun noch einen Blick auf die Taufpraxis unserer Tage, so möchte sich folgendes Ergebniß herausstellen:

1) Die Taufe, und zwar jetzt vorzugsweise die Kindertaufe, wenn man kleinere, schwärmerische Parteien, wie Wiedertäufer, Quäker u. a. abrechnet, ist ein Ritus geblieben, den noch alle kirchliche Parteien als von Jesu herrührende Einsetzung achten und üben, und sich dabei der von ihm verordneten Taufformel bedienen. Der Besprengungsritus ist vorherrschend im Abendlande geblieben.

2) Die griechische Kirche hat dem ersten Anscheine nach das meiste Alterthümliche bei der Taufe beibehalten; bei näherer Betrachtung ergiebt sich aber, daß sie zwar alterthümliche Formen beibehalten hat, die jedoch selbst schon in der frühern christlichen Zeit wieder untergingen, wie z. B. das Catechumenat. Der Sitte des Untertauchens, die sie noch jetzt festhält, kann entgegengesetzt werden, daß der Besprengungsritus dem Symbole der christlichen Taufe nicht entgegen ist und früh schon ebenfalls im christlichen Kultus vorhanden war. Die übrigen Gebräuche aber bei der Taufe in der griechischen Kirche stammen aus einer spätern Zeit ab, wo Aberglaube schon und Schwärmerei den christlichen Kultus verunstalteten.

3) Am einfachsten, der N. T. Anordnung am gemäßesten und am ähnlichsten der frühesten christlichen Praxis gestaltet sich der Taufritus in der protestantischen Kirche. Hier hat man alle abergläubische, schwärmerische Gebräuche, ekelhafte Manipulationen und mystisch füßliche Deutungen aufgegeben, wie sie noch jetzt in der griechisch- und römisch-katholischen Kirche bestehen.

4) Was aber das Erbauliche der heutigen Taufliturgie betrifft, so dürfte den Presbyterianern in Schottland der Preis zuerkannt werden müssen. Es sind darum in der protestantischen Kirche allerdings die Stimmen in neuerer Zeit zu beachten, welche eine etwas veränderte und mehr feierliche Taufliturgie wünschen.

35.

Thomas,

Gedächtnißtag desselben den 21. December.

I. Lebensumstände des Thomas nach dem N. T. und nach der Tradition. II. Alter und Monatstag seiner Gedächtnißfeier.

Literatur. Andreas Wilkii Ἑορτογραφίας pars posterior continens festa XII Apostolor. Edit. Ge. Hesso. Jenae 1676. — Hospin. l. l. p. 158. — Hildebrandi de dieb. festis etc. p. 17 seq. — Schmidii historia festor. et dominicar. p. 44. — Caroli Guyeti Heortologia sive de festis propriis locor. et ecclesiar. Venetiis 1729 l. 2. c. 23. — Stark Geschichte des ersten christl. Jahrh. 2 Thl. p. 145 ff. — Augustis Denkwürdigkeiten 3 Thl. p. 219 ff. — Acta Thomae Apostoli ed. J. C. Thilo. Lipsiae 1823. p. 97 seqq. — Ueber die bibl. Nachrichten und kirchl. Ueberlieferungen über das Leben des Thomas vergl. L. Surii Vitae Sanctor. Decemb. p. 301 seqq. — Cave Antiquitatt. apostol. p. 238. — Winer Reallex. u. d. N. — Faust. G. Rhò Intorno à viaggi ed alla predicazione di s. Tomaso, opusc. istor. geogr. crit. Padua 1834. 8. — J. Fac. Raulin Hist. eccl. Malabar. (Rom. 1745. 4.) p. 335—78. — v. Egloffstein kleine Romane, Gesch. und Erzähl. (Cassel 1825. 8.) p. 161 ff. vergl. Allg. Kirchenz. 1834. p. 1302 ff. — Ueber die Thomaschristen vergl. besonders K. Swanton mem. of the primit. church of Malayála, or of the syr. christians of the Apostle Thomas, from its first rise to the present time. Im Journal of the roy. asiat. society. 1834. Novemb.

I) Lebensumstände des Thomas nach dem N. T. und nach der Tradition. — Thomas, ein Apostel Jesu, Apostelgesch. 1, 13. Die drei ersten Evangelien führen blos den Namen Thomas an, im Johannes aber, Joh. 11, 16. 20, 24. 21, 2., wird hinzugefügt: *Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος*. Dieß ist die Uebersetzung des hebräisch-aramäischen תְּאֹם, תְּאוֹמָא. Den Namen *Δίδυμος* soll er daher haben, weil er Zwillingskind war. Seine Schwester wird Lysia genannt. S. Cotelerii Patr. apost. I. p. 272. Eine andere Erklärung aber giebt Theophylact Comment. super Joh. 20, 14., nach

welcher *Δίδυμος* Unentschlossenheit und Wankelmuth (*διστακτικός τις*), so wie der Name *πέτρος* auf festes, unerschütterliches Vertrauen hinweist. Noch andere Erläuterungen dieses Namens s. Augusti's Denkwürdigkeiten 3 Thl. p. 221. Nach der evangelischen Geschichte zeigt Thomas etwas Rasches und Uebereiltes, Joh. 11, 16. 14, 5—20. 24 ff., wiewohl sein ins Sprüchwort übergegangener Unglaube die harte Beurtheilung nicht verdient, welche besonders mehrere ältere Homileten aussprechen. Befremdend bleibt es immer, daß die evangelische Geschichte über das Schicksal dieses Apostels nach der Himmelfahrt Jesu gänzlich schweigt, ob er gleich nach dem Evangelium Johannis als eine interessante Person erscheint. S. Niemeyers Charakteristik der Bibel 1. Thl. p. 104 ff. Abkunft, Vaterland und frühere Beschäftigung dieses Apostels sind völlig unbekannt. Wahrscheinlich aber war er gleichfalls wie die übrigen Apostel aus Galiläa. Eben so wenig weiß man auch von der Zeit und Veranlassung seiner Berufung zum Apostelamte.

Diese Lücken der evangelischen Geschichte sucht nun auch hier die Tradition zu ergänzen. Nach Eusebius KG. 1, 3. Cap. 1. soll bei der Zerstreuung der Apostel dem Thomas Parthien zugefallen seyn. Dort und in den angrenzenden Ländern predigte er das Evangelium, und Chrysostomus **hom. in XII apost.** fügt noch hinzu, daß er auf diesen Reisen die heiligen drei Könige angetroffen, dieselben getauft und sich ihrer zugleich als Gehülfen zur Ausbreitung des Evangeliums in jenen Ländern bedient habe. So soll er auch nach den Küsten von Indien gereist seyn, und zu Socatora, Cranganor und im Königreiche Coromandel das Christenthum mit sehr glücklichem Erfolge gelehrt haben. Als aber die Braminen die großen Nachtheile erfuhren, die ihnen durch die häufigen Bekehrungen zu der neuen Religion durch den Apostel zugefügt wurden, sollen sie ihn nahe bei Malipar, der Hauptstadt im Königreiche Coromandel, mit Pfeilen todt geschossen haben. Eben daselbst soll er auch begraben und von da auf Befehl des Königs Johannes von den Portugiesen nach Goa gebracht worden seyn. Nach Andern ist er gekreuzigt worden und zu Edessa in Syrien begraben. Die vorhin genannte Homilie des Chrysostomus läßt den Thomas auch in Aethiopien und Abyssinien das Christenthum verkündigen und schreibt ihm figürlich das **Aethiopem lavare** zu, d. h. das schwere Geschäft, Aethiopien zum Christenthume zu bekehren. Wären alle diese Nachrichten gegründet, so hätte Thomas eine noch größere Ländermasse bereist, als selbst der thätigste aller Apostel, Paulus. Indessen haben besonders neuere Gelehrte, wie Beausobre in seiner **histoire des Manich. Tom. I. p. 60 seqq.**, und besonders Stark ausführliche Geschichte des ersten Jahrhunderts p. 146—48 die Wahrheit jener Tradition, daß Thomas besonders der Apostel der Indier gewesen sei, bestritten. Ihre Gründe laufen auf Folgendes hinaus: „Es sei an „sich unwahrscheinlich, daß das Christenthum bereits im ersten Jahr„hundert in dem entferntern und weniger bekannten Indien sollte ver„breitet worden seyn. Vielleicht habe man nur das südliche Arabien „zu verstehen, welches von den Alten zuweilen auch Indien genannt „werde. — Die Zeugnisse eines Ambrosius, Hieronymus, Gregorius „von Nazianz u. a. seien zu neu, und nach andern Nachrichten wäre

„schon Bartholomäus (s. diesen Artikel) als Apostel der Indier angesehen „werden. — Das Vorgeben der sogenannten Thomaschristen, die „noch jetzt in diesen Gegenden lebten, und ihren Ursprung von unserm „Apostel ableiten, sei unsicher, nicht nur weil jede einigermaßen bedeu„tende christliche Kirche ihren Ursprung von einem Apostel ableite, son„dern weil hier besonders der portugiesische Erzbischof von Goa, Me„nezes, im Jahre 1599 alle Bücher der Thomaschristen verbrannt „habe, aus welchen vielleicht etwas über das Alter dieser Kirche habe „erforscht werden können. — Uebrigens sei es weit wahrscheinlicher, „den Ursprung der Thomaschristen von einem gewissen syrischen Nesto„rianer, Mar Thomas oder Thomas Cunnanäus, abzuleiten, welcher „im 5. oder 6. Jahrhundert bei der Verfolgung der Nestorianer sich „nach Indien rettete, und an den Küsten von Malabar eine christliche „Kirche nach syrischem Ritus einrichtete. Dafür spreche auch der Um„stand, daß die Thomaschristen selbst jetzt noch Syrer heißen und sich „der syrischen Sprache bedienen. Beausobre in seiner angeführten Ge„schichte, de Manichée, findet es darum (Tom. I. p. 78) auffallend, „daß die Katholiken in Ostindien die Gebeine eines Erzketzers verehrten."

Gegen diese Gründe nun führt Augusti in seinen Denkwürdigkeiten 3. Thl. p. 225 an, daß dennoch mehrere Entdeckungen der neuesten Zeit jenen ältern Traditionen ungemein günstig seien. Er beruft sich unter andern auf Buchanans Journey from Madras trough countries of Mysore, Canara and Malabar. Edit. 2. London 1812. III. Voll. 4., auch ins Deutsche übersetzt und im Auszuge in der Minerva im Augustst. 1813. p. 262 f. Auch leite die syrische Kirche von Mayala sich vom Bischofe Johannes Indicus ab, welcher im Jahre 325 dem nicänischen Concil beiwohnte, und von welchem man noch ein altes Manuscript der Bibelübersetzung in estrangelo=syrischer Schrift besitzt, welches wahrscheinlich das älteste in der Welt ist, und der römisch=portugiesischen Inquisition unter Menezes im Jahre 1599 glücklich entging. Auch die bei diesen syrischen Christen noch vorhandenen Inschriften auf sechs Metalltafeln dürften die ältesten Documente des Christenthums in der Welt seyn. — Hierzu komme noch eine andere Nachricht aus englischen Zeitschriften im Intelligenzblatte der Leipziger Literaturzeitung 1818 Nr. 280. folgenden Inhalts: „Auf „dem St. Thomasberge unweit Madras, wo viele Gräber aus den „ersten Zeiten des Christenthums sind, hat im Mai 1818 ein Soldat „in einem Grabe drei Manuscripte auf Palmblättern gefunden, die „im Jahre 51 nach Christi Geburt von einem Simon Caleb geschrie„ben worden und nun nach London gebracht worden."

Allein, einmal fragt es sich, ob diese Entdeckungen die kritische Probe aushalten, und dann würde auch nicht daraus folgen, daß gerade Thomas um diese Zeit das Christenthum nach Indien gebracht habe, sondern nur so viel, daß es weit früher, als sich die kirchliche Partei der Nestorianer bildete, dort geblüht habe. Inzwischen ist es noch jetzt fester Glaube der dortigen Thomaschristen, daß sie unmittelbar von dem Apostel Thomas abstammen, denn Zschokke in seiner Darstellung gegenwärtiger Ausbreitung des Christenthums auf dem Erdballe. Aarau 1819. p. 50 bemerkt dieß ausdrücklich. — Aechte Schriften sind von diesem Apostel nicht vorhanden. Den Mangel der=

selben hat man durch einige erdichtete zu ersetzen gesucht. Von einem *εὐαγγέλιον τοῦ Θωμᾶ* redet schon Origenes. Ein solches späteres von den Manichäern verfälschtes Evangelium kannte auch **Timotheus Sicul. Histor. Manich. p. 30**, vor dem er als vor einem unächten Producte warnt. Auch das **Itinerarium** und die **Apocalypsis Thomae** wird als eine grobe Dichtung verworfen. S. **Fabricii Codex apocr. N. T. p. 108.** Stark l. l. 2. Thl. p. 149.

II) Alter und Monatstag der Gedächtnißfeier des Thomas. — Auch hier schweigen fast alle Schriftsteller, die von den christlichen Festen handeln, sobald es gilt, den Zeitraum genau zu bestimmen, wenn ein besonderer Denktag für den Apostel Thomas üblich zu werden anfing. Der Verfasser kann sich darum auch hier nur auf die Notiz aus **Guyeti Heortologia** berufen, die bereits in dem Artikel Bartholomäustag Nr. **II.** angeführt worden ist. Dieser zufolge würde auch der Thomastag ins 11. Jahrhundert oder noch später zu setzen seyn. — Die Behauptung, daß man diesem Apostel seines bewiesenen Unglaubens wegen die letzte Stelle im Jahre, nämlich den 21. December, angewiesen habe, beruht offenbar auf einer Verwechselung des bürgerlichen und kirchlichen Jahres, und wird durch die Sitte der orientalisch-griechischen Kirche, welche den ersten Sonntag nach Ostern als Thomastag feiert, am deutlichsten widerlegt. Was die Feier dieses Tages in der heutigen christlichen Welt betrifft, darüber vergleiche man, was am Schlusse des Artikels Apostelfeste gesagt worden ist.

36.

Tonsur,

gehörig zur Amtstracht der Kleriker.

I. Begriff, Name, Anfangspunct und kirchliche Deutung der Tonsur. II. Verschiedene Arten der Tonsur. III. Mit welchen kirchlichen Gebräuchen man sie schon früh und noch jetzt ertheilt, und wie sie sich zur Ordination verhalte.

Literatur. Th. Hurtad digressio de tonsuris et coronis gentilitatis, synagogae et christianismi. In sein. Resolution. de vero catholico martyrio (Cöln 1655. Fol.) p. 370—87. — Gaston Chamillard de corona, tonsura et habitu clericor., locuples cum veterum, tum recentior. canonum, pontificiarumque constitutionum collectio. Paris 1659. Fol. — J. Morin exerc. de tonsura clericor. secundum Latinos et Graecos. In sein. Commentar. de s. eccl. ordinib. Tom. 3. p. 203—13 (Amst. 1695. Fol.) — J. Mabillon observ. de tonsura laicor., clericor. et monachor. In sein. Praefat. ad Acta SS. Ord. Bened. Sec. 3. P. 1. p. 3 seqq. (Paris 1672. Fol.) — Pomp. Sarnelli Lettera della canonica tonsura, ò rasura della barba clericale. In sein. Lettere ecclesiast. (Neapel 1686. 4.) p. 75—87. — Edm. Martène de antiquis eccles. ritib. Lib. I. P. II. p. 294 seq. — Thomassin de nov. et vet. eccl. discipl. P. I. l. II. c. 37. — Buddei Parerga hist. p. 74 seq. — Walch antiquitt. christian. p. 669 seq. — Baumgartens Erläuterung der christl. Alterthümer p. 532—33. — Bingh. Antiqq. Vol. III. p. 50. Vol. II. p. 415. — Etwas Weniges in Augusti's Denkwürdigkeiten 7r Bd. p. 397 ff. — Eben so Schöne's Geschichtsforschungen Thl. 3. p. 76 f. — Unparteiisch und beachtenswerth ist, was Binterim Denkwürdigkeiten Thl. 1. p. 262 ff. darüber gegeben hat. — Sonst vergl. man noch Fabricii Bibliogr. antiqu. ed. Schaffshausen p. 847 seqq. und die Bd. 3. p. 42 angeführten allgemeinen Schriften über die Kleidung der Kleriker, besonders den 1. Bd. der Panoplia von de Saussay.

I) Begriff, Name, Anfangspunct und kirchliche Deutung der Tonsur. — Unter Tonsur versteht man eine besondere Art, die Haare der Kleriker zu scheeren, um auch dadurch

den geistlichen Stand von Laien zu unterscheiden. Der Name erklärt sich aus dem Lateinischen tondeo. Daß ein solches, bedeutungsvolles und auffallend distinguirendes Haarabschneiden in der frühern christlichen Zeit, oder, wie Einige wollen, schon im apostolischen Zeitalter, Statt gefunden habe, läßt sich geschichtlich nicht nachweisen und war auch bei dem frühern Schicksale der christlichen Kirche schon an sich unwahrscheinlich. In den Zeiten der Verfolgung nämlich war es gewiß nicht dienlich, daß die Christen, und namentlich die christlichen Kleriker, die man mit besonderer Sorgfalt aufsuchte, in ihren Haaren sich auszeichneten. Sie fügten sich daher in die römische Sitte, die Haare abgekürzt zu tragen. Auch vermied man das wohl schon aus dem Grunde, daß man nicht das Ansehen haben wollte, die Heiden nachzuahmen, deren Priester glatt geschorene Köpfe trugen, wie z. B. die Priester der Isis und Serapis. Vergl. **Hieron. Comment. in Cap. 42. Ezech.** Ja es fehlt nicht an deutlichen Stellen, daß in dem Zeitraume der ersten christlichen Jahrhunderte das Haarabscheeren in der rechtgläubigen Kirche für etwas Unanständiges beim Klerikerstande angesehen wurde. **Optatus Mil. l. 2. contra Parmen.** wirft den Donatisten vor, daß sie wider allen Gebrauch die Häupter der katholischen Bischöfe und Priester, die unglücklicher Weise in ihre Hände gefallen wären, abgeschoren hätten. Er fragt: **Dicite, ubi vobis mandatum sit, radere capita sacerdotibus, cum e contrario tot sint exempla prompta, fieri non debere.** Einige hierher gehörige Stellen hat auch Schöne in seinen Geschichtsforschungen 3r Theil p. 76 und 77 angeführt.

Trugen nun aber auch damals die Kleriker noch nicht einen Haarschnitt, welcher der spätern Tonsur ähnlich war, so waren doch schon abgekürzte Haare bei ihnen gewöhnlich. Prudentius im 12. **Hymnus** vom heiligen Cyprian beschreibt die Haarform also:

Deflua caesaries compescitur ad breves capillos.

Der Spötter Lucian in seinem Dialog Philopater verspottet einen Christen mit den Worten: *κεκαρμένον τὴν κόμην*, **attonsa coma.** Die ältern Abbildungen, die das Gegentheil zu beweisen scheinen, gehören Märtyrern an, deren Aeußeres in den Gefängnissen gleichsam verwildert war, oder sie stammen aus einer spätern Zeit, und haben darum in unserm Falle keine Beweiskraft. Trugen also auch die Kleriker in den ersten Jahrhunderten keine Tonsur, so war doch abgekürztes Haar bereits gewöhnlich, vielleicht schon als anständige Laientracht, als Gegensatz zu dem Haarprunke, der in der Heidenwelt Statt fand und von Paulus schon gerügt worden war. Eine ähnliche Ansicht für die spätere Zeit spricht Walter in seinem Kirchenrechte p. 146 mit den Worten aus: Im Ganzen war die Tonsur ein taugliches Mittel, um dem großen Luxus zu steuern, der im Mittelalter mit den Haarfrisuren getrieben wurde.

So gewiß es nun aber auch ist, daß weder im N. T. noch in den ersten Jahrhunderten eine Spur von der Tonsur aufzufinden ist (die Meinung des Isidor von Hispalis, daß sie von den Nasiräern bei den Juden abzuleiten sei, beruht auf zu seichten Gründen), und daß noch im 4. und 5. Jahrhundert viele Zeugnisse von Mißbilligung und Verwerfung der Tonsur vorkommen, so gewiß ist es doch auch, daß

seit Ende des 5ten und zu Anfange des 6. Jahrhunderts die Tonsur als etwas dem geistlichen Stande Eigenthümliches fast allgemeine Sitte zu werden anfing. Die meisten Schriftsteller aus der römischen Kirche erkennen den spätern Ursprung der Sitte an, ohne jedoch deshalb die Vertheidigung der Sache aufzugeben. Dahin gehört auch Binterim in der oben angeführten Stelle. Was nun den spätern Ursprung dieser Sitte betrifft, so möchte sie der Verfasser zunächst von der kirchlichen Bußanstalt, von den Asceten und Mönchen ableiten. Wir haben oben im Artikel Buße (Poenitentia publica) 1r Bd. p. 295 gezeigt, daß die Büßenden zu einer besondern Bußkleidung verpflichtet waren, wozu auch das Abscheeren des Haupthaars gehörte. Dadurch wurde zunächst das abgeschorne Haar ein Zeichen und Symbol der Buße oder der Verleugnung der Welt und ihrer Freuden, der körperlichen Abtödtung. Da sich nun die Asceten und etwas später die Mönche in dieser Idee besonders gefielen, und als lebenslängliche Büßende wollten angesehen seyn, so ist es leicht einzusehen, warum sie auch das äußere Zeichen dieser Vorstellung beibehielten. Bei der hohen Verehrung, die das Mönchsleben genoß, läßt sich auch erklären, wie Weltgeistliche diese Sitte gern nachahmten und nun das in einer gewissen Form abgeschorne Haupt bei dem Klerus überhaupt üblich wurde. Mit dieser Ansicht stimmt ganz zusammen, was Thomassin vet. et nov. eccles. discipl. P. I. l. II. c. 37. ed. Mogunt. Tom. II. p. 265 sagt: Si tribus saeculis modestissimo tantum capillo fuere Clerici, nulla causa fuit, cur Saec. IV. res ea ullo modo immutaretur. Quam ob rem nec innovationis factae ullum in conciliis aut in SS. PP. exstitit vestigium. Ineunte vero Saec. VI. certe Saec. V. exeunte, non ante, jam inducta aperte videtur in ecclesiam tonsura clericalis. Coepit ergo Saec. V. tonsura illa clericalis, qualis nunc in usu ecclesiae est. Cui rei nulla res alia videtur illo tempore initium praebuisse et causam, nisi ea, qua tum flagrabant Episcopi vehementissima voluntas imitandae ejus vitae, quam sanctissimam Monachi et omni virtutum genere absolutam et profiterentur, et orbe applaudente implerent. Nam adsciscebatur e monasteriis maxima pars Episcoporum, qui deinde ei rei studuere plurimum, ut et monachorum retinerent habitum et mores in Clerum transferrent. Nihil ergo dixeris probabilius, quam id eo tempore accidisse, quo Clerici S. S. hominum duriorem et humiliorem vitam imitari magna cum laude cuperent et inanem vestimentorum pompam ac saecularem cultum adspernari. Es werden hierauf p. 266—302 die verschiedenen Tonsurveränderungen, sowohl in der lateinischen als griechischen Kirche ausführlich beschrieben und beurtheilt, womit die gelehrten Bemerkungen von Mansi (Animadversiones ad Thomassini P. I. l. II. c. 39.) zu vergleichen sind. Die Abhandlung de tonsura clericali in Martène de antiq. ritib. P. II. p. 294—302 sucht ein höheres Alter zu vindiciren, wagt jedoch keine Entscheidung zu geben. Forscht man nun nach der mystischen Bedeutung der Tonsur, so muß man auch hier die frühere und spätere Zeit unterscheiden. Bei den Mönchen früherer Zeit sollte die Tonsur nicht nur Symbol der lebenslänglichen Buße, sondern auch der Hörigkeit und Abhängigkeit, so wie der Dienstbarkeit seyn, zu welcher sie sich gegen Gott durch ihr Kloster-

gelübde verpflichtet hatten. Allein da auch der übrige Klerus bald die Tonsur annahm, so mußte das Streben in der spätern Kirche, dem Ritualen eine besondere mystische Bedeutung unterzulegen, bald auch auf andere Deutungen hingeleitet werden. Nach den Ritualbüchern der römischen und zum Theil auch der griechischen Kirche ist die Tonsur ein Merkzeichen der Weltverleugnung, das Haar, welches stehen bleibt, zeigt die Mäßigkeit an, mit welcher die beschorne Person weltliche Dinge brauchen soll. Die über den Augen abgeschnittenen Haare deuten an, daß der Geistliche von der geistlichen Blindheit frei seyn soll. Das Abschneiden der Haare hinter den Ohren soll andeuten, daß dieselben dem Anhören des göttlichen Wortes jederzeit offen stehen sollen. Die Beschneidung des Hinterhaupts ist eine Erinnerung, daß er nicht an das denken soll, was dahinten ist. Und die Entblößung des Wirbels bezeichnet seine Theilnehmung an der Oberherrschaft Christi.

II) Verschiedene Arten der Tonsur. — Wir haben oben im Artikel Klerus, wo von der geistlichen Amtstracht und den einzelnen Bestandtheilen derselben die Rede war, bereits die Erfahrung gemacht, daß die einzelnen Kleidungsstücke erst durch viele Veränderungen gingen, bis sie zu einer gewissen Form gelangten, die zuletzt durch Gesetze genau vorgeschrieben wurden. So mag es sich auch mit der Tonsur verhalten haben. Zufällige Umstände, Klima, Traditionen und endlich kirchliche Machtsprüche wirkten zuletzt für diese oder jene Tonsurform entscheidend ein. Genug, wir finden schon im 7ten, und noch deutlicher im 8. Jahrhundert mehrere Tonsurformen, unter welchen am berühmtesten geblieben ist

a) die römische, auch die Tonsura Petri genannt. Binterim 1r Bd. 1r Thl. p. 267 sagt von ihr: „Mehrere Schriftsteller aus dem 7ten und 8. Jahrhundert schreiben diese „Tonsur dem heiligen Apostelfürsten Petrus zu und finden hierin sehr „erhabene Andeutungen. Sie soll dem Laufe der Dornenkrone auf „dem Haupte unsers Erlösers folgen, mithin war die Mitte des Scheitels geschoren.“ Man findet eine genaue Beschreibung dieser Gattung von Tonsur in Beda histor. Angl. l. III. c. 22., woraus man abnehmen kann, daß man auf dem Scheitel eine cirkel- und kranzförmige Platte bildete oder vorn einen Haarkreis gleich einer Krone stehen ließ, woraus sich auch in der römischen Kirche der Name Corona clericalis erklären läßt. Jedoch sind die Schriftsteller der römischen Kirche dieser Erklärung entweder gar nicht zugethan oder finden sie höchstens nur wahrscheinlich. Alcuin de officiis divinis z. B. schreibt: Fertur beatus Petrus primus hujusmodi tonsuram sibi fecisse ad similitudinem spineae coronae. In den frühern Urkunden findet man keinen Grund für diese Behauptung. Der griechische Kirchenhistoriker Nicephorus (dessen erhaltene Geschichtsbücher bis zum Jahre 610 reichen), scheint von dieser Krone des heiligen Petrus nichts gewußt zu haben, indem er in der persönlichen Schilderung des Apostels Petrus sagt: Capilli et capitis et barbae crispi et densi, sed non admodum prominentes fuere. Das Vaterland dieser Meinung scheint darum vorzugsweise anfangs England und Frankreich gewesen zu seyn, später fand sie Eingang in allen den Ländern, die dem römischen Ritus folgten, als in Italien, Spanien, Gallien und Deutschland. Wie die

römische Form war, können wir schließen aus den Worten des Diacons Johannes in Vita S. Gregor. M. l. 4. c. 83., wo er die Krone des Papstes Gregor I. so beschreibt: Corona rotunda et spatiosa capillo subnigro et decenter intorto. Die spanische Synode zu Toledo vom Jahre 633 gebot so ernst diese Tonsurform den Klerikern, daß sie sogar jede Abweichung als eine Verachtung des katholischen Glaubens ansah. — Diese Form ist in der römischen Kirche immer geblieben, nur daß man sie theils vergrößert, theils verkleinert, theils auch an verschiedenen Theilen des Kopfes angebracht hat, um dadurch die hohe oder niedere Stellung der Kleriker oder der Ordens- und Weltgeistlichen damit zu bezeichnen. Bei den niedern Weihen ist der Umfang der Tonsur ungefähr der eines halben Kopfstücks, die der Priester im Umfange einer Hostie, die der Bischöfe am größten, so daß bei dem Papste fast das ganze Vorderhaupt kahl ist, und nur ein schmaler Kreis von Haaren über der Stirne stehen bleibt. Was die Tonsur der jetzigen deutschen Geistlichkeit betrifft, so bemerkt Binterim p. 274 darüber, daß sie zwar der Tonsurform gewisser spanischer Häretiker ähnlich, jedoch keineswegs eine Mutter der Häresis, sondern des klimatischen Bedürfnisses sei. Die große Krone, die das ganze Haupt entblößte, war Manchem sehr empfindlich, und verursachte sowohl in kalten Wintern als im warmen Sommer nicht selten Kopfschmerzen und andere Leiden. Man fing daher an, sie enger zu formen und auf der Spitze des Hauptes nur eine kleine Krone zu scheeren. Vergl. Respons. Ratramni ad objecta Graecor. l. IV. c. 5. Der altrömischen Tonsur stand in einer gewissen Hinsicht

b) die Tonsur der Scotten und Sachsen entgegen. Man schrieb diese Art dem Apostel Johannes zu. Sie bildete von der vordern Spitze der Stirne bis zu den Ohren einen halben Cirkel in der Gestalt, wie die Natur uns die Kahlköpfe zeigt. Auf dem Hintertheile blieben die Haare stehen und herabhangen. Der Sohn des Königs Loigair, mit Namen Subulcus, soll zuerst diese Form in Hibernien eingesetzt haben. Ueber Form und Urheber dieser Tonsur heißt es daher in den Capitulis selectis canonum hibernens., welche d'Achery in dem 9ten Bande seines Spicilegium p. 45 anführt, also: Quorum tonsura aure ad aurem tantum contingebat, pro excellentia ipsa Magorum tonsura, qua sola frons anterior tegi solebat, priorum. — Nicht weit davon heißt es: Auctorem hujus tonsurae in Hibernia Subulcum, Regis Loigairi filium, illis exstitisse, Patricii testatur sermo, ex quo Hibernenses pene omnes hanc tonsuram sumserunt. Trotz alles Widerstrebens einiger Bischöfe erhielt sich doch diese Tonsurform unter Scotten und Sachsen, und gab zu Ende des 7ten und zu Anfange des 8. Jahrhunderts Gelegenheit zu kleinlichen Streitigkeiten, die man erzählt findet bei Schröckh KG. Thl. 20. p. 155 ff.

Die Griechen unterscheiden sich in der Tonsur von der abendländischen Kirche. Sie scheeren die Haare des ganzen Hauptes ganz kurz ab, und leiten diese Form von dem Apostel Jacobus oder Paulus ab. Auch sie legen auf die Tonsur einen großen Werth. Tonsura capitis sacerdotis, sagt der Patriarch Germanus (Theor. mystic.) et rotunda ejus pilorum sectio, vice coronae spinae est, quam Christus gestavit.

Von den verschiedenen Gebräuchen, die beim Ertheilen der Tonsur in dieser Kirche gewöhnlich waren, erhielt sie die Namen σφραγίς, χειροθεσία, χαρακτήρ. In früherer Zeit wurden mit der Tonsur auch zugleich die kleinen ordines ertheilt. Cyrillus erzählt von Euthymius (ap. Lipoman. Tom. V.), daß der Bischof Otrejus unter dem Kaiser Theodosius dem Aeltern, den Euthymius getauft, ihm die Tonsur ertheilt, und ihn so in die Zahl der Lectoren aufgenommen habe. — Daß in den ersten Zeiten zuweilen den kleinen Kindern die Tonsur ertheilt worden sei, kann nicht bezweifelt werden. Ammianus Marcellinus l. 12. erzählt, ein gewisser Theodor sei deswegen von den Heiden gemartert worden, weil er einen kleinen Knaben geschoren und dadurch der Kirche einverleibt habe. Da im 7ten und 8. Jahrhundert mehrere Aeltern ihre Söhne in der ersten Jugend dem Mönchsstande widmeten, und diese bei dem Eintritte ins Kloster die Tonsur erhielten, so veranlaßte dieß eine Trennung von den kleinern Weihen. Man ward ein Mönch, ehe man ein Kleriker wurde. Balsamon unterscheidet ganz klar die Mönchstonsur von der Klerikaltonsur. Diejenigen Knaben, welche in die bischöflichen Erziehungshäuser aufgenommen wurden, erhielten bei ihrer Aufnahme auch die Tonsur, welche im 10. Jahrhundert nicht selten die Priester und Diaconen, ja sogar ausgezeichnete Laien im Namen des Bischofs ertheilten. Mabillon. Annal. Benedict. Praefat. ad saecul. III. Im 12. Jahrhundert wurden den Aspiranten zum Mönchsstande vor Ablegung der Gelübde von dem Abte des Klosters die Klerikaltonsur ertheilt. Auch bei den Mönchen gab es eine doppelte Tonsur, eine für die sogenannten Laienbrüder, die andere für die Kleriker. Die Tonsur der letztern war nach altrömischer Form und allen andern Klerikern gemein.

Da mehrere, welche in früher Jugend die Tonsur erhalten hatten und mithin an den Klerikalprivilegien Theil nahmen, späterhin weiberlustig wurden und heiratheten, daher die Clerici conjugati, so verordneten mehrere Synoden, daß keinem die Tonsur ertheilt würde, von dem man nicht mit Wahrscheinlichkeit voraussehen könne, daß er zu den höhern Weihen aufsteigen werde. Die Provinzialsynode zu Narbonne 1551 verordnete, daß nie vor zurückgelegtem siebenten Jahre die Tonsur ertheilt werde. Das Conc. Trident. Sess. 23. cap. 4. bestimmte zwar kein Alter, sondern begnügte sich einige Erfordernisse festzusetzen, bei deren Ermangelung die Tonsur verweigert werden soll. Die deutschen Synoden haben diese Verfügung von Trient häufig erneuert, und das Alter für den Tonsurmodus bald auf sieben, bald auf zwölf Jahre festgesetzt.

III) Kirchliche Gebräuche bei Ertheilung der Tonsur in der frühern und in der neuern Zeit. — Dionysius de coelest. hierarchia c. 6. bemerkt, daß bei Ertheilung der Tonsur die Anrufung der heiligen Dreieinigkeit und das Kreuzeszeichen gewöhnlich gewesen sei. Sacerdos cum signo crucis tondet tres personas divinae beatitudinis invocando. Das 6. Conc. Constant. oder Trullan. (a. 680.) erwähnt einer feierlichen Einsegnung. Nisi sacerdotali tonsura usus fuerit et benedictionem a suo pastore susceperit. Das bei den Griechen mit der Tonsur das Händeauflegen verbunden gewesen sei, ergiebt sich schon aus dem Namen χειροθεσία,

welcher in der alten griechischen Kirche von der Tonsur gebraucht wird. Noch später, im 14. Jahrhundert, wird in Deutschland darauf gedrungen, daß keiner die Tonsur tragen soll, bevor ihm nicht die Händeauflegung und der sakramentalische Segen ertheilt worden sei. Nach frühern Zeugnissen in der griechischen Kirche muß man annehmen, daß den Weltgeistlichen eben so, wie den Klostergeistlichen die Tonsur ertheilt wurde. Der Verfasser mußte daher die Stelle über die russisch-griechische Kirche in Bellermanns genanntem Abrisse p. 159—60 auffallend finden, wo es heißt: „Altes Herkommen erlaubt den Geistlichen weder eine Perrücke zu tragen, ja nicht einmal die Haare in „einen Zopf zu binden; sie haben daher immer freifliegende, oft lang „auf dem Rücken, über die Schultern herunterhängende Haare. Die „Ordensgeistlichkeit hat außer dem Barte die Tonsur, welche die Weltpriester nicht kennen. Ja, was das Sonderbarste ist, haben auch die „Nonnen die Tonsur. Der von Haaren leere Fleck hat, wie in der „katholischen Kirche die Größe eines Thalers. Es soll das Nasiräath „Simson's oder Pauli Act. 18, 18. 21, 24. bedeuten, dadurch sie sich „Gott ganz geloben wollen." — Allein durch Vergleichung mit der neuesten Schrift über die russisch-griechischen Kirchengebräuche im Lexidion von Edw. v. Muralt, Artikel Tonsur, ergiebt sich, daß die frühere sogenannte große Tonsur um klimatischer Gründe willen habe einer kleinern selbst bei den Mönchen weichen müssen, und bei den Weltgeistlichen sei sie ganz außer Gebrauch gekommen. Die Worte Muralt's sind: „Diese vollständige Tonsur (die er zuvor als alterthümlich beschrieben hat) scheint des Klima's wegen, das gerade den vollsten „Haarwuchs erfordert, wie die Kloster- und Weltgeistlichkeit ihn trägt, „und womit die Priester oft wie Christusbilder erscheinen, in Rußland „weggelassen zu seyn." Wahrscheinlich haben dagegen die griechischen Geistlichen im wärmern Morgenlande die alte Tonsurform beibehalten.

Die römische wie die griechische Kirche haben übrigens ihre mystischen Deutungen von den Gebräuchen bei der Tonsur. Muralt l. l. sagt: „Die Tonsur zeigt an, daß alle böse Gedanken abgeschnitten „werden sollen, daß der Mensch geistig und leiblich sich zum Tempel „des lebendigen Gottes zu weihen habe." Binterim deutet die äußern Gebräuche bei der Tonsur also: „Die Händeauflegung soll die Aufnahme in den Klerikalstand — aggregatio in Clerum — die Haarabschneidung die Ablegung aller weltlichen Sorgen und Neigungen; „der heilige Segen die Stärke in dem heiligen Vorhaben andeuten."

Ueber die Feierlichkeiten, mit welchen in der römischen Kirche die Tonsur ertheilt wird, erklärt sich Andr. Müller in seinem Lexikon der römisch-katholischen Liturgie im Artikel Tonsur 5r Bd. p. 34 also: „Gewöhnlich ertheilt der Bischof die Tonsur bei der heiligen Messe, „jedoch kann er dieß auch außer derselben thun. Die Tonsur wird auf „folgende Weise ertheilt. Die Kandidaten des geistlichen Standes haben sich zur festgesetzten Stunde mit kurzgeschnittenen Haupthaaren „und in den hierzu erforderlichen geistlichen Kleidern, jeder mit einer „brennenden Kerze, in der bestimmten Kirche einzufinden. Der Bischof „beginnt die heilige Messe, begiebt sich nach dem Kyrie zum Sessel „und setzt sich da nieder. Hierauf ruft der Archidiacon alle zu Weihenden „mit den Worten: Accedant omnes, qui ordinandi sunt. Die

„Ordinanden knien um den Altar vor dem Bischofe in einem Halb-
„kreise herum, worauf der Archidiacon folgende Anrede an sie hält:
„**Reverendissimus et Illustrissimus in Christo pater etc.** Hierauf
„spricht derselbe: **Accedant, qui ordinandi sunt, ad primam tonsu-**
„**ram etc.** Der Notar ruft nun alle, welche die erste Tonsur erhal-
„ten sollen, mit Namen herbei und jeder antwortet: **Adsum.** Ein
„jeder derselben hält seinen Chorrock über den linken Arm und die
„Kerze in der Hand. Nachdem sie alle vor dem Altare niedergekniet
„sind, steht der Bischof mit der Infel auf und spricht: **Sit nomen**
„**Domini benedictum etc. Oremus fratres carissimi etc.** Hierauf,
„während der Bischof auf seinem Sessel sitzt, beginnt und vollendet der
„Chor die Antiphon: **Tu es domine etc.** mit dem 15. Psalm **Con-**
„**serva me Domine etc.** Während der Chor diesen Psalm betet,
„schneidet der Bischof jedem Kandidaten die äußersten Haartheile an
„der Stirne, am Hinterhaupte und bei den beiden Ohren, dann auch
„auf der Mitte des Scheitels einige Haare ab und legt solche auf einen
„Talar. Jeder Kandidat spricht während des Haarbeschneidens: **Domi-**
„**nus pars haereditatis meae et calicis mei, tu es, qui restitues**
„**haereditatem meam mihi etc.** Nach diesem läßt sich der Bischof
„die Infel vom Haupte nehmen, steht auf und spricht gegen die Ton-
„surirten gewendet: **Praesta quaesumus omnipotens Deus.** Hernach
„betet der Chor die Antiphon: **Hi accipient etc.**, bei deren Anfang
„sich der Bischof mit der Infel niedersetzt; dann folgt der 23. Psalm.
„**Domini est terra etc.** mit wiederholter Antiphon. Hierauf steht der
„Bischof ohne Infel auf und spricht zum Altare gewendet: **Oremus,**
„**flectamus genua etc.** Gleich darauf wendet sich derselbe zu den
„Tonsurirten und betet: **Adesto etc.** Darnach setzt sich derselbe mit
„der Infel nieder und legt einem jeden den Chorrock an, wobei er
„jedesmal spricht: **Induat te Dominus etc.** Ist dieß geschehen, so
„steht der Bischof ohne Infel auf und betet die Oration: **Omnipo-**
„**tens, sempiterne Deus, propitiare peccatis nostris etc.** Dann setzt
„er sich wieder nieder und spricht: **Filii carissimi etc.**"

Ueber die empfangene Tonsur, wie über jede erhaltene Weihe wird dem Weihekandidaten ein Zeugniß vom Bischof ausgestellt, welches bei künftigen Anständen über die empfangene Weihe, wie bei andern Gelegenheiten als Beweismittel dient. Eben so wird der Empfang der Tonsur, wie jeder andern Weihe in das Ordinationsbuch eingetragen. — Diese Tonsur, deren kirchliche Feierlichkeit nach der oben gegebenen Beschreibung eben nicht sinnreich und erbaulich genannt werden kann, ist übrigens keine geistliche Weihe, sondern nur eine Vorbereitung derselben. Sie kann allen gegeben werden, welche den ernsten Willen haben, im Klerikalstande Gott treu zu dienen, die lesen und schreiben können, in den Anfangsgründen des Glaubens unterrichtet sind und das Sakrament der Firmung empfangen haben.

Bei den Protestanten wurde eben so wenig auf die **Tonsura Pauli et Jacobi**, als auf die **Tonsura Petri** ein besonderes Gewicht gelegt; dagegen wurde die Kopfbedeckung der Geistlichen auch hier oft ein nicht unwichtiger Controverspunct.

37.

Trinitatisfest.

I. Späte Einführung dieses Festes. II. Vermuthung über den Ursprung desselben.

Literatur. Hospinianus de origine festor. Christian. p. 87. — Bingh. l. l. Vol. I. p. 160 etc. — Joach. Hildebrandi de diebus festis libellus p. 92. — Jo. Andreas Schmidii historia festor. et dominic. p. 118. — Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie 2. Bd. p. 404.

I) **Späte Einführung des Trinitatisfestes.** — Schon aus dem, was über die drei Festcyclen erinnert worden ist, ergiebt sich, daß das christliche Alterthum ein Trinitatisfest gar nicht kennt, und daß die griechisch-orientalische Kirche dasselbe zu keiner Zeit angenommen hat. Man muß daher die spätere Zeit befragen, wo allerdings der für die Gebräuche der römischen Kirche so wichtige Durandus Gewährsmann seyn könnte, wenn er nicht gerade hier eine verworrene und offenbar unrichtige Festgeschichte geliefert hätte. Diesem Feste ein höheres Alter zuzuschreiben, dazu trug besonders bei die Verwechselung des Dogma's mit der kirchlichen Festfeier. Wenn jenes schon den frühern Jahrhunderten angehört, wenn da schon viele Hymnen, Doxologien, Responsorien und dergleichen, worin das Lob der Dreieinigkeit gepriesen wurde, bei dem öffentlichen Gottesdienste vorkommen; so folgt daraus noch nicht, daß für die Trinität selbst schon ein eigenes Fest vorhanden gewesen sei. Vielmehr erinnert man sich des Dogma's von der Dreieinigkeit an jedem einzelnen Sonntage. Dieß beweist unter andern die Praefatio im Missale, die von vielen dem Papste Pelagius I. im 6. Jahrhundert zugeschrieben wird, weshalb auch manche da bereits ein Trinitatisfest annehmen. Allein schon in Micrologi observat. eccles. c. 60. wird richtig das Trinitatisfest betreffend bemerkt: Olim non fuit propria hujus festi solemnitas, sed singulis diebus dominicis usitata. Zu den Beweisen, daß in späterer Zeit erst ein Trinitatisfest gefeiert wurde, gehört Folgendes:

1) Der Umstand, daß sich in Alcuins Homiliarium keine Spur von diesem Feste findet;

2) eine Aeußerung des Abtes Potho zu Prümm in der Trierschen Diöces in seiner Schrift de statu domus dei S. ecclesiae (ums Jahr 1152), wo er sagt: Miramur, quod nostro tempore nonnulli in

monasteriis novas celebritates inducant. Quare? an patribus sumus doctiores? Quae igitur ratio celebrandi festum Trinitatis et Transfigurationis Christi? Wie hätte Potho das Trinitatisfest unter die **novas celebritates** rechnen und die Feier desselben für so unschicklich erklären können, wenn sie durch kirchliche Gesetze, oder auch nur Observanz wäre eingeführt gewesen?

3) Auch der heilige Bernhard von Clairveaux hat noch keine Homilie auf dieses Fest.

4) Aus Durandus l. l. lib. VI. c. 107—114. ergiebt sich, daß zwar schon Spuren von der Feier eines solchen Festes in seinem Zeitalter vorhanden waren, aber daß noch keine Uebereinstimmung in Ansehung desselben herrschte.

5) Selbst der gelehrte Prosper Lambertini, nachher Papst Benedict XIV. († 1758), wagt in seiner Schrift: **de festis domini nostri etc. l. 1. c. 12. §. 16.** nicht mehr zu behaupten, als daß man die allgemeine Feier des Trinitatisfestes nicht früher als ins Jahr 1334, wo Papst Johann XXIII. dieselbe verordnet habe, setzen könne.

Aus allem diesen ergiebt sich, daß die allgemeine Feier des Trinitatisfestes erst dem 14. Jahrhunderte angehört.

II) **Vermuthung über den Ursprung dieses Festes.** — Es ist merkwürdig, daß man nirgends einen Aufschluß über die erste Idee eines solchen Festes findet und aus Mangel an historischen Nachrichten muß man hier mehr zur Vermuthung seine Zuflucht nehmen. Wir theilen hier eine der neuern Hypothesen mit, die sich in Augusti's Denkwürdigkeiten 2. Thl. p. 430 ff. befindet. Hier erklärt sich Herr Dr. Augusti auf folgende Art: „Sollte hier (über die „Entstehung des Trinitatisfestes) eine Vermuthung erlaubt seyn, so „würde ich das in der griechischen Kirche gebräuchliche Fest der Orthodoxie für die nächste Veranlassung des occidentalischen Trinitatisfestes „halten." Obgleich jenes Fest in der griechischen Kirche auf den Sonntag Invocavit fällt, so gedenkt doch auch Leo Allatius der Meinung derer, **qui eam in dominicam vel proximam Pentecostes in vicesimam primam Maji rejiciunt**; das Letztere würde genau mit der occidentalischen Zeit zutreffen. Derselbe Leo Allatius hat ein langes Kirchenlied von Michael Syncellus in griechischer Sprache auf das Fest der Orthodoxie mitgetheilt, welches seinem Hauptinhalte nach ein bloßer Lobgesang auf den dreieinigen Gott ist.

Da nun der Bilderdienst sehr genau mit dem Dogma der Trinität zusammenhängt (weshalb auch die Dogmatiker und Polemiker den Punct **de imaginibus et cultu sanctorum** immer in Verbindung mit dem Artikel **de Deo trinuno** abhandeln), so dürfte die Annahme nicht unwahrscheinlich seyn, daß man im Abendlande, wo der Bilderdienst seit der Frankfurter Reichssynode im Jahre 794 förmlich verworfen war, und besonders seit dem großen durch Photius veranlaßten Schisma, auf den Gedanken gekommen sei, um den Griechen an Frömmigkeit nicht nachzustehen, ein wahres ächt christliches Fest der Orthodoxie, nicht zu Ehren der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder, sondern zur Verherrlichung des reinen Glaubens an den dreieinigen Gott zu feiern. Alsdann würde sich auch leichter erklären lassen, warum gerade von Rom aus dieses Fest anfangs so wenig begünstigt wurde. Denn man

weiß ja, in welche Verlegenheit der Bilderstreit Rom versetzte, und wie sehr man jede öffentliche Erklärung, wodurch der Widerspruch zwischen den frühern und spätern Grundsätzen hierüber neu angeregt werden konnte, zu vermeiden suchte. Bei dieser Annahme hat man wenigstens den Vortheil, den Ursprung des Trinitatisfestes, welcher außerdem ganz im Dunkeln liegt, historisch-genetisch, d. h. aus Begebenheiten, Verhältnissen und Bedürfnissen des Zeitalters erklären zu können.

In der protestantischen Kirche wurde das Trinitatisfest ungeachtet eines spätern Ursprungs dennoch allgemein eingeführt oder vielmehr beibehalten. Von diesem Feste benannte man die sämmtlichen Sonntage des übrigen Kirchenjahres bis zum Advent. Es leidet wohl keinen Zweifel, daß die diesem Feste beigelegte Wichtigkeit hauptsächlich in der Erscheinung der Antitrinitarier, wodurch sich die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts auszeichnete, ihren Grund hatte. Schon die Sätze, welche in der Concordienformel (art. XII.) wider die errores novorum Arrianorum et novorum Antitrinitar. aufgestellt werden, konnten als ein Mot.u. dazu gelten.

38.

Unterrichtsanstalten

im christlich-kirchlichen Leben,

betreffend

A.

den populären Volksreligionsunterricht für Erwachsene und für die Jugend.

B.

Den höhern wissenschaftlichen Religionsunterricht für künftige Religionslehrer.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Schicksale und Veränderungen dieses Unterrichts nach gewissen Zeitperioden.

A.

Unterrichtsanstalten im christlich-kirchlichen Leben, betreffend den populären Volksreligionsunterricht für Erwachsene und die Jugend.

Literatur. Erziehungslehre von F. Hr. Chr. Schwarz. 2te Ausg. Leipz. 1829. 8. 1r Bd. Geschichte der Erziehung. 2te Abtheilung christl. Welt. — Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume von Dr. Fr. Cramer. Elberfeld 1832. 2 Thle. 8. — Georg Gottofredus Keufel historia originis et progressus scholar. inter Christian. Helmstadii 1743. 8. — Geschichte des Schul- und Erziehungswesens in Deutschland von der Einführung des Christenthums bis auf die neuesten Zeiten. Entworfen von Fr. E. Ruhkopf. Bremen 1794.

Größere archäologische Werke, die beiläufig von den Schulen mit handeln. Bingham etwas Weniges Vol. III. p. 273. — Augusti's Denkwürdigkk. Thl. 11. einige Seiten von den Schulen und Kirchen. — Schöne Geschichtsforschungen 1r Thl. p. 372. 3r Thl. p. 378 ff. Es gehören hierher auch einige von den

Schriften, die oben im Artikel Catechetischer Unterricht angeführt worden sind.

I) **Einleitende Bemerkungen.** — Das Christenthum gewann seine ersten Verehrer keineswegs aus einer völlig rohen ungebildeten Volksmasse. Der bürgerlich und wissenschaftlich gebildete Heide, wie der mit höhern religiösen Einsichten ausgezeichnete Heide treten vereint in die Hallen der christlichen Kirche. Aber ein Unterrichtszweig in der veränderten Anbetungsweise mußte gewissermaßen völlig neu genannt werden, der Unterricht in der Religion, welcher den Verstand über die wichtigsten menschlichen Angelegenheiten aufklären und das Herz für edle Gesinnungen und Handlungen bilden sollte. Dieser Unterricht galt auch nicht einzelnen Hochgestellten in der christlichen Kirche, sondern allen Mitgliedern derselben. In dieser Form hatte weder das Judenthum noch das Heidenthum den religiösen Unterricht aufgefaßt. Beide kannten nur den Priester, der seinen Beruf in Opfern und in der Ausübung gewöhnlich gewordener Ceremonien fand, nicht aber Volkslehrer in Beziehung auf das Heilige war. Der in den christlichen Ideen enthaltene Universalismus und Cosmopolitismus wurde früher nicht einmal geahnet. Als Religion des Geistes und der Liebe, die sich früher auf das lebendig lehrende Wort Jesu und seiner Apostel, auch später noch immer darauf, nur unterstützt von einer schriftlichen Religionsurkunde, gründete, machte Lehrer und Lernende gleich anfangs nöthig, und ein besonderer Lehrstand hat sich mit dem Beginnen des Christenthums gebildet und in der christlichen Welt stets erhalten, wenn man kleinere schwärmerische Parteien ausnimmt. Mit der des Unterrichts bedürftigen Masse stellte sich auch zugleich das Bedürfniß befähigter Lehrer heraus. Dieß und die Eigenthümlichkeit des Christenthums, daß es faßlich in seinen Grundwahrheiten, doch auch unwillkührlich zu einer gewissen Tiefe des Forschens führt, machte schon frühzeitig das bemerkbar, was wir jetzt populären Volksunterricht im allgemeinen oder Religionswissenschaft (Theologie) zu nennen pflegen. Um den erstern in sich aufzunehmen, bedurfte es nur eines gesunden Verstandes und eines unverdorbenen Willens. Um denselben aber zu ertheilen, konnten auch Wissenschaften nützlich werden, auf welche man zeither schon im Juden = und Heidenthume einen Werth gelegt hatte. Es zerfiel also gleich anfangs der Religionsunterricht in einen populären für die Masse des Volks und in einen höhern für diejenigen, welche Volkslehrer der Religion werden wollten. In solcher Absonderung wollen wir auch in diesem Artikel den christlichen religiösen Unterricht in der Zeitdauer des Christenthums betrachten, hoffend, daß wir so am klarsten den aufgenommenen Gegenstand, in der Kürze, den dieses Handbuch fordert, werden abhandeln können. Uebrigens erinnern wir, um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, daß wir es nur hier mit dem Religionsunterrichte, keinesweges aber mit dem Unterrichte über andere Gegenstände zu thun haben, da dieser einer allgemeinen Erziehungsgeschichte anheimfällt.

Anlangend das Material, was als populärer Religionsunterricht, und die Art und Weise, wie derselbe pflegte ertheilt zu werden, haben wir das Nöthige in dem Artikel Catechetischer Unterricht 1r Bd. p. 342 ff. bereits erwähnt, so daß wir hier darauf zurückverweisen können.

Wir haben es darum in diesem Artikel mehr mit den Orten und Personen zu thun, wo und durch welche dieser populäre Religionsunterricht ertheilt zu werden pflegte. Dabei müssen wir aber im voraus bekennen, daß die Untersuchung über den populären Volksreligionsunterricht schwieriger ist, als wenn es gilt die Geschichte der Bildungsanstalten für Kleriker und vornehme Laien zu verfolgen. Vieles beruht hier nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen und kann mehr durch Schlußfolgen als durch deutlich belehrende Thatsachen aufgehellt werden.

Da die Schicksale der christlichen Kirche wechseln, eigenthümliche Zeitmeinungen den Geist der Kirche eine Zeit lang beherrschen, da ferner hier der Kampf des Lichts und der Finsterniß sich mehr als anderwärts bemerkbar macht; so möchte es auch am gerathensten seyn, die Geschichte des populären Volksreligionsunterrichts nach gewissen Perioden abzuhandeln. Wir fangen darum an:

a) mit der Zeitdauer vom Beginnen des Christenthums bis zur Zeit des sich ausbildenden Catechumenats. Das Christenthum war anfangs so einfach, daß es keines großen und weitläuftigen Religionsunterrichtes bedurfte. Die Catechumenen und die sich zur Aufnahme gemeldet hatten, wohnten den Versammlungen der Brüder, den Vorlesungen der heiligen Schrift, so wie den Erklärungen darüber bei, und wurden dadurch vorläufig in der Lehre des Evangeliums unterwiesen. Die Kinder der Christen besuchten wahrscheinlich dieselben Versammlungen und hörten die Lehrer mit an, oder ihre Aeltern brachten ihnen zu Hause die nöthigen Kenntnisse davon bei. Die übrigen Gegenstände des Wissens, welche die Jugend damals zu erlernen pflegte, wurden vielleicht nach der hergebrachten Sitte jedes Landes mitgetheilt, oder was wohl noch häufiger geschah, die Aeltern trugen nicht viel Sorge, daß ihre Kinder in den weltlichen Wissenschaften unterwiesen wurden. Für diese Vermuthung sprechen mehrere Umstände. Einmal scheinen die ersten Bekenner des Christenthums der Mehrzahl nach doch besonders den niedern und ärmern Klassen angehört zu haben, für deren Bildung auch damals noch der Staat nur wenig Sorge trug. Waren es Judenchristen, so brachten sie ohnehin die Gewohnheit mit in das Christenthum, daß die religiöse Erziehung mehr eine häusliche, als eine öffentliche war. Auch verdient der Umstand Beachtung, daß berühmte Kirchenväter und Kirchenlehrer, die dem von uns bestimmten Zeitraume angehören, nicht von christlichen Aeltern erzogen, sondern erst später zum Christenthume übergegangen waren, nachdem sie ihre Jugendbildung als Juden oder Heiden erhalten hatten. Es scheinen darum in dieser Zeitperiode die gottesdienstlichen Versammlungen und die häusliche fromme Erziehung einzig und allein den populären, religiösen Volksunterricht bewirkt zu haben. Dieß konnte auch in einer Zeit geschehen, wo die Christenzahl noch klein war, und wo ein eigenthümlicher Eifer für die neue Heilslehre besonders begeisterte. Doch die Umstände änderten sich. Die Zahl der Christen nahm zu, traurige Erfahrungen hatten gelehrt, daß man nicht alle ohne Ausnahme und Prüfung in die Kirche aufnehmen, die Mysterienform, welche jetzt im kirchlichen Leben beliebt wurde, führte eine eigenthümliche Erscheinung, das Catechumenat, herbei. Wir können

darum hier wieder eine besondere Zeitperiode bilden und den populären religiösen Volksunterricht betrachten

b) **in der Zeitdauer des Catechumenats.** Auch hier können wir uns kurz fassen, da wir einen eigenen Artikel, Catechumenat, geliefert haben. Dort sind die Ursachen gezeigt worden, warum man es allmählig mit der Aufnahme derer, welche Mitglieder der christlichen Religionsgesellschaften werden wollten, genauer nahm, warum man sie Catechumenen nannte und als solche in verschiedene Klassen eintheilte, sie längere oder kürzere Zeit durch dazu bestimmte Kleriker unterrichten ließ, welche hin und wieder sehr ausgezeichnete Männer waren und dann erst zur Taufe schritt, wodurch sie in die Zahl der eigentlichen Activchristen übergingen. Diese Periode, die ungefähr mit dem 2. Jahrhundert begann und im 5. Jahrhundert den Culminationspunct erreichte, ist wohl eine der glänzendsten für den religiös-populären Volksunterricht in der christlichen Zeitdauer, indem nicht nur Erwachsene, sondern auch selbst die jugendlichen Geschlechter, die während derselben heranwuchsen, mit gleicher Sorgfalt behandelt wurden, wie das von uns im Artikel Catechumenat, 1r Bd. p. 373, gezeigt worden ist. Auch dürfte sich vom Catechumenate, so wie mehreres Löbliche, der religiöse Jugendunterricht bis zur ersten Abendmahlsfeier herschreiben, der auch selbst in den Tagen der tiefsten Unwissenheit, die in die Kirche eingedrungen war, nicht ganz vernachlässigt worden ist. Wenn nun in dieser Periode der populäre Unterricht im Christenthume sowohl für Erwachsene als für die Jugend sich mit großer Klarheit geschichtlich anschaulich machen läßt, wie wir dieß im Artikel Catechumenat glauben geleistet zu haben, so hört diese Begünstigung für die historische Darstellung in den folgenden Zeitperioden mehr oder weniger auf. Dies gilt bereits schon von der nächsten, die wir bestimmen wollen

c) **vom Aufhören des Catechumenats bis mit Einschluß des Zeitalters von Carl dem Großen.** Der Anfang dieser Periode beginnt ungefähr mit der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts und Erscheinungen von besonderen Einfluß auf den populären Volksreligionsunterricht, jedoch jetzt mehr für die aufblühende christliche Jugend, als für Erwachsene, da der Paganismus ziemlich verdrängt war, dürften folgende seyn:

aa) **Die häusliche Erziehung.** Sie gehört recht eigentlich zum Wesen des Christenthums. Diese Religion nämlich macht solche Erziehung nicht nur zur Pflicht (Mt. 18, 5. 10. 19, 13—15. Vergl. Justin d. Märt. Apol. 2, 4. und gegen die Vernachlässigung der Kinder unter den Heiden und die Aussetzung Lact. Inst. 6, 20.), sondern auch dadurch, daß die Aeltern das Kind als ein Kind Gottes ansehen müssen, und daß ihre Liebe zu ihm durch die Gottesliebe zur höchsten geläutert wird, ist sie so recht ins Leben eingetreten. Der Geist der Liebe wurde der Geist der Erziehung, und er allein bildet im wahren Sinne. So wie er nun den Vater regierte, so wurde die Strenge der jüdischen Zucht und der römischen Vatergewalt gemildert, jedoch nicht in dem Grade, daß Ernst und Selbstverleugnung aus der Erziehung wäre verbannt worden. Hiermit wurde der Seelenzwang der alten Welt in die freieste und liebevollste Selbstbeherrschung verwandelt.

So wie jeder christliche Hausvater zum echten Priester des Hauses geweiht ist, so ist die Hausmutter, welche das christliche Leben im Herzen trägt, eine Regentin der Hausgenossen und Bildnerin der Kinder in einem höhern Sinne. Die heilige Familie, Maria mit dem Jesuskinde, das höchste Ideal der Mütterlichkeit, wie auch der Jungfräulichkeit, mußte, wenn gleich die falsche Richtung, die man ihm gab, zu beklagen ist, jeder weiblichen Seele, in welche es sich niederließ, eben die Würde und Schönheit einflößen, durch welche das weibliche Geschlecht das eigentlich bildende wird. So sagte einst ein heidnischer Lehrer mit Bewunderung: Welche Weiber haben doch die Christen! Man kann den Beweis für die bildende weibliche Frömmigkeit, ausgegangen von Müttern, durch Beispiele aus der letzten Hälfte der vorigen und zum Theil auch unserer Periode führen, wenn man auf die stille Größe einer Mutter des Origenes, der des Chrysostomus, des Gregorius von Nazianz, des Gregorius von Nyssa, des Theodoretus, des Augustinus u. a. Rücksicht nimmt. Anthusa, die Mutter des Chrysostomus, bewies zugleich ihre eigene Bildung dadurch, daß sie ihren Sohn eben sowohl für die Frömmigkeit, als für die freie Wahl seiner Studien erzog. Nonna, die Mutter des Gregorius von Nazianz und Monica, die Mutter des Augustin, sind ebenfalls durch ihre Söhne berühmte Namen. Auch die Briefe des Pelagius und Augustinus, die sie mit Frauen wechselten, beweisen, wie das Christenthum die wahre Bildung des Weibes durch das in ihm erweckte höhere Leben wirkt, und Chrysostomus Hom. 13. Eph. sagt darum den Männern, daß sie sich von den Weibern in dem inneren Kampfe und in der Geisteserhebung übertreffen ließen. „Sonst standen sie den Männern „nach; jetzt ist es das Gegentheil, seht, was Christi Beispiel gewirkt „hat. Die Weiber übertreffen uns an edeln Sitten, an christlicher „Wärme und Frömmigkeit, an Liebe zu Christus, der den Fluch von „dem weiblichen Geschlechte hinweggenommen hat." — Und anderswo Hom. 62. Evgl. Joh. sagt er: „Der Mann, der sich auf dem Markte „und in den Gerichten herumtreibt, wird von den Wellen des äußern „unruhigen Lebens hin und her getrieben. Die Frau aber, welche zu „Hause, wie in einer Schule der Weisheit sitzt, kann sich immer in „ihrem Gemüthe sammeln, mit Gebet und Lesen der heiligen Schrift „sich beschäftigen. Sie kann den so vielfach beunruhigten Mann bei „sich aufnehmen, um ihn zu bilden, die wilden Auswüchse seiner Seele „beschneiden und ihn so wieder in die Welt hinaussenden, gereinigt „von dem Schlechten, das er von dem Forum mitgebracht, und mit „sich nehmend das Gute, welches er im Schooße der Familie gelernt; „denn nichts vermag mehr den Mann zu bilden und seine Seele nach „Belieben zu regeln, als eine fromme und verständige Frau. Ich kann „euch viele harte und wilde Männer nennen, die so besänftigt worden." (Nach Neanders Uebersetzung in seinem Chrysostomus.)

So wirkte auch die fromme Stille, in welcher die Hausgenossen zusammenlebten und ihre Geschäfte ernstlich und anspruchslos betrieben, auf die Kinder höchst günstig. Da sangen sie zusammen die Psalmen Davids und die christlichen Hymnen, worin sie den Ewigen und den Weltheiland priesen. Dazu ermahnt insbesondere der eben so große, als wahre Redner Chrysostomus: „Lehrt eure Kinder und Frauen

solche Lieder, und die mögen sie nicht nur beim Weberstuhle und bei andern Arbeiten, sondern auch bei Tische singen; denn da der böse Geist bei Gastmählern die Ausgelassenheit benutzt rc., so bedarf es auch besonders vor und nach Tische der Psalmen, als eines Verwahrungsmittels und auf die Psalmen folge Gebet, damit unsre Seele und unser Haus geheiligt werde; die, welche den David mit seiner Harfe einführen, rufen damit Christum ins Haus. — Mache dein Haus zur Kirche. Wo bei Gesang und Gebet gottliebende Seelen sind, da mag man es wohl so nennen. Das soll ein jedes aus Mann und Weib bestehende Haus seyn, und wenn auch nur diese beiden da sind, so ist ja nach Mt. 18, 29., wo Christus mitten unter ist, auch eine große Gemeinde; die Engel sind mit ihm da."

Wir haben diesen Gegenstand darum etwas weitläuftiger behandelt, weil es sich so ergiebt, daß der Mangel bildender Anstalten für den religiösen Volks- und Jugendunterricht in gewissen Zeitperioden durch die Frömmigkeit des Hauses ersetzt wurde, und daß diese Eigenthümlichkeit im christlichen Leben von Zeit zu Zeit als besonders wohlthätig hervortritt. Wir werden dieß im Verfolg dieser Untersuchung noch mehrmals zu bemerken Gelegenheit haben. — Eine andere nicht unwichtige Erscheinung für den christlich-religiösen Volks- und Jugendunterricht ist

bb) **das Bemühen der kirchlichen Gesetzgebung, Schulen in kleinern Städten und Dörfern einzuführen.** Als Beweis für diese Behauptung kann angeführt werden Can. 5. des Conc. Constant. VI. a. 680., wo es heißt: **Presbyteri per villas et vicos scholas habeant. Et si quis Fidelium suos parvulos ad discendas literas eis commendare vult, eos non renuntient suscipere. Nihil autem ab eis pretii exigant, nec aliquid ab eis accipiant, quod eis parentes eorum caritatis studio sua voluntate obtulerint.** — Aus dieser und ähnlichen Stellen der kirchlichen Gesetzgebung in dieser Periode, so wie aus gelegentlichen Aeußerungen berühmter Kirchenlehrer läßt sich Folgendes schließen: Die Sitte, Schulen für den Jugendunterricht zu haben, mußte schon in größern Städten gewöhnlich seyn, weil dieser Canon ausdrücklich die **villas** und **vicos** nennt. Nicht minder bethätigt sich auch hier die oft gemachte Erfahrung, daß etwas, welches als Ge- oder Verbot in die kirchliche Gesetzgebung überging, schon eine Zeit lang vorher in **praxi** vorhanden gewesen war und sich hier theils als schädlich, theils als nützlich bewährt hatte. — Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß bereits vor dem erwähnten kirchlichen Gesetze christliche Kinderschulen in kleinern Städten und auf dem Lande als Parochialschulen vorhanden waren. — Wichtiger aber noch ist eine andere Erscheinung für unsern Gegenstand in dieser Periode; es sind

cc) **die durch das Klosterleben und besonders durch den Benedictinerorden gewöhnlich gewordenen Klosterschulen.** Vergl. im Allgem. **N. F. Stöhr exerc. hist. de scholis monasticis.** Saalfeld 1737. 4. Wir bitten, auch hier zu vergleichen, was über diesen Orden von uns im Artikel Mönchthum gesagt worden ist. Bekanntlich war dieser Orden bald nach seinem Beginnen mehrere Jahrhunderte hindurch für die europäische Menschheit sehr wohlthätig und auch von der Seite, die uns hier besonders interessiren muß, von

Seiten der Jugendbildung. Moritz Döring in seiner Geschichte der vornehmsten Mönchsorden sagt daher auch p. 36 von dem Benedictinerorden: „Die Benedictinerklöster wurden bald die einzigen Zufluchts„orte und die wahren Werkstätten der Gelehrsamkeit. Dazu kam, daß „man für diejenigen Kinder, welche im zarten Alter dem Kloster dar„geboten wurden, eine Art Unterrichtsanstalten errichten mußte, welche „allmählig in förmliche Klosterschulen übergingen, an deren Bildung „auch solche Theil nahmen, welche sich nicht zum Klosterleben bestimmt „hatten." — Mochte es nun auch seyn, daß ein Theil derselben sich später mehr mit der Gelehrtenbildung nach dem Bedürfnisse und der Ansicht der Zeit beschäftigte, so blieb doch wohl die größere Zahl in der Unterrichtssphäre, wie sie den Bedürfnissen der größern Volksmasse angemessen war. Dieß muß man unter andern auch daraus schließen, daß in der Zeit der Blüthe dieses Ordens die Nachrichten von den früher erwähnten Parochialschulen schweigen. Erwägt man nun, daß sich dieser Orden in allen Ländern bald schnell verbreitete, und Frankreich wie Deutschland und Spanien und Portugal wie Italien sein Vaterland nennen durfte, so ist es auch von dieser Seite erklärlich, wie Volksunterricht überhaupt und Religionsunterricht insbesondere in dieser Zeitperiode möglich und wirklich war. An diese bessere Periode der Benedictiner schloß sich nun im Frankenreiche noch das Zeitalter Karls des Großen an. Dieser wahrhaft große Fürst schätzte alles, was auf Bildung und Unterricht sich bezieht, und sei es auch, daß die Geschichte sich mehr mit den Gelehrtenschulen nach dem Begriffe seiner Zeit, von welchen gleich weiter unten die Rede seyn wird, beschäftigt, so war der Volksunterricht ihm doch gewiß nicht minder wichtig. Die Verdienste Karls des Großen in dieser, so wie einiger seiner gelehrten Freunde und Zeitgenossen, findet man kurz und treffend geschildert in der oben angeführten Schrift von Ruhkopf p. 9 ff. Schon dadurch wirkte Karl der Große wohlthätig auf den Religionsunterricht des Volks ein, daß er die bereits vernachlässigte Predigt in den gottesdienstlichen Versammlungen wieder in ihre vorige Würde einsetzte und es auch unwissenden Klerikern möglich machte, wenigstens etwas Erbauliches zum Volke zu sprechen. Vergl. den Artikel Homilie 2r Bd. p. 331. Uebrigens darf es nicht befremden, daß die Unterrichtsgegenstände, die man zum populären Unterrichte rechnet, selten wörtlich angeführt werden, weil sie als appendix des Triviums angesehen wurden. Allein man kann sich von den hierher gehörigen Forderungen und Leistungen doch leicht belehren, wenn man auch nur das berücksichtigt, was man in dieser Zeitperiode von Jemandem forderte, der als befähigt zum Taufpathen angesehen werden konnte. Man kommt dann auf das zurück, was wir bereits im Artikel catechetischer Unterricht angeführt haben. Den Decalogus, die sogenannten Symbole, das Vaterunser, das Singen und Auswendiglernen einiger Hymnen und Psalmen muß man wohl als die wichtigsten Bestandtheile dieses Unterrichts ansehen. Man würde darum sich sehr irren, wenn man am Schlusse dieser Periode noch eben den gründlichen zusammenhängenden Religionsunterricht erwarten wollte, wie er sich in der vorigen Periode unter dem Namen des λόγος κατηχητικός gebildet hatte. Schon jetzt waren Lehrer und Lernende viel unwissender. Allein dieß nimmt noch mehr zu in dem Zeitraume

c) **von Karl dem Großen bis zum Zeitalter der Reformation.** Im Ganzen genommen hatte dieser Fürst einen guten Geist in Absicht auf den Volksunterricht überhaupt und auf den Religionsunterricht insbesondere auf seine Nachkommen vererbt. Das Volk mußte die Parochial- und Klosterschulen achten und durch Kirchenstrafen wurden saumselige Aeltern angehalten, ihre Kinder diesen Unterrichtsanstalten nicht zu entziehen. Karls Einrichtungen blieben auch in den Reichen noch, die sich später selbstständig in Europa bildeten, wenn man in dieser Beziehung eine gewisse Einförmigkeit unter den Völkern Europa's findet, so ist sie zunächst aus diesem Umstande zu erklären. Berühren wir zuförderst einige günstige Erscheinungen in dieser Periode für den Volksunterricht und den Religionsunterricht insbesondere, es ist **das Ritterwesen und der erwachte Gewerbfleiß.** Können wir hier auch nicht tief eindringen in den Geist der Chevalerie des Mittelalters, so ist für unsern Zweck doch schon hinreichend, zu bemerken, daß er ein eigenes häusliches Leben schuf, in welchem die Gattin und Mutter eine wichtige Rolle spielte. Die deutschen Frauen, deren Gemüth immer der Religion so fromm zugewandt war, gehörten als Gattinnen der Ritter damals ganz der einsamen und gesicherten Burg an, wo sie walteten als in ihrem Reiche, und als wahrhaft christliche Mütter ihre gesunden und frommen Kinder, so lange sie noch bei ihnen waren, erzogen und dann für die Söhne und den Gemahl beteten, wenn sie in den Kampf auszogen. Das Kind wurde von der treuen Mutter liebreich gepflegt und ernst, ja selbst streng erzogen. Der Hausgeistliche ertheilte dann gewöhnlich, wenn die Zeit eintrat, den Unterricht im Lesen und in der Religion, d. h. im Paternoster- und Psalmenhersagen und dergleichen, also dürftig genug. War irgend eine gemüthvolle Mutter dazu fähig, so unterrichtete sie wohl auch selbst ihr Kind, den Knaben, wie das Mägdlein im Lesen, wie in frommen Gedanken. Erwägt man nun, daß der Ritterstand in jenen Tagen des Mittelalters den edelsten Theil der Nation bildete, so wird auch hier unsre oben ausgesprochene Behauptung bethätigt, daß häusliche Frömmigkeit auf religiöse Volks- und Jugendbildung nie ganz ohne Einfluß geblieben ist.

Eine andere wohlthätige Erscheinung war die Entstehung eines **dritten Standes, des Bürgerstandes.** Deutsche Kaiser brachten Geschäfte, die zeither mehr als Sklavendienst angesehen wurden, zu Ehren, indem sie städtische Freiheiten und Fröhlichkeiten stifteten. Ein neues Gewerbsleben bildete sich und schuf das, was man Städte nannte, in großer Zahl. Unter den Ottonen erwuchs dieser neue Geist immer gedeihlicher. Die Städte erhielten eine Verfassung, welche nach dem Typus des alten Roms eingerichtet war mit Bürgermeistern, Rathsherren und Volkstribunen, wodurch bürgerliche Ordnung und Wohlfahrt gefördert wurde. Der steigende Wohlstand, die blühenden Gewerbe selbst erleichterten und beförderten den Drang nach einem bessern und umfassenderen Wissen, und riefen eine neue Gattung von Schulen ins Leben, die Stadtschulen, wo nebst andern Unterrichtsgegenständen nach Maßgabe der Zeit auch der religiöse Volks- und Jugendunterricht Pflege fand. Denkt man sich nun die Menge neu entstandener Städte und das Bemühen der städtischen Behörden,

solche Schulen überall einzuführen, so kann man leicht ermessen, wie wichtig diese Erscheinung selbst für die Volkserziehung werden mußte.

Dagegen ist es eine gute Bemerkung, die Schwarz in seiner oben angeführten Erziehungslehre in dieser Beziehung macht. Nachdem er von den zeither erwähnten Stadtschulen gesprochen hatte, fährt er also fort: „Indessen kommen die gemeinen Landbewohner doch hier noch „wenig in Betracht. Sie waren nur die rohe Masse, die noch im „halben Sklavenzustande meist nur von dem Adel bewegt wurde. Sel„ten strebten die Bauern nach der Cultur der Städter und die Schu„len auf dem Lande oder vielmehr der Klöster oder Parochien konnten „den Stadtschulen nicht gleich kommen."

Allein wir müssen nun auch ungünstige Erscheinungen für den Volksunterricht anführen, und dahin gehört zuförderst

aa) **die vernachlässigte Jugendbildung in den Klöstern des Benedictinerordens.** Dieser Orden hatte in unsrer Periode den Culminationspunct seines wohlthätigen Einflusses auf die Jugend- und Volksbildung erreicht und schritt allmählig zurück. In Gegenden, in welche erst seit dem 12. Jahrhundert das Christenthum oder auch das Mönchswesen eingeführt wurde, gab es gar keine Klosterschulen mehr. Wir finden darum auch in den Stiftungsurkunden der Klöster und Stifter im 12. und 13. Jahrhundert, welche in Sachsen, Brandenburg, Mecklenburg u. s. w. entstanden, nicht die mindeste Spur einer solchen Bestimmung. Die Ursachen und die schädlichen Wirkungen der verfallenen und verschwundenen Klosterschulen findet man gut dargestellt in Ruhkopfs Geschichte des Schul- und Erziehungswesens 2c. p. 48 ff. Vergl. auch J. H. a Seelen de corruptis scholis monasticis. Lübeck 1730. 4. — Als ungünstig für das Volkserziehungswesen müssen wir auch

bb) **das Erscheinen der Bettelmönche, der Franciskaner und der Dominikaner ansehen.** Wir wollen zwar das Gute nicht verkennen, das auch diese Orden im Anfange hatten. Schon das spricht für ihren Nutzen, daß sie bei dem Zurücksinken der Benedictiner sich erhoben. Sie brachten wieder Religion unter das Volk, widersetzten sich dem Sittenverderben, ertheilten Unterricht und betrieben mit Eifer, anfangs auch zuweilen mit Gelehrsamkeit ihre Geschäfte. In den Klöstern legten sie Lehranstalten an, zogen die Kinder vom Lande an sich, in spätern Zeiten z. B. durch Bilderchen der Heiligen (wie einst Mani in Persien) und lehrten sie lesen, Gebete hersagen, gingen in den Hütten umher und theilten gute Lehren aus. Da stand denn oft die ganze Familie andächtig um den ehrwürdigen Pater her, der Knabe sagte ihm sein A B C auf und betete ihm sein Paternoster und die Aeltern freueten sich mit dankbarer Hand des geistlichen Segens, den ihnen der heilige Mann gebracht hatte. An vielen Orten hätte es ohne sie ganz an Schulen gefehlt und für die Stadtschulen war eine Zeit lang ihr Wirken nicht ganz unwichtig. Allein erwägt man ihre Geschmacklosigkeit, ihr gemeines pöbelhaftes Benehmen, ihr Bestreben, nicht Christenthum, sondern Papstthum zu lehren, ihren fanatischen Eifer gegen Ketzer und zuletzt ihre recht eigentlich zum Spott gewordene Unwissenheit, so kann man leicht beurtheilen, wie wenig die Bettelmönche in ihrer spätern Periode fähig waren,

gute populäre Religionslehrer für die Erwachsenen und für die Jugend unter dem Volke zu seyn. Dieß bedenkend, muß man sich immer noch der in dieser Periode entstandenen Stadtschulen freuen, wo doch hin und wieder ein ausgezeichneter Mann wirkte. Eine nicht minder verderbliche Erscheinung für den von uns behandelten Unterrichtszweig ist

cc) **das gleichsam zunftmäßig gewordene Schulhalten.** Bisher hatten die Geistlichen den Schulunterricht besorgt und zuletzt besonders, wie wir oben gesehen haben, die Franciskaner- und Dominikanermönche. Allein auch hierin änderte sich vieles. Der Klerus überhaupt, so wie die Bettelorden, waren zu einer unglaublichen Unwissenheit herabgesunken, die man kräftig geschildert findet in Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Thl. 1. p. 181 ff. Es fing darum so an Lehrern zu mangeln an, daß sich die Städte nach einer Art von Surrogat umsehen mußten. Es gab nämlich manche Abenteurer, welche auch im geistlichen Stande herumzogen, und da sie mit keinem Handwerke ihr Brod verdienen konnten, von Stadt zu Stadt ihre Schule aufschlugen. Der Meister begab sich mit seinen Gesellen in die Werkstatt, die man ihm anwies. Das war denn irgend eine sonst unbrauchbare Stube, wo sie nun Hunger und Frost leiden mußten, wenn nicht die Leute in der Stadt besonders gut waren. Die Knaben mußten täglich zu dem neuen Schulmeister hinwandern und das war eine neue Noth für ihn; denn da kannten wohl manche keinen Buchstaben und waren groß und bengelhaft dazu. Der Schulmeister hatte eben auch keine Methodik studirt, und trieb sein Geschäft mit Zorn und Aerger, so daß der Stock so lange helfen mußte wie möglich. Selten gelang es ihm, einen Schüler zu etwas zu bringen, und noch seltener an seiner Schule sich so viel Gunst oder auch eigene Freude zu verschaffen, daß er viele Monate blieb. Da zog er weiter mit seinen Gesellen, die ihm mußten fechten helfen und die er nur hierzu im weiten Lande als Gehülfen brauchte, bis einer oder der andere etwa so viel von ihm abgesehen hatte, daß er auch sein gutes Glück als Schulmeister versuchte. Das waren und wurden nun die Schulen bei ihrer Trennung von der Kirche. Vergl. Mch. Hoynovii pr. de facie scholar. in papatu circa tempora Lutheri. Königsb. 1708. 4. — Ch. Schöttgen diatr. hist.-liter. de statu scholar. ante reformationem. Frkf. a. d. O. 1717. 4.

Es läßt sich darum von guten Schulen vom 11ten bis zum 16. Jahrhundert gar nicht mehr reden, außer da, wo irgend ein trefflicher Schulmann als eine Seltenheit der Zeiten durch seine Person eine Stadt-, Stifts-, Parochial- oder Klosterschule in einigen Flor brachte, welches aber immer von kurzer Dauer war. Nur wenig Anstalten behaupteten das Andenken ihrer frühern Celebrität, vergl. J. H. a Seelen de celebriorib. quibusd. scholis Lutheranis ante Lutherum. Lübeck 1730. 4. Es gab freilich auch während jener Jahrhunderte manchen Weisen, der im Kloster oder sonst bei nächtlicher Lampe etwas Treffliches ersann oder erfand, aber für die Bildung der Jugend wurde nichts gebessert. Der Lehrer, die etwas wußten, fanden sich immer wenigere, fast gar keine, die Methode verstanden, und an eine vernünftige Erziehung wurde in den Schulen gar nicht gedacht. Das souveräne Mittel, die Schuljugend in Ordnung und

und im Lernen zu erhalten, waren Schläge, womit denn oft die Lehrer nicht im Stande waren, sich in Respect zu setzen. Wo sie noch einigermaßen mit ihrer Strenge etwas ausrichteten, erhielt die Schule eine Art von Ruhm. Es finden sich auch Spuren, daß edlere Triebfedern benutzt worden, z. B. Aemulation. Die Bildung, welche ein Mann gewann, war meist das Werk eines eisernen Fleißes und Verzichtleistung auf Lebensfreuden, und so trauerte auch die Schuljugend im Schulzwange hin, und mußte sich Jahre lang abmühen, bis sie es nur einigermaßen zu etwas brachte, da die Lehrmethode schlecht war und es nur wenige und kostspielige Hülfsmittel gab. Schon Papier, Schreibrohr (calamus) und Tinte waren unbequemer als jetzt. Die Bücher fehlten sehr und die Schüler mußten sich das Meiste dictiren lassen oder abschreiben. Der Preis der Bücher war übergroß, ein Livius z. B. kam auf 120 Goldkronen, d. i. ungefähr so hoch, wie ein mittelmäßiges Landgut, und man konnte kaum ohne Pfand ein Buch leihen. S. **Krause Geschichte der wichtigsten Begebenheiten des heutigen Europa 4r Bd. 4. Abtheilung p. 346.** Der Gebrauch, die Bücher an Ketten zu legen, mochte wohl daher kommen, daß man sie nicht Jedermann zum Lesen geben wollte. Im Jahre 1426 kostete ein Buch Leinenpapier noch gegen ½ Thaler, d. i. gegen 3 Thaler jetzt gerechnet. S. Ruhkopf Geschichte p. 147 ff. Das Dictiren war also zum Lehren nothwendig, folglich fehlte es an dem freien Vortrage. Eben so nothwendig war die Gedächtnißübung. Erwägt man dagegen die Art zu studiren seit dem Vorhandenseyn der gedruckten Bücher, die Gewöhnung mehr mit den Augen als mit den Ohren zu lernen, mehr zu lesen, als zu denken u. s. w., so sieht man die große Verschiedenheit des jetzigen Unterrichts in Schulen. Bei dieser Beschaffenheit des öffentlichen Jugendunterrichts überhaupt läßt sich nun auch auf den Unterricht in der Religion schließen. Er mußte nach Form und Materie so dürftig seyn, wie wir ihn oben im Artikel catechetischer Unterricht geschildert haben. Wir steigen herab zu einem günstigern Zeitalter

d) **zum Zeitalter der Reformation und der darauf folgenden Zeit.** Die Reformation brachte auch dem Volke verbesserten Schulunterricht. Vergl. Ad. Facius de Luthero scholarum fautore or. Jen. 1834. 8. — A. Hm. Niemeyer Ph. Melanchthon als Praeceptor Germaniae. Halle 1817. 8. — J. O. Kraft de J. Bugenhagii in res scholasticas emendatas meritis. Hamb. 1829. 4. u. and. ähnl. Schriften. Die auf den Rath und nach dem Plane der Reformatoren seit 1527 in Chursachsen angestellten Schulvisitationen zeigten die Größe der Gebrechen und die Mittel der Abhülfe. Aus ihnen entstand die später 1580 unter Churfürst August eingeführte Schulordnung, die gleich wohlthätig für das gelehrte wie für das Volksschulwesen werden mußte. Es traten mit dem Protestantismus eine Menge günstige Ideen und Anstalten für den populären und wissenschaftlichen Religionsunterricht ins Leben. Den erstern anlangend bildete sich der Grundsatz, daß die Kirche eine religiöse Schule für Erwachsene sei, weshalb auch das lebendig lehrende Wort im Kultus der Protestanten die Hauptstelle einnahm. Ihr sollte die Schule in der Jugend vorarbeiten, und diese, wie das Haus für das kirchliche Leben

bilden und erziehen. Diese Ideen, mit einer besondern Begeisterung aufgenommen, haben mit mehr oder weniger Erfolg in der protestantischen Kirche fortgelebt, und wie sehr man sich auch zuweilen in der Methode vergriff, durch Kirche und Schule religiös-bildend auf das Volk und die Jugend einzuwirken; wie auch allgemeine Calamitäten in Deutschland, z. B. der dreißigjährige Krieg, auf einige Zeit diesen Aufschwung niederhielten, immer kehrte diese Idee mit verstärkter Macht zurück und trug reiche und mannigfaltige Früchte. Man kann daher annehmen, daß in keinem Kultus für das Volk und für die Jugend in Beziehung auf religiöse Verstandes- und Herzensbildung so viel geschehen ist, als im Kultus der Protestanten. Wir bitten die letzten Abschnitte der Artikel Homilie und catechetischer Unterricht mit dem jetzt Gesagten zu vergleichen, wo die Veränderungen und Fortschritte der geistlichen Beredsamkeit, so wie der Erziehungslehre auch im Fache des jugendlichen Religionsunterrichts anschaulich gemacht worden sind. Man wird daraus das Ergebniß gewinnen, daß in Absicht auf bessere Methodik und allgemeine Anwendung derselben unser Zeitalter viel höher steht, als mehrere seiner frühern Brüder. Schade, daß damit der fromme, das sittliche Leben regelnde Glaube, so wie die häusliche Pietät nicht gleichen Schritt gehalten haben, daß unsre Zeitgenossen bei ihrer vorherrschenden Hinneigung zu materiellen Interessen an beiden ärmer geworden sind!

B.

Unterrichtsanstalten für den höhern wissenschaftlichen Religionsunterricht.

I. Die Zeitdauer der sogenannten Catechetenschulen. II. Dürftige Fortsetzung derselben in den Episcopal-, Kloster- und Stiftsschulen und in den von Karl dem Großen errichteten Unterrichtsanstalten. III. Aufkommen der Universitäten, verbunden mit dem Einwirken der Reformation auf die christliche Theologie.

Literatur. Was die Catechetenschulen betrifft, so haben wir die nöthige Literatur im Artikel catechetischer Unterricht 1r Thl. p. 346 ff. gegeben. — Ueber die Schulen des Mittelalters vergl. J. Launoi liber de scholis celebriorib. seu a Carolo Magno seu post eundem instauratis. Paris 1672. 8. Auch an J. Mabillon Iter German. Hamb. 1717. 8. und in Launoi's Werken T. 4. P. 1. p. 1. seqq. — Ueber die Episcopalschulen findet man etwas in der Monographie J. G. Schulzii Programmata 2 de scholis cathedralibus. Naumb. 1741. 4. und in Schöne's Geschichtsforschungen 3r Thl. p. 381 ff. — Ueber die Klosterschulen vergl. die p. 563 angeführte Schrift von Stöhr, auch J. H. Stuss de scholis liberalium artium in coenobiis, ut institu-

tae, collopsae et restitutae sint. Ilefeld 1724. 4., ferner den Artikel Mönchthum in diesem Handbuche in Beziehung auf die Klosterschulen des Benedictinerordens 4r Thl. p. 15., so wie J. Saenz de Aguirre de scholis et academiis Benedictinis in genere, et de italicis, germanicis, anglicis, gallicis in specie. In sein. Ludi Salamanticenses (Salamant. 1668. Fol.) p. 69—104. — In Beziehung auf die Chorherren, Kanoniker und ihre Stifts= und Domschulen Dr. J. Ern. v. Flörcke comm. de Canonic. Schol. nom. orig. dignit. et praebenda. Gotha 1737. 4. — Die oben angeführten allgemeinern Werke von Schwarz und Ruhkopf. — H. A. Erhard Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland, bis zum Anfange der Reformation. Magdeburg 1827—30. 2 Bde. 8. — In Beziehung auf die Universitäten dieselben Werke, ferner G. N. Brehm, Alterth., Gesch. und neuere Statistik der hohen Schulen. 1r Bd. Lpz. 1783. 8. — Ch. Meiners Gesch. der Entsteh. u. Entwickel. der hohen Schulen unsers Erdtheils. Götting. 1802—5. 4 Bde. 8. — Von den zahlreichen hierher gehörigen ältern Schriften nennen wir nur Hm. Conring de antiquitatibus academ. dissertatt. 7. Ed. 2. Helmst. 1674. 4. Auch in sein. Oper. ed. Goebel T. 5. p. 398 seqq. Neueste Ausgabe, vermehrt von Ch. A. Heumann. Götting. 1739. 4. — Von den Werken über die polit. Gesch. des Mittelalters vergl. besonders Raumers Geschichte der Hohenstaufen 6r Bd. p. 361.

I) **Die Zeitdauer der sogenannten Catecheten=schulen.** — Als das Christenthum sich einigermaßen ausgebreitet und die Aufmerksamkeit auf sich gerichtet hatte, wurde eine gelehrte, wissenschaftliche Behandlung desselben aus einem doppelten Grunde nothwendig, theils nämlich, um gebildeten Heiden, die zum Christenthume übergingen, zu gnügen, theils auch, um auf diesen Wegen Lehrer zu unterrichten, die so gebildet, desto fähiger wären, als Redner und Lehrer in Kirchen und Schulen ersprießliche Dienste zu leisten. Für diesen Zweck eigneten sich vortrefflich jene Catechetenschulen, deren das christliche Alterthum erwähnt, und die zu Alexandrien, Antiochien, Nisibis u. s. w. blühten. Wir können hier kürzer seyn, da wir im Artikel catechetischer Unterricht einen eigenen Abschnitt mit der Ueberschrift geliefert haben: Nachricht von den sogenannten Catechetenschulen im christlichen Alterthume. Dort haben wir die eigentliche Tendenz dieser Schulen nachgewiesen, so wie ihren wichtigen Einfluß auf christliche Theologie. Männer arbeiteten an denselben und gingen aus denselben hervor, welche unvergeßliche Namen in den Tagen der aufblühenden christlichen Kirche geworden sind. Auch die nöthige Literatur haben wir bei dieser Gelegenheit angeführt. Sie waren gelehrte theologische Seminarien für mehrere christliche Länder, als Aegypten, Palästina, Syrien, Persien und das südwestliche Asien (Nisibis in Mesopotamien, welche Schule noch zu Ende des 6ten und zu Anfange des 7. Jahrhunderts gegen 800 Schüler zählte). Die berühmten Kaiserschulen im Römerreiche, ob sie gleich noch in die christliche Zeit hineinreichen, gehören, weil sie sich nicht eigentlich mit christlicher Theologie beschäftigten, nur in sofern hierher, als mehrere derselben später in höhere christliche Bildungsanstalten für Geistliche verwandelt wur=

den. Wer sich über sie belehren will, findet dazu Gelegenheit in Schwarz Erziehungslehre, wo erster Band zweite Abtheilung ein besonderer Abschnitt von den Kaiserschulen und Universitäten handelt. Gegen die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts verloren sie sich mit dem Falle des römischen Reichs und mit dem Einwandern der germanischen Völker. Noch hatten Valens und Gratianus gegen 370—80 in Gallien Befehle erlassen, den Lehrern die Besoldungen auszuzahlen, vermuthlich die letzten; denn die Städte, welchen dieses oblag, entzogen sich der Zahlung gern, zum Theil wegen der bedrängten Umstände ihrer Aerarien, und die eindringenden Fremden hatten zu wenig geistiges Interesse an solchen Bildungsanstalten. Die meisten derselben scheinen mit geistlichen Schulen zusammengeschmolzen zu seyn, oder indem sie eingingen, diesen Platz gemacht zu haben. Wir finden wenigstens späterhin Anstalten dieser Art in mehrern Städten, wo früher Kaiserschulen blühten.

In dieser Periode muß nun aber gleich im voraus bemerkt werden, daß man an das, was jetzt als Theologie galt, einen weit geringern Maßstab anlegen muß, als dieß in den frühern Catechetenschulen und in den Privatunterweisungen einzelner berühmter Kirchenlehrer der Fall gewesen war. Das Geräusch der Waffen, welches im Abendlande jetzt allenthalben ertönte, der Widerwille gegen die alten classischen Sprachen, und die altclassische Gelehrsamkeit überhaupt, wie sie noch für christliche Zwecke in den Catechetenschulen gepflegt worden waren, und die nun von der Kirche aus selbst verächtlich behandelt wurden, die damit zusammenhängende Vernachlässigung der biblischen Exegese, der Klostergeist und vieles Andere wirkte darauf hin, daß schon ein großer Verfall der Wissenschaften überhaupt und der Theologie insbesondere im 6. Jahrhundert bemerkbar ist. Seit der Völkerwanderung kam der öffentliche Unterricht immer mehr in Verfall. Die classischen Schriftsteller wurden vernachlässigt, an ihre Stelle traten Auszüge, Compendien und Encyklopädien. Man lehrte die sogenannten sieben freien Künste, nämlich Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, von denen die drei ersten das Trivium, die letztern vier das Quadrivium genannt wurden in einer Dürftigkeit, wie sie die Unterrichtsbücher des Marcianus Capella im 5. Jahrhundert und des Cassiodorus im 6. Jahrhundert beweisen. Das was hier gelehrt wurde, machte ungefähr das Material der gelehrten Unterweisung aus, wozu bei den Geistlichen noch Unterweisung zum Kirchendienste und zu dem kam, was sie Andere als Religion zu lehren hatten. Diese Ueberbleibsel früherer Gelehrsamkeit aus den Kaiser- und Catechetenschulen, so wie aus den Privatunterweisungen einzelner berühmter Kirchenlehrer fanden nun eine dürftige Fortsetzung

II) in den sogenannten Episcopal-, Kloster-, Stifts- und in den von Kaiser Karl dem Großen errichteten Schulen. — Es finden sich deutliche Spuren, daß mit größern bischöflichen Kirchen auch zugleich Schulen verbunden waren, in welchen das höhere Wissen nach den Begriffen der damaligen Zeit gepflegt und ein besonderer Unterricht für künftige Kleriker ertheilt wurde. So wurde z. B. der nachmalige Kaiser Julian in seiner Jugend zu Constantinopel in einem königlichen Gebäude, Basilika, unter-

richtet, worin sich, wie es scheint, eine Schule für die Söhne der kaiserlichen Hofbeamten unter der Leitung eines höhern Kirchenbeamten befand. Mardonius, ein Eunuch, war sein Lehrer. Die Regeln der Grammatik lernte er vom Niokles, einem Spartaner, die Rhetorik von Ekebollus, der damals ein Christ war. In den Wissenschaften machte er solche schnelle Fortschritte, daß ihn das Volk schon in der Jugend für geschickt hielt, einst das Ruder des Staats zu führen und seine Hoffnungen auf ihn stützte. Da der Kaiser hiervon Kunde erhielt, schickte er ihn von Constantinopel weg nach Nikomedien, untersagte ihm aber die Schule des Syrers Libanius daselbst zu besuchen. Dieser Libanius war von Constantinopel durch den Neid anderer Lehrer verdrängt worden und ertheilte nunmehr in Nikomedien Unterricht. Ob ihn Julian gleich nicht hören durfte, so las er doch dessen Schriften mit großer Begierde. Zuletzt lehrte ihn Maximus die Philosophie. Mehrere berühmte Kirchenlehrer als Zeitgenossen Julians erhielten ihre Jugendbildung theils in den öffentlichen Lehranstalten, theils auch durch Privatunterweisungen. So erzählt Sozomenus III. 5. von Eusebius, dem Emesener, der aus einer angesehenen Familie in Edessa abstammte, daß er nach vaterländischer Sitte von Jugend auf in der heiligen Schrift sei unterwiesen worden, dann hätten ihm die vorzüglichsten Lehrer Unterricht in den griechischen Wissenschaften ertheilt. Hierauf machte er sich an eine tiefere Erforschung der heiligen Schrift, indem Eusebius Pamphili und Patrophilus, Vorsteher zu Scythopolis ihm bei der Erklärung und Auslegung behülflich waren. Später begab er sich nach Alexandrien, um die Schulen der Philosophen zu besuchen. Dieses ist die kurze Bildungsgeschichte eines Bischofs, der in den arianischen Streitigkeiten keine unbedeutende Rolle spielte. Aehnliches wird vom Gregor, dem Nazianzener, Basilius dem Großen u. a. berichtet. Aus diesen Nachrichten läßt sich für das 4. Jahrhundert so viel schließen, daß die römische und griechische Unterrichtsweise mit der Stufenfolge in den Wissenschaften, wovon die Philosophie als die wichtigste den Schluß machte, von den Christen angenommen und ihre Schulen, namentlich die Episcopalschulen, darnach eingerichtet wurden. Wir finden diese Schulen (vielleicht aber sehr verändert, wie wir gleich sehen werden) auch später noch erwähnt, z. B. Conc. Constant. VI. c. 4., wo ausdrücklich von Schulen in ecclesiis Sanctor. die Rede ist, cfr. die oben angeführte Dissertat. von Schulz über die Cathedralschulen.

Allein bereits in dieser Periode und in späterer Zeit machte sich die falsche Askese geltend, die dem Lesen und Studiren griechischer und lateinischer Schriftsteller entgegen wirkte, so daß es die christliche Jugend nun größtentheils unterließ, sich an den großen Mustern der Griechen und Römer heranzubilden. Hierzu kam noch der Druck der Zeiten, welchen die meisten Provinzen des Römerreichs hart genug fühlen mußten, und wodurch die freie Entwicklung der Wissenschaften gar sehr gehindert wurde. Die Kaiserschulen gingen an vielen Orten aus Mangel an Unterstützung gänzlich ein, und man mußte diesen Verlust einigermaßen zu ersetzen suchen.

Dieß geschah von Seiten der kirchlichen Gesetzgebung dadurch, daß sie Bischöfe und andere erfahrene Mönche und Kleriker aufforderte, jungen Leuten Unterricht zu ertheilen und sie für den Klerikerstand zu

erziehen. So erzählt Sulpitius unter andern von dem Bischofe Martin in Tours, in dessen Leben Cap. 7., daß er nach seiner Erwählung zur bischöflichen Würde eine Zeit lang in einer Celle nahe bei der Kirche gewohnt habe. Da ihn der Zudrang des Volks zu sehr störte, so errichtete er zwei Meilen außerhalb der Stadt ein Kloster. Dieser Ort war so abgelegen und einsam, daß er keine größere Abgeschiedenheit hätte wünschen können. Daselbst hatte er eine Celle von Holz und viele andere Asketen wählten sich Wohnorte in den Felsenhöhlen rings umher. Ihn selbst umgaben 80 Schüler, die nach dem Beispiele des Meisters unterwiesen wurden. Niemand durfte ein Eigenthum besitzen, sondern alles war gemeinschaftlich. Keine Kunst als das Abschreiben wurde getrieben, und hierzu waren nur die Jüngern bestimmt, die Aeltern warteten des Gebets und selten verließ sonst einer die Celle, als in dieser Absicht. Die Speise genossen alle gemeinschaftlich, Wein trank keiner, als wenn ihn Krankheit dazu nöthigte. Viele kleideten sich in Kamelhaare, denn eine weichere Kleidung wurde für ein Verbrechen gehalten. Die meisten unter ihnen wurden in der Folge Bischöfe; denn welche Kirche oder welche Stadt würde nicht gewünscht haben, Priester aus dem Kloster Martins zu besitzen?

Aus dieser Erzählung läßt sich so ziemlich die Art und Weise erkennen, wie in der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts junge Geistliche in Gallien erzogen wurden. Unterricht im **Lesen, Schreiben, Psalmsingen und hauptsächlich Gewöhnung zum ascetischen Leben** war wohl alles, was hier geleistet wurde. Viel mehr mochte auch in den fortdauernden Episcopalschulen nicht geleistet werden.

Eine andere Gestalt bekamen die Klosterschulen der Benedictiner, die sich in Unteritalien zu bilden anfingen; denn die jüngern Zöglinge wurden sowohl zu körperlichen Arbeiten, als auch besonders zum Lesen wissenschaftlicher Werke angehalten. Vergl. was wir im Artikel Mönchsorden 4r Bd. p. 15 erwähnt haben. Schon das war nach Maßgabe der Bedürfnisse jener Zeit sehr wichtig, daß diese Schulen mit der schnellen und weiten Verbreitung des Benedictinerordens bald in den vorzüglichsten Theilen Europa's gewöhnlich wurden und künftigen Geistlichen, so wie den höhern Ständen, eine gewisse wissenschaftliche Bildung ertheilten, die sich ungefähr auf das beschränkte, was wir oben mit dem Namen der sieben freien Künste bezeichnet haben. Doch gilt auch dieß nicht von allen Benedictiner-Klosterschulen, indem manche sich nur in der gewöhnlichen Sphäre des Triviums hielten und nur einige als berühmte Lehranstalten sich bemerkbar machten, wohin vorzüglich zu rechnen seyn dürften Armagh, Canterbury, Oxford, York, Cambridge, Tours, Rheims, Clermont, Paris, zu St. Emmeran in Regensburg, Hersfeld, Worms, Corvei, Fulda, Hirschau, Salzburg, St. Blasien auf dem Schwarzwalde, St. Gallen u. a. — Am kräftigsten und nach den Bedürfnissen seiner Zeit am zweckmäßigsten sorgte für den Schulunterricht Karl der Große durch die Begründung seiner Hofschule (Schola palatii) als einer Musteranstalt und durch Errichtung der Bischofs- und Districtsschulen im Jahre 789, wobei ihm der Lombarde Warnefried oder Paulus Diaconus und der Engländer Alcuin die trefflichsten Dienste leisteten. Unter Karl dem Großen und

seinen Nachfolgern entstanden die Schulen zu Lyon, Metz, Osnabrück, Paderborn, Lorsch, Prüm, Trier, Mainz, Reichenau, Lüttich, Utrecht, Hildesheim und Bremen, die theils Seminarien für den geistlichen Stand waren (Kathedral-, Dom- oder Stiftsschulen genannt), theils Trivialschulen, in denen junge Geistliche und ihre Zöglinge sich im Unterrichte übten. Seitdem das Reich Karls des Großen durch die Streitigkeiten seiner Enkel (unter denen auch jene Hofschule einging und seine Verordnungen nicht mehr aufrecht erhalten wurden) im Innern zerrüttet und in mehrere Staaten zerfallen war, die durch Kriege mit auswärtigen Feinden und den Kampf der Könige mit den mächtigen Großen oder der Reichsgewalt mit der Kirche beschäftigt wurden, sanken in dem mittlern Europa die Kloster- und Stiftsschulen durch die Trägheit und Ueppigkeit der Geistlichen immer tiefer. Der wissenschaftliche Unterricht, der sich auf eine mangelhafte Erkenntniß der lateinischen Sprache gründete, wendete sich einseitig den Gegenständen des Kirchenwesens und geistlichen Streitigkeiten zu. Die Bettelmönche, die sich jetzt des Unterrichts überhaupt bemächtigt hatten, ob sie gleich anfangs gelehrte Männer nach den Begriffen der Zeit zu den ihrigen zählten, arteten doch auch eben so, wie ihre frühern Brüder bis zur entschiedensten Lehrunfähigkeit aus. Zeitraubendes und geistloses Dictiren aus sogenannten Musterschriften, Ueberladung des Gedächtnisses mit unnützem Wuste unfruchtbarer Gelehrsamkeit, Abschreiben der von der kirchlichen Gewalt eingeführten Lehrbücher, beschäftigte die, welche sich höher erhoben; in den niedern Schulen verboten die Mönche selbst das Schreibenlernen, das der Geistlichkeit als eine Ars clericalis vorbehalten, nur durch Verträge mit der Obrigkeit verstattet wurde. Wenn schon Karl des Großen Forderungen an die Kleriker seiner Zeit von der Armseligkeit der letztern zeugen, so war diese Unwissenheit bis zum 13ten und 14. Jahrhundert hin immer noch mehr gewachsen. Auf einer Synode zu Cöln im Jahre 1260 erklärten die versammelten Bischöfe: Scientiam eminentem non requirimus, sed quod sciant Clerici legere et cantare ad divini officii ministerium competenter, ita praecipimus quod qui per se non possunt facere in choro cantandi debitum et legendi faciunt per aliam personam idoneam. So schlecht stand es in dieser Hinsicht nicht blos in Deutschland, sondern auch in andern Staaten. Eine Synode zu Exeter machte es im Jahre 1287 den Archidiaconen zur Pflicht bei den Predigern nachzufragen, ob sie die zehn Gebote wüßten und verständen, und ob sie die sieben kirchlichen Sakramente zu verwalten wüßten. Daß es besser werden sollte, dazu war bis zu dem Ende des 14. Jahrhunderts noch keine Aussicht vorhanden.

Allein von da an traten mehrere Erscheinungen ein, die allmählig mehr Licht und Sehnsucht nach einem höhern Wissen in der europäischen Menschheit überhaupt und bei den Deutschen besonders förderten und veranlaßten und ihren wohlthätigen Einfluß auf die christliche Theologie nicht verleugneten. Es gehören genau genommen zum Theil schon dahin

1) die sogenannten Vorläufer der Reformation, Wiclef, Huß, Hieronymus von Prag, Savonarola und freisinnige Theologen, wie Gerson, Nik. Clemangis, Joh. Wessel u. a.

2) Die Flucht gelehrter Griechen nach dem Abendlande, nachdem Muhamed II. 1451 Constantinopel erobert hatte, welche die Studien des classischen Alterthums weckten und den Blick der Gelehrten erweiterten.

3) Die Erfindung der Buchdruckerkunst ums Jahr 1440, wodurch der literarische Verkehr erleichtert und eine Menge Schriften geliefert wurden, wodurch sich der Gesichtskreis der Gelehrten und der Laien unendlich erweiterte.

4) Der glückliche Kampf classisch gebildeter Männer mit den Finsterlingen ihrer Tage beinahe in allen europäischen Ländern und in Deutschland besonders durch Reuchlin, geboren 1455, Erasmus von Rotterdam, geboren 1467, und durch das wieder aufgenommene Studium der Grundsprachen des A. und N. T., wovon Nikolaus Lyranus und Laurentius Valla nach den Hülfsmitteln ihrer Zeit schon achtungswerthe Proben gezeigt hatten.

5) Das Aufkommen der Universitäten überhaupt und ihr Gewöhnlichwerden in Deutschland insbesondere. Doch an diese letztere Erscheinung, so wie an die Kirchenverbesserung läßt sich am besten, was für christliche Theologie in den letzten Jahrhunderten geschah, anknüpfen. Wir bilden darum auch eine neue Periode

III) Das Aufkommen der Universitäten, verbunden mit dem Einwirken der Reformation auf die christliche Theologie. — Während, wie wir bereits erwähnt haben, die sämmtlichen höhern Bildungsanstalten, im Gegensatze zu den Volksschulen nach dem Zeitalter Karls des Großen immer mehr verfallen und in ihrer Wirksamkeit höchst unbedeutend sind, entstehen seit dem 12. Jahrhundert Lehranstalten unter den Namen der Universitäten. Es ist aber dabei zu bemerken, daß ihr Name anfangs keineswegs Lehranstalten bezeichnete, wo man Gelegenheit fand, in dem Gesammtgebiete der Wissenschaften sich zu unterrichten. Die ältesten hohen Schulen wurden bald **scholae**, bald **studia** und im Anfange des 13. Jahrhunderts **studia universalia** genannt. **Universitates** hießen sie nicht deswegen, weil auf denselben alle Wissenschaften gelehrt wurden, sondern weil sie privilegirte Gilden oder Gemeinheiten von Lehrern und Lernenden waren. **Universitates doctor. et scholarium.** Der Begriff der Universitäten, wie ihn unsere Zeit aufgefaßt hat, daß sie Hochschulen sind, auf welchen alle wichtigen Haupt- und Hülfswissenschaften gelehrt werden, und die zugleich das Recht haben, in allen Hauptwissenschaften die höchsten Würden zu ertheilen, konnte sich nur spät erst bilden, nachdem auch diese Anstalten verschiedene Modifikationen erfahren hatten. Wie diese Lehranstalten, abweichend von der Form, welche die zeitherigen Stifts-, Kloster- und Stadtschulen gehabt hatten, entstanden sind, ist mehr vermuthet, als historisch scharf nachgewiesen worden. Es giebt mancherlei eigenthümliche Merkmale dieser hohen Schulen. Auf keiner höhern Bildungsanstalt vom 6ten bis zu Anfange des 12. Jahrhunderts wurden die Arzneikunde und Rechtsgelehrsamkeit, auf eine solche Art vorgetragen, wie in Salerno und Bologna im 12. Jahrhundert. Die Lehrer dieser Wissenschaften waren keine Geistlichen, wie die Lehrer seit sechs Jahrhunderten ausschließend gewesen waren, sondern die Aerzte und Doctoren des römischen Rechts waren der bei weitem größern Zahl nach Laien oder Personen vom weltlichen Stande.

Seit sechs Jahrhunderten hatte keine Kloster- oder Stiftsschule so viele Lehrer und eine so große Menge von Lernenden gehabt, als sich im 12. Jahrhundert zu Salerno, Paris und Bologna einfanden, und diese bis dahin unerhörte Menge von Lehrer und Lernenden, gehörte allerdings mit zu den Umständen, welche das Erstaunen der Zeitgenossen erregten. Das wahre Wesen der hohen Schulen liegt ganz allein darin, daß **die Lehrer sowohl als die Lernenden von Päpsten, Kaisern, Königen oder Städten Privilegien oder gesetzliche Vorrechte erhielten, wodurch sie über andere Lehrende und Lernende sowohl der damaligen, als der vergangenen Zeiten erhoben und in eine für sich bestehende oder besonders privilegirte Gemeinheit oder Gesellschaft verwandelt wurden.** Je mehr die privilegirten Schulen emporstiegen, desto mehr sanken die unprivilegirten, und alle Bemühungen Alexanders III. und Innocenz III. auf den lateranensischen Concilien 1179 und 1215, den Stifts- und Klosterschulen wieder aufzuhelfen, waren fruchtlos. Es war allerdings eine von den Begebenheiten, welche man nach der gewöhnlichen Art zu reden, dem Zufalle zuzuschreiben pflegt, daß die ersten hohen Schulen in Salerno, Bologna und Paris gestiftet wurden. Daß aber die Lehrer des 12. Jahrhunderts mit einem solchen Eifer lehrten, und daß sie mit einem solchen Eifer von vielen tausenden lernbegierigen jungen Männern besucht und gehört wurden, das war gewiß die Wirkung des mächtig fortgeschrittenen Geistes, der durch eigenthümliche Ursachen, wovon wir einige angeführt haben, angeregt wurde. Bologna und Salerno wurden die Muster für alle übrigen Universitäten, die im 12ten, 13ten und den folgenden Jahrhunderten in großer Menge in Italien, und Paris das Ideal für alle diejenigen, welche in England, Deutschland und in andern nordischen Reichen gestiftet wurden. Es ist in der That zu verwundern, daß Deutschland, welches in Ansehung des Handels und der Gewerbe, des Reichthums, der Bevölkerung und der innern Macht keinem andern Lande etwas nachgab, fast zwei Jahrhunderte später, als Frankreich, Italien und England privilegirte hohe Schulen erhalten hat, welche Erscheinung sich blos aus den langwierigen Streitigkeiten der deutschen Kaiser mit dem römischen Stuhle und aus der Eifersucht der großen deutschen Fürsten erklären läßt. Deutschland hatte beim Beginnen der Reformation folgende Universitäten: Prag, gestiftet 1348. Wien, 1365. Heidelberg, 1386. Leipzig, 1409. Rostock, 1419. Greifswald, 1456. Freiburg, 1456. Tübingen, 1477. Wittenberg, 1502.

Da es hier nicht unsre Aufgabe seyn kann, eine Geschichte der Universitäten in extenso zu geben, eben so wenig eine Schilderung von den verschiedenen Formen und Verfassungen, welche die Universitäten im Laufe der Zeit erfuhren; so haben wir hier zu zeigen, **welchen Einfluß sie auf das theologische Studium vor der Reformation und nach derselben äußerten?**

Berücksichtigen wir zunächst die erste Frage, so war der Gewinn durch die Universitäten für die christliche Theologie nicht hoch anzuschlagen. In der ganzen von uns bezeichneten Periode beherrschte die scholastische Philosophie die theologischen und philosophischen Lehrstühle.

Weit davon entfernt zu behaupten, daß die theologischen Fakultäten auf den Universitäten nicht auch einen erweiterten Ideenkreis herbeigeführt hätten, daß namentlich auch die scholastische Philosophie ihre Verdienste hatte, so drückten doch große Unvollkommenheiten diese philosophische Methode. Sie beschäftigte sich wenig oder gar nicht mit dem Studium der heiligen Schrift, die classischen Sprachen des Alterthums fanden an den Scholastikern keine Freunde, sie dienten mit knechtischem Sinne dem durch päpstliche Machtsprüche fixirten Kirchenglauben, so daß man in einem gewissen Zeitalter der Scholastik eine theologische Wahrheit unterschied, die auf der Auctorität der Kirche beruhe, und eine philosophische, die unabhängig vom Kirchenglauben durch eigenes Nachdenken begründet werde. Dabei gab man zu, daß Manches theologisch wahr und doch philosophisch falsch sei. Nimmt man dabei an, daß den Scholastikern das Talent des populären Vortrags und die Rücksicht auf gemeinnütziges Wissen völlig abging, so kann man schon a priori behaupten, daß der Gewinn dieser philosophischen Lehrmethode für christliche Theologie nicht groß seyn konnte. Dieß lehren aber auch eigenthümliche geschichtliche Erscheinungen, wohin wir rechnen den anfänglichen Widerwillen des Klerus gegen den scholastischen Vortrag auf Universitäten und dann die geringen Leistungen derer, die durch diese Philosophie gebildet wurden. Wir geben aus Meiners nur eine kleine, hierher gehörige Probe. Er sagt: „In der Theologie z. B. wurde man als „Magister artium erst Baccalaureus biblicus (in Paris Cursor), „dann Sententiarius, endlich Formatus und darauf Doctor theologiae. „Als Baccalaureus biblicus sollte man den biblischen Cursus vollendet „haben, allein man begnügte sich mit Untersuchungen biblischer Gegen„stände, Aufgaben und Fragen, die gewöhnlich eben so spitzfindig als „seltsam waren, als in den übrigen Theilen der Philosophie, und ver„gaß die Bibel so sehr, daß viele Prälaten und Doctoren der Theo„logie sehr oft darüber hinstarben, ohne je in der Bibel gelesen zu „haben, oder ohne sie gehörig zu kennen. So sagte von Sullhausen, „der alte Bischof zu Meißen, ein Zeitgenosse Luthers: Es wäre ein „Buch, das hieße die Bibel, wenn er darin läse, so ließe er sich be„dünken, es ginge in der christlichen Kirche nicht recht zu. — Der „Sententiarius war derjenige, welcher die Erlaubniß hatte, über die er„sten zwei Bücher des Petrus Lombardus zu lesen, und wer die letztern „zwei erklären durfte, hieß Formatus. Aristoteles, Thomas von Aquino, „Duns Scotus, Robert Holkoth, Petrus Lombardus, beschäftigten sie viel „zu sehr, als daß sie zur Quelle hätten zurückkehren können. An griechi„sche und hebräische Sprache wurde von den Theologen bis auf Luthers „Zeit in der Regel gar nicht gedacht. Karlstadt gestand selbst, daß er erst „acht Jahre nach seiner Ernennung zum Doctor zum ersten Male die Schrift „gelesen habe. Er galt dennoch für einen sehr gelehrten Theologen."

Schon aus diesem zuletzt Gesagten wird sich ergeben, warum die Reformatoren überhaupt und Luther besonders keine Freunde der Universitäten waren. Der tückische Heide Aristoteles, wie er von Luthern öfters genannt wird, ist ihm ein Dorn im Auge und er kann es ihm nie verzeihen, daß er die Kirche so sehr verwüstet habe.

Allein eben das tiefe Gefühl von dem angerichteten großen Schaden durch die scholastische Philosophie und Theologie führten ihn und

seine reformirenden Gehülfen auf das zurück, was noth that und immer die Basis der Theologie auf protestantischen Universitäten geblieben ist, nämlich die Erforschung der heiligen Schrift durch inniges Vertrautwerden mit den Grundsprachen, in welchen sie verfaßt ist, durch ein mehr kritisches Studium der Kirchengeschichte überhaupt und des christlichen Alterthums insbesondere, durch Begünstigung der classischen Literatur des Alterthums und Benutzung einer gesunden Philosophie. In dieser Hinsicht zeichneten sich gleich anfangs die vorhandenen protestantisch gewordenen Universitäten, so wie auch die später entstandenen sehr vortheilhaft aus, obgleich nicht auf einmal, sondern nach und nach und hin und wieder nach vielen gethanen Rückschritten. Als ein hohes Verdienst Luthers ist es anzuschlagen, daß er besonders für gute Gelehrtenschulen sorgte, die für den höhern Unterricht auf Universitäten vorbereiteten. Wir haben bereits oben gesehen, daß die 1580 unter Kurfürst August eingeführte Schulordnung für den populären Unterricht im Volke höchst wohlthätig wurde; dieß war aber auch der Fall für die Gelehrtenschulen. Die in Sachsen aus Klöstern in Landesschulen verwandelten Anstalten (Fürstenschulen) wurden Muster des wissenschaftlichen Unterrichts. Die meisten Stadträthe gründeten Gymnasien und Lyceen mit fest angestellten Lehrern. Das eingezogene Kirchengut wurde in der Regel zum Besten dieser Lehranstalten verwendet. Auch kann man es für ein günstiges Ereigniß ansehen, daß unmittelbar vor, während und nach dem Beginnen der Reformatoren eine nicht unbedeutende Zahl von Männern sich bereits als gelehrte Schulleute auszeichnen. Schulmänner, wie Johann Sturm, geboren 1507, gestorben als Rector zu Straßburg 1589, Valentin Friedland, gewöhnlich nach seinem Geburtsort Trotzendorf genannt, geboren 1490, gestorben als Rector in Goldberg 1556, Michael Neander, geboren 1525, gestorben als Rector in Ilefeld 1595, Lorenz Rhodomann, geboren 1546, nachmals Rector in Stralsund, gestorben als Professor zu Jena 1686. Joachim Camerarius, der Freund Melanchthons u. a., erwarben sich als Methodiker um den Schulunterricht und die Disciplin weit wirkende Verdienste. Die durch die Buchdruckerkunst vervielfältigten und von gründlichen Gelehrten, wie Erasm. Schmidt, Fr. Taubmann, Konr. Gesner, Jul. Cäsar und Jos. Scaliger, Nic. und Dan. Heinsius, Claud. Salmasius, Justus Lipsius, Js. Casaubonus, Hugo Grotius u. a. bearbeiteten Ausgaben der alten Schriftsteller kamen in die Hände der Schüler. Das Herumwandern derselben hörte auf, und jenes wilde Zeitalter, das man mit Unrecht das romantische oder poetische nannte, wich dem Geiste der in ihren Quellen erforschten und in allen ihren Zweigen behandelten und angewendeten Wissenschaft.

Sei es nun auch, daß die protestantischen Universitäten in Beziehung auf Theologie, wie alle Bildungsanstalten eine Zeit lang ihre innern und äußern Feinde hatten und noch haben (wer dächte nicht hier unwillkührlich an die Zeit, wo die protestantische Theologie ihr frisches, jugendliches Leben verlor und in scholastischen Streit mit den äußern Gegnern und in steifen Dogmatismus im Innern versank; wer dürfte die traurigen Einwirkungen des dreißigjährigen Kriegs verkennen); sei es auch, daß sie manche zeitgemäße Veränderungen erlitten und zuweilen, selbst in der neuesten Zeit hart angeklagt wurden; so

hat man doch nie leugnen können, daß die Deutschen ihre höhere wissenschaftliche Bildung ihren Universitäten zu verdanken haben, und daß in den Annalen derselben Namen glänzen, die der Wissenschaft unvergeßlich bleiben. Kehren wir zur Theologie insbesondere zurück, so wird sich leicht darthun lassen, daß sie andern Wissenschaften nicht nachsteht, wir mögen sie nun nach ihrem extensiven Umfange oder nach ihrem intensiven Wirken beurtheilen. Man vergleiche das Gebiet der theologischen Haupt- und Nebenwissenschaften mit ihrer Tendenz auf das Gemeinnützige und vergleiche das Gebiet der Theologie, wie es etwa nur vor hundert Jahren angebaut war, so wird sich die protestantische Kirche, besonders die deutsche, ihres wissenschaftlichen Strebens in der neuern und neuesten Zeit nicht zu schämen Ursache haben. Sie steht unstreitig jetzt, verglichen mit ihren Schwestern in andern Ländern, am höchsten. Möge sie das Schwert des Geistes und der Wissenschaft immer scharf erhalten, damit wird sie am glücklichsten ihre äußern und innern Feinde zu bekämpfen im Stande seyn. Die vielen nach der Reformation entstandenen protestantischen Universitäten können zum Beweise dienen, welchen Werth man auf sie, selbst bis auf die neueste Zeit herab, legte. Wenn einige derselben eingingen, so wurden sie theils anderswohin verlegt, theils durch ganz neu errichtete ergänzt. Sie begünstigen in diesem Augenblicke noch mehr oder weniger ein tieferes Studium der Wissenschaften, und will man sich überzeugen, wie selbst das Ausland, und namentlich Frankreich, darüber urtheile, so wird dazu recht nützlich seyn die Schrift des berühmten Franzosen Cousin: Bericht über den Zustand des öffentlichen Unterrichts in einigen Ländern Deutschlands. Deutsch von Krüger 2 Bde. Altona 1833. 8. Ueber den Einfluß der Universität Helmstädt auf die Theologie des sechzehnten Jahrhunderts ist E. L. Th. Henke Georg Calixtus und seine Zeit. 1. Abtheil. Halle 1833. 8. lesenswerth, und über die Universität Halle in derselben Beziehung spricht A. H. Niemeyer in: die Universität Halle nach ihrem Einflusse auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert, seit der Kirchenverbesserung dem Dritten. Halle 1817. 8.

39.

Vaterunser,

kirchlicher Gebrauch desselben.

I. Erste Spuren vom kirchlichen Gebrauche des Vaterunsers. II. Wann und wie oft das Vaterunser gebetet wurde, und wem die alte Kirche den Gebrauch desselben nicht zugestand. III. Die dem Vaterunser angehängte Doxologie ist spätern Ursprungs. IV. Einige allgemeine Bemerkungen das Vaterunser betreffend. V. Gebrauch desselben in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Herm. Witsii exercitationes sacrae in symbol. apost. et orationem dominicam. Edit. nov. Herborn (1712.) 1760. 4. — J. A. Schmid oratio dominica historice et dogmatice proposita. Helmst. 1723. 4. — J. G. Walch de usu orationis dominicae apud veteres Christianos. Jenae 1729. 4., auch in sein. Miscellan. sacr. Amstelod. 1744. 4. p. 58—80. — Jo. Ernst. Ostermann Comment. de communi Christianor. precatione. Viteb. 1710. 4. — J. W. Rau an oratio dominica praecipue apostolis fuit destinata. Erlang. 1804. 4. — Jo. Ge. Steinert de peculiari indole precum Domini nostri, quarum in N. T. fit mentio. Oschatz 1817. 4. — Aug. Rud. Gebser de oratione dominica comment. 1. Königsb. 1830. 8. — Eine reichhaltige exegetische Literatur, die aber nicht hierher gehört, findet man bei den Interpreten zu Mt. 6, 9 ff. — Zu den allgemeinern Werken, worin vom kirchlichen Gebrauch des Vaterunsers die Rede ist, gehört Bingh. l. l. Vol. V. l. 13. c. 7. p. 234 seqq. — Baumgartens Erläuterungen der christl. Alterthümer, zerstreut an mehrern Orten. — Augusti's Denkwürdigkeiten 5r Bd. p. 88 ff.

I) Erste Spuren vom kirchlichen Gebrauche des Vaterunsers. — Wie viel sich auch über den Zweck, die Bedeutung und den Sinn des Gebetes, welches Jesus seinen Schülern lehrte (s. Mt. 6, 9. ff. Luc. 11, 1 ff.), sagen ließe, wie verschieden auch jetzt noch die Interpreten darüber urtheilen; so können wir hier doch vermöge des uns eigenthümlichen Zweckes nur den kirchlichen Gebrauch

desselben berücksichtigen. Diesen betreffend ergiebt sich, daß wir im apostolischen Zeitalter gar keine Spur davon antreffen, ja genau genommen, auch nicht einmal in den Schriften der apostolischen Väter. Stellen, welche dafür zeugen sollen aus Justin's Apolog. 1. p. 212 und p. 220 edit. Oberth. sind wenigstens ihrem Inhalte nach nicht so zwingend, daß man sie nothwendig vom Vaterunser verstehen müßte. Die Annahme aber, daß in allen Fällen in der Apostelgeschichte, wo von dem gemeinschaftlichen Gebete der Jünger Jesu und der ersten Christen die Rede ist, der Gebrauch des Vaterunsers vorausgesetzt werden müsse, ist doch zu willkührlich, obgleich ältere und neuere Schriftsteller aus der römischen wie aus der protestantischen Kirche dieß behauptet haben. Gregor. M. Epist. l. IX. ep. 12. — Hieron. adv. Pelag. l. III. c. 3. — Gavanti thesaur. sacr. rit. Tom. I. p. 258. Selbst aus Irenäus, adv. haeres. l. V. c. 17., ergiebt sich, daß ihm die Kenntniß des Vaterunsers zwar nicht abzusprechen sei, daß er aber nichts über den kirchlichen Gebrauch desselben anführt. Eben so verhält es sich auch mit Clemens Alexandrinus Pädag. l. III. Dem zufolge, was über die apostolischen Constitutionen an seinem Orte gesagt worden ist, können diese hier keine Entscheidung geben. Dieses allerdings auffallende Stillschweigen über das Vaterunser im apostolischen Zeitalter würde sich am besten, wenn sie anders haltbar ist, aus einer neuern exegetischen Hypothese, welche Möller: Neue Ansichten schwieriger Stellen aus den vier Evangelisten, Gotha 1819 p. 84, aufgestellt hat, erklären lassen. Er nimmt an, daß im Vaterunser nur Interimsgebete vorgeschlagen worden seien, deren sich die Jünger einstweilen bedienen sollten, bis sie im Stande wären, mit eigenen Worten zu beten. Diese Ansicht würde, wie manches andere Schwierige beim Vaterunser, den Umstand aufklären, daß wir weiter keine Spur davon im N. T. und in den Anordnungen der ersten Kirche finden. Man sehe jedoch, was gegen diese Hypothese erinnert worden ist, in Kühnöls Comment. in Mt. c. 6, 9 seqq.

Dagegen setzen die Zeugnisse des Tertullian, Cyprian und Origenes den kirchlichen Gebrauch des Vaterunsers im 2. und 3. Jahrhundert außer allen Zweifel. Tertullian schrieb ein eigenes Buch de oratione dominica, welches eigentlich nur eine Erklärung des Vaterunsers mit einigen beigefügten Bemerkungen über die beim Gebete angenommenen Gebräuche. Dieß that auch Cyprian de oratione dominica (Opp. edit. Oberth. Tom. I. p. 369). Auch Origenes in seiner Schrift περὶ εὐχῆς, findet im Vaterunser eine zum Gebrauche für alle Christen von Jesu vorgeschriebene und darum besonders wichtige und heilige Gebetsformel. Außer diesen drei ältern Schriftstellern findet man auch bei den ausgezeichnetsten Kirchenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts, z. B. bei Augustin, Chrysostomus, Cyrillus von Jerusalem, viele Zeugnisse über die Bestimmung des Vaterunsers zu einem allgemeinen Christengebete.

II) Wann und wie das Vaterunser gebetet wurde und wem die frühere Kirche den Gebrauch desselben nicht zugestand. Daß eine frühere Verordnung über den Gebrauch des Vaterunsers vermißt wird, läßt sich aus dem Umstande erklären, daß dieses Gebet einen Theil der Geheimlehre aus-

machte, und daher blos den vollkommenern Christen erlaubt war. Es finden sich daher nur erst im 6. und 7. Jahrhundert einige Synodalbeschlüsse über den Gebrauch des Vaterunsers, von welchen weiter unten bei einer andern Veranlassung die Rede seyn wird. Historisch aber läßt sich nachweisen, daß man daß Vaterunser brauchte

a) bei der Taufe. Dieß sieht man nicht nur aus Constitut. Apost. l. VII. c. 44. p. 385, sondern auch aus Chrysostom. hom. VI. in ep. ad Coloss. p. 201, denn hier heißt es: Sobald der Täufling aus dem Wasser steigt, soll er die Worte sprechen: Vaterunser rc. (vergl. damit den Artikel Taufe). — Nachdem die Kindertaufe üblich geworden war, mußten die Sponsores alles das leisten, was von den erwachsenen Täuflingen gefordert wurde. Im Mittelalter fing man an davon zu dispensiren und das Vaterunser und Symbolum wurde bei jedem Taufactus vom Geistlichen hergesagt. Eben so brauchte man auch das Vaterunser

b) beim Abendmahle. Gregor's des Großen Behauptung geht zwar dahin (Epist. l. IX. ep. 12.), daß schon die Apostel bei der Consecration sich des Vaterunsers bedient hätten. Ja nach Hieron. dial. contr. Pelag. l. III. c. 3. hat Christus selbst diese Anweisung gegeben. Allein man vergleiche dagegen, was bereits in diesem Artikel Nr. I. erinnert worden ist. Selbst die Stelle des Justinus Martyr Apolog. 1. p. 125, die man oft vom Vaterunser hat verstehen wollen, bleibt zweifelhaft. Mit klaren Worten aber bestätigen den Gebrauch des Vaterunsers beim Abendmahle Cyrillus von Jerusalem, catech. mystag. 1. c. 5. Augustin epist. ad Paullin. 59. p. 308. Auffallend ist es, daß die Constitut. apost. bei der Consecration des Abendmahls das Vaterunser nicht erwähnen. (Vergl. den Artikel Gebet in den öffentlichen kirchlichen Versammlungen der Christen Nr. II.) Vor Gregor dem Großen war es nach und nach üblich geworden, das Vaterunser beim Abendmahl entweder ganz wegzulassen oder es nur als einen appendix zu behandeln. Dieß änderte er in seinem Canon Missae und berief sich auf das Beispiel der alten Kirche und der Griechen. (Epist. l. IX. ep. 12.) Doch bemerkt er als einen Differenzpunct ausdrücklich: das Vaterunser wird bei den Griechen vom ganzen Volke hergesagt, bei uns hingegen nur von dem Priester. Dieß blieb auch in der gallikanischen, hispanischen (oder mozarabischen) und mailändischen (oder ambrosianischen) Liturgie, welcher daher so oft ein griechischer Charakter beigelegt wird. — Das Vaterunser finden wir auch verordnet

c) bei dem sogenannten officio matutino und vespertino, von welchen täglichen Andachtsübungen das Nöthige in dem Art. Gebet 2r Bd. p. 181 c) erinnert worden ist. Hier erscheint das Vaterunser als ein gesetzlich vorgeschriebenes Gebet. Allein die beiden hierher gehörigen Synodalbeschlüsse fallen erst in das 6. und 7. Jahrhundert. Conc. Gerund. a. 517. c. 10. und Conc. Tolet. IV. a. 633. c. 9. Der zuletzt genannte Canon lautet also: Quisquis ergo sacerdotum vel subjacentium clericorum hanc orationem quotidie aut in publico, aut in privato officio praeterierit, ordinis sui honore privetur.

d) Auch im Privatleben sollten sich Christen dieses Gebets bedienen, dieß erhellt aus Chrysostom. in Ps. 112. et hom. X. in Coloss. In den Constitut. apost. 7, 24. wird gefordert, dieß Gebet täglich dreimal zu sprechen, daher es auch das tägliche Gebet genannt wurde. Auch bei andern heiligen Handlungen, wie bei der Confirmation, Ordination, Copulation, Vorbereitung der Sterbenden, Funeralien und Exsequien hielt man nach und nach dieß Gebet für unentbehrlich, wenn sich gleich der Ursprung nicht immer bestimmt aus dem Alterthume nachweisen läßt. Ueber die in der occidentalischen Kirche gebräuchliche Sitte, das Vaterunser bei jedem Gottesdienste dreimal herzusagen (in principio, medio et fine), und zwar bald mit lauter, bald mit gedämpfter, bald mit wechselnder Stimme, giebt Cardinal Bona de divina Psalmodia p. 429 eine etwas sonderbare Erklärung. Doch beweist Meratus ad Gavanti thesaur. Tom. II. p. 103 seq., daß erst im 13. Jahrhundert die Cistercienser-Mönche Urheber dieser Einrichtung waren. Seit dieser Zeit ging jene Sitte aus den Klöstern in die andern Kirchen über.

Was nun die Glieder der christlichen Kirche betrifft, so fand auch bei ihnen in Beziehung auf den Gebrauch des Vaterunsers eine Verschiedenheit Statt. Im 3., 4. und 5. Seculum wurde es blos auf die Fideles beschränkt und den Catechumenen nicht verstattet. Die wichtigsten Stellen darüber sind Chrysostom. hom. XI. in 2 Cor. p. 140. hom. 62. p. 924. August. serm. 42., wobei er bemerkt, daß man den Catechumenen erst an dem Tage, wo sie zur Taufe vorbereitet wurden (daher dies competentium genannt), das Vaterunser bekannt machte. Allein man sieht weder die Möglichkeit noch auch die Zweckmäßigkeit dieser Anordnung ein, wenn man sie nicht mit einer gewissen Beschränkung versteht. Dieß Letztere deutet auch Walch in seiner Abhandlung de usu orationis domin. §. XVI. p. 75 an, welche wir hin und wieder in diesem Art. benutzt haben. Das Gebet des Herrn war ja ein integrirender Theil des Evangeliums, dieß aber konnte wenigstens in der letzten von uns bemerkten Zeitperiode in den Händen mancher Catechumenen seyn, so wie es ja selbst Profane besaßen. Man muß also einmal schon hier von dem Privatgebrauche des Vaterunsers abstrahiren und mehr an den öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch desselben denken. Die Hypothese Augusti's in seinen Denkwürdigkeiten 5. Thl. p. 107 scheint daher viel Licht über diesen Umstand zu verbreiten. Er nimmt an, daß nicht sowohl die einfache Formel des Vaterunsers, als vielmehr die dogmatisch-mystische Erklärung desselben gemeint sei, welche man den Catechumenen so lange vorenthielt, bis sie erst gehörig vorbereitet und eingeweiht waren. Es ist nämlich unverkennbar, daß die ältern Exegeten bald einzelne Puncte im Vaterunser mit einer besondern Vorliebe und Ausführlichkeit behandeln, bald aber auch Einzelnes daraus mystisch deuten. Das Erstere gilt besonders von der sogenannten Vaterschaft von Seiten Gottes und von der Kindschaft von Seiten der Menschen. Hier zeigen sie, das kindliche Verhältniß der Menschen zu Gott sei ein reiner Vorzug des Christenthums und weder im Juden- noch im Heidenthume anzutreffen; eine solche Lehre verdiene daher auch mit besonderer Achtung behandelt und den noch rohern Catechumenen vorenthalten zu werden. Man sehe Ter-

tull. de orat. c. 3. Cyprian. de oratione dominica p. 371. Origenes de orat. p. 493—505. Gregor. Nyssen. hom. X. in ep. ad Coloss. Wie man nun diese Lehre als eine besondere Wohlthat des Christenthums ansah, so machte man dabei auch auf die Freiheit und Gleichheit der Menschen aufmerksam, so daß diejenigen, welche nach menschlich bürgerlichen Verhältnissen Knechte und Sclaven sind, im Reiche Gottes das Kindesrecht erlangt hätten. Es gehe also die von den Aposteln erwähnte νόμος ἐλευθερίας buchstäblich in Erfüllung. Doch Mehreres und besonders die vierte Bitte im Vaterunser wurde von den Kirchenvätern im mystischen Sinne aufgefaßt und geradezu vom Abendmahle erklärt. S. Irenaeus adv. haereses l. IV. c. 18. Tertull. de orat. c. 6. Cyprian. de oratione dominic. p. 376. Cyrillus Hierosol. catech. mystag. 5. c. 15. Besonders aber ist hier vor allen Origenes zu nennen, von dessen mystischer Interpretation der vierten Bitte im Vaterunser an einem andern Orte schicklicher die Rede seyn wird. — Diese dogmatisch-mystische Ansicht vom Vaterunser glaubt also Augusti sei es gewesen, die man den Catechumenen bis nach erlangter Taufe vorenthielt. Vielleicht wären dieß also die Sacramenta orationis domin., wovon Cyprian und andere Kirchenväter reden. Auf diese Weise dürfte sich auch die von Walch angedeutete, aber nicht beseitigte Schwierigkeit am besten lösen lassen.

III) **Die dem Vaterunser angehängte Doxologie ist spätern Ursprungs.** — Spräche auch nichts Anderes für die Wahrheit dieser Behauptung, so würde schon der Umstand entscheidend seyn, daß Tertullian, Cyprian, Origenes und Cyrillus von Jerusalem diese Doxologie nicht kennen, die ihnen doch, wäre sie vorhanden gewesen, von großer Wichtigkeit für damalige dogmatische Ansichten hätte seyn müssen. Aber auch die Kritik erklärt sich entschieden dagegen. Schon Grotius in s. Comment. Mt. 6, 13. hat recht gut gezeigt, wie diese liturgische Formel zuerst in einige alte Uebersetzungen, namentlich in die syrischen und aus diesen in einige Handschriften und Kirchenväter überging. Desgleichen haben auch Mill, Wetstein, Bengel und Griesbach dargethan, daß gerade die ältesten und geschätztesten Handschriften nichts davon wissen. Die Vertheidiger der Aechtheit dieser Doxologie, wie z. B. Abraham Calov gegen Grotius Biblia illustr. N. T. Tom. I. p. 236 und besonders Baumgarten Authentia doxologiae Mt. 6, 13. a recentissimis oppugnatoribus vindicata. Hal. 1753, führen theils an sich zu wenig Gewichtvolles an, theils gesteht Letzterer auch den apostolischen Constitutionen mehr Auctorität zu, als die Kritik erlauben kann. Uebrigens ist es auffallend, daß, da die ältesten Liturgien diese Doxologie, wiewohl mit abwechselnden Formeln, haben, doch die neuern Euchologien und Breviarien der griechischen und römischen Kirche sie ganz weglassen und blos das Schlußamen beibehalten. In der römischen Kirche wurde es Sitte nach den Worten: Sed libera nos a malo, die Formel beizufügen: Per Jes. Christ. dominum nostrum, Amen. Daß dieß aber nur zum Privatgebrauche geschehen sollte, ersieht man aus Hieron. Savonarolae Expos. orat. Dom. Lugd. Batav. 1634. p. 21. In der lutherischen Kirche wird hier abgewechselt; denn bald singt die Gemeinde nach den Worten:

Und erlöse uns von dem Uebel das bloße Amen, oder auch die ganze Doxologie mit dem Amen.

IV) **Einige allgemeine Bemerkungen des Vaterunsers betreffend.** — Hier mag vor allen Dingen berührt werden

a) **die allgemeine Verbreitung dieses Gebets.** Die Geschichte desselben macht einen sehr wichtigen Theil der Literaturgeschichte aus. Wie es beinahe in alle bekannte Sprachen der Welt übersetzt worden ist, so haben demselben oft Kalligraphen und Typographen einen ungemein mühsamen Fleiß gewidmet. Der Verfasser erinnert sich noch aus seiner Jugend, daß im sächsischen Erzgebirge manche Familie das Vaterunser entweder ausgezeichnet schön geschrieben oder kunstreich gedruckt unter Glas und Rahmen in ihren Stuben hatte, und auf einen solchen Besitz großen Werth legte. Auch die Künste haben sich recht eigentlich einander überboten, um dieses Gebet in Gemälden, Gemmen, Sculpturen, Münzen u. s. w. zu verbreiten. Ist auch dabei oft ein gewisser Kleinigkeitsgeist nicht zu verkennen, so drückt sich doch durch alles dieses die Hochachtung aus, welche die christliche Welt von jeher diesem Gebete, als von dem Stifter des Christenthums herrührend, bezeigt hat. — Nicht minder ist zu beachten

b) **das Bemühen, dieß Gebet zu erklären und die nützliche Anwendung desselben durch Commentare und Paraphrasen zu fördern.** Dieß Streben zieht sich vom 2. und 3. Jahrhundert durch alle folgende Zeiten hindurch, und wollte man auch nur die vorzüglichsten hierher gehörigen Schriften sammeln, so würde man eine ansehnliche Vaterunser-Bibliothek aufstellen können. Merkwürdig ist aus frühern Zeiten der Umstand, daß, obgleich die Erklärung der Alten als Paraphrase anzusehen ist, man sich dieser doch auf Kosten der eigentlichen Formel beim öffentlichen Gebete nur selten bediente. Indessen kann Cyrillus Hierosol. Cateches. mystag. V. §. 11—18. als Beispiel davon gelten. Auch Luther (s. dessen Werke Tom. III. p. 282 edit. Jen.) gab den Rath, daß man zuweilen durch zweckmäßige Umschreibungen für eine richtigere Würdigung und Erklärung des Vaterunsers sorgen sollte. Von einem ähnlichen Bemühen in der neuesten Zeit wird gleich unten die Rede seyn. Selbst für eine Art Einleitung und vorläufige Erklärung des Vaterunsers, besonders bei der Abendmahlsfeier, findet man schon früh gesorgt. Der ordo Romanus schreibt eine solche Präfation vor. Ob sie schon vor Gelasius und Gregor dem Großen üblich war, ist ungewiß. Luther hat sie gleichfalls beibehalten. S. Corpus juris Saxon. edit. 1735., und sie steht auch noch in der alten sächsischen Kirchenagende, wo aber nur die einleitenden Worte vorgedruckt sind, nicht aber die Erklärung selbst. — Ferner ist zu bemerken,

c) **daß man das Vaterunser zuweilen geringschätzte, bald aber auch überschätzte.** Nach Augustin ep. 92. ad. Innoc. ep. 89. ad Hilar. und Optatus Milevitanus de schismate Donat. et l. II. c. 20. wollten die Pelagianer und Donatisten von der fünften Bitte et remitte nobis debita nostra etc. keinen Gebrauch machen (wegen ihrer eigenthümlichen Vorstellung von der Erbsünde und von der Vergebung der Sünde); aber dennoch wagten sie nicht, das Gebet des Herrn selbst wegzulassen. Die Donatisten

ließen blos die Worte weg: Sicuti nos remittimus debitoribus nostris, weshalb sie Optatus tadelt. Auch noch mehrere kleinere Kirchenparteien werden hin und wieder genannt, die das Vaterunser für das einzige statthafte und darum besonders wirksame Gebet hielten, z. B. die Massalianer im 4. Seculum. Als sich zur Zeit der Reformation auch die englische Kirche neu gestaltete, war ein Hauptstreitpunct zwischen den Episcopalen und Presbyterianern das Vaterunser. Walch in seiner mehrmals angeführten Monographie de usu orationis dominicae etc. p. 72 giebt die Hauptstreiter von beiden Parteien an. Solche Ansichten finden wir auch bei den Quäkern und andern ihnen ähnlichen Secten, die den öffentlichen Gottesdienst verachten. Jedoch muß hier wohl bemerkt werden, daß sie nicht sowohl dieß Gebet seines Inhalts wegen geringschätzten, sondern vielmehr den Gebrauch desselben als stehendes Formular tadeln. Noch im Jahre 1739 hat ein gewisser Samuel Hemden in einer besondern Schrift darthun wollen, daß es unnöthig sei, jetzt noch das Vaterunser zu beten. S. Leipz. gelehrte Zeit. 1740. p. 506. Jedoch hat es auch nicht an solchen gefehlt, die dieses Gebet überschätzten und die Meinung hegten, es sei mit Ausschluß aller andern Gebete allein nur zu brauchen. Cardinal Bona berichtet in seinem Buche de divina Psalmodia c. 16. p. 430—31, daß ein gewisser Basilius, das Haupt der Bogomilen, einer ketzerischen Partei im 12. Seculum, auch darum mit vom Kaiser Alexius Comnenus zum Scheiterhaufen verurtheilt worden sei, weil er außer dem Vaterunser jedes andere Gebet für leeres Geschwätz gehalten habe. S. Joh. Christ. Wolf historia Bogomilor. und andere Monographien über diese Secte. Die allgemeine Kirche aber hat diese Meinung nie getheilt. Sie hat das Vaterunser in hohen Ehren gehalten, darüber aber nie andere Gebetsarten verboten. Desto mehr muß es befremden, daß noch im 18. Jahrhundert (1767) ein Kreis-Steuereinnehmer zu Berlin, mit Namen Philippi, in einem besondern Buche zu beweisen suchte, daß Christen nichts anderes, als das Vaterunser beten sollten.

d) **Mißbrauch des Vaterunsers.** Es fehlt nicht an Winken in der Kirchengeschichte, die das mechanische und allzuhäufige Beten des Vaterunsers tadeln. Ja die erwähnten Paraphrasen können dafür als Beweis dienen. Als aber in der christlichen Kirche die Meinung von der Verdienstlichkeit des operis operati und von der gleichsam magischen Kraft des Gebets immer vorherrschender wurde, fing man an auch vom Vaterunser dasselbe zu behaupten und dieser Glaube steigerte sich bis zur Ueberzeugung, nachdem die Erfindung des Rosenkranzes allgemeinen Eingang in der römischen Kirche gefunden hatte. Man versteht darunter eine zusammengefügte Schnur, theils von kleinern, theils auch von etwas größern Kugeln, welche aus verschiedenen Stoffen bereitet sind, und woran unten ein Kreuz, das Bild eines Heiligen oder etwas dem Aehnlichen hängt. Eine jede kleine Kugel bedeutet ein Ave Maria, und eine große ein Vaterunser. Gewöhnlich ist noch ein Anhängsel dabei, welches den Glauben bedeutet. Es giebt dreierlei Arten, die sich durch das Mehr oder Weniger der großen und kleinen Steine unterscheiden. Man nennt sie auch Coronae, oder Corallae Mariae, oder auch Paternoster. Ueber den Namen Rosenkranz geben römische Schriftsteller sehr gezierte Erklärungen, z. B. weil die

Paternoster und Ave Marias unter einander gemischt einen süßen Geruch des Gebets machten, so wie Rosen in einen Kranz gebunden ebenfalls Wohlgerüche verbreiteten. Das mechanische und öftere Beten nach dieser Methode soll große Wirkungen haben; es soll beitragen zur Vertreibung der Teufel, zur Bek. rung der Ketzer, zur Besserung des Lebens in allerlei Lebens- und Seelennoth und zur Milderung der Strafen im Fegefeuer. Ob Peter von Amiens (der Einsiedler), oder Paulus der Eremit, oder der heilige Dominicus Erfinder dieser Gebetkunst sei, ist streitig. Desto gerechter aber sind die Klagen über die Herabwürdigung dieses Gebets durch den Rosenkranz zur Zeit der Reformation und selbst im Schooße der römischen Kirche. S. **Larroquani adversarior. sacr. l. III. Lugd. Bat. 1688. l. 2. c. 24. Maieri dissert. de rosario seu Paternoster 1720.** — Will man sich überzeugen, wie wenig zeitgemäß auch jetzt noch Schriftsteller aus der römischen Kirche über solche offenbar abergläubische Gebräuche sich erklären, so darf man nur den Artikel Rosenkranz nachlesen in Grundmayr's liturgischem Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche. Augsburg 1822. Vergl. den Art. Rosenkranz oben p. 290 ff.

V) Gebrauch des Vaterunsers in der heutigen christlichen Welt. — Wie aus den Liturgien der ältern christlichen Kirche so manches in dem Kultus der neuern christlichen Kirchen geblieben ist, so gilt dieß auch vom Vaterunser. Man wird nicht leicht eine allgemeine Liturgie in der römisch-griechischen oder eine Agende in der protestantischen Kirche finden, wo nicht das Vaterunser hier oder dort eingefügt wäre. Ja auch Schriften, den religiös-christlichen Jugendunterricht betreffend, so wie Erbauungsbücher berücksichtigen dieses Gebet noch immer. Nur eine Sitte, besonders in der lutherischen Kirche, das Vaterunser in jeder Predigt zweimal zu beten, kann ihren Ursprung im christlichen Alterthume nicht nachweisen. Bei den ältesten Homileten kann man das Vaterunser schon deshalb nicht erwarten, weil dasselbe ein Stück der Geheimlehre ausmachte. Und hierin liegt wohl auch ein Hauptgrund des Nichtgebrauchs in der spätern Zeit, wo diese Rücksicht nicht mehr Statt fand. Da man selbst in Luthers deutscher Messe oder Ordnung des Gottesdienstes (1526), so wie in den spätern liturgischen Schriften lutherischer Theologen keine Spur davon findet, so ist man wohl dazu berechtigt, diese Einrichtung für eine homiletische Convenienz zu halten. S. Flügge Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens Thl. 2. p. 190—91. Jedoch hielt man im Anfange des 18. Jahrhunderts noch streng über diese Sitte, wie dieß selbst ein polemischer Schriftwechsel über diesen Gegenstand im Jahre 1707 beweist, s. Augusti's Denkwürdigkeiten 5r Thl. p. 130—31. — In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts trat dagegen, wie wir schon gesehen haben, die, von ältern Homileten beobachtete und selbst von Luthern gebilligte Gewohnheit besonders hervor, den nützlichen Gebrauch des Vaterunsers durch Umschreibungen in gebundener und ungebundener Rede zu fördern. Daß man sich dabei wohl oft Uebertreibung zu Schulden kommen ließ, ja, daß es eine Zeit gab, wo man die Aufklärung eines Predigers nach den Vaterunser-Paraphrasen beurtheilte, ist wohl nicht zu leugnen. Inzwischen darf man auch das Gute nicht verkennen, das dadurch mit

erreicht worden ist. Man hat dadurch dem mechanischen gedankenlosen Gebrauche des Vaterunsers entgegen gearbeitet und die Liturgie in besondern Fällen erwecklicher und erbaulicher gemacht. Besonders hat sich das Dichtertalent in neuerer Zeit so oft und zuweilen so glücklich versucht, daß im Jahre 1837 die siebente Auflage einer Schrift unter dem Titel: Das Vaterunser, ein Erbauungsbuch für jeden Christen, mit einer Abhandlung über den Inhalt und Gebrauch des Vatersunsers, von dem Vicepräsidenten und Oberhofprediger Dr. Christoph Friedrich von Ammon, erschienen ist. Es enthält nicht weniger als 190 größtentheils dichterische Umschreibungen des Vaterunsers, wovon mehrere eine classische Berühmtheit erhalten haben.

40.

Verklärungsfest.

Festum Transfigurationis Christi am 6. August.

I. Bedeutung, Name und frühere Feier dieses Festes in der griechischen, wie in der lateinischen Kirche. II. Eigenthümliche Gebräuche an diesem Festtage und Feier desselben in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Hospinianus de origine Festor. christianor. p. 26. — Dresser de diebus festis p. 156. — Janin Geschichte der Kirchenfeste p. 238—43. — Augusti's Denkwürdigkk. 3r Bd. p. 292 ff. — Binterims Denkwürdigkeiten 5r Bd. 1r Thl. p. 414. — Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. Kirche von Dr. E. W. v. Muralt. Leipz. 1838. Brief 24. und im Lexidion Artikel Verklärung.

I) Bedeutung, Name und frühere Feier dieses Festes in der griechischen wie in der lateinischen Kirche. — Hatte man sich einmal daran gewöhnt, besonders merkwürdige Erscheinungen und Scenen aus dem Leben Jesu durch Feste zu verherrlichen, so darf es uns nicht befremden, daß wir auch ein Fest zum Andenken der auf einem Berge geschehenen Verklärung Christi im Kultus der Christen finden. Es führt in der griechischen Kirche die Namen *τὸ Θαβώριον* oder auch *Ἁγία μεταμόρφωσις*, und in der lateinischen Kirche: Festum Transfigurationis oder Pateficationis Jesu Christi in Thabor.

Was nun das Alter des Festes betrifft, so muß es schon um das Jahr 700 in der griechischen Kirche im Gebrauche gewesen seyn, denn es wird von Johannes Damascenus, † 760, und von Cosmas (erst Mönch zu Jerusalem und zuletzt Bischof zu Majuma um das Jahr 730) besungen. Bei letzterem (Cosmae Hieros. hymni S. Gallandi Biblioth. Patr. Tom. XIII. p. 249) kommen folgende Strophen vor:

Ἀνελθὼν ἐν ὄρει Θάβωρ
Μεταμορφωθεὶς Χριστέ,
Καὶ τὴν πλάνην πᾶσαν ἀμαυρώσας
Φῶς ἐξέλαμψας.
Σὲ Θεὸν ἐπέγνων
Οἱ ἔνδοξοι ἀπόστολοι
Ἐν Θάβωρ Χριστὲ δὲ ἐκπλαγέντες
Γόνυ ἔκλιναν.

Wenn von diesem Feste das Wort *Μεταμόρφωσις* gebraucht wird, so ist dabei nicht blos von einer dogmatischen Beziehung, wie bei Cyrillus und Basilius, die Rede, sondern von einer wirklichen und vorzüglich hochgeachteten Kirchenfeier. Dieß erhellt aus Andreae Cretensis (man setzt dessen Leben am wahrscheinlichsten zwischen die Jahre 635 und 680) *λόγος εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Χριστοῦ* in Gallandi Bibl. Patr. T. XIII. p. 114—24. In dieser langen und schwülstigen Homilie wird gleich im Eingange die Absicht mit folgenden Worten angegeben: *ταῦτα τοίνυν ἑορτάζομεν σήμερον, τὴν τῆς φύσεως θέωσιν, τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν, τὴν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν τῶν κατὰ φύσιν ἔκστασιν καὶ ἀνάβασιν.* Der Verfasser erläutert die evangelische Geschichte Mt. 17, 1—13. Mrc. 9, 2—13. Luc. 9, 28—36. Doch nimmt er noch Mt. 16, 22. hinzu. Er legt ein besonderes Gewicht auf das „nach sechs Tagen," und findet darin ein großes Geheimniß der ersten und zweiten Schöpfung, der Naturen in Christo u. s. w. Er sagt unter andern: *Τὸν ἐξάριθμόν φασιν οἱ περὶ ταῦτα σοφοὶ, μόνον τῶν ἐντὸς δεκάδος τέλειον εἶναι, ἅτε δὴ ἐκ τῶν εἰκείων συνιστάμενόν τε καὶ συμπληρούμενον κ. τ. λ.*

Was nun die römische Kirche betrifft, so berichtet über den Ursprung dieses Festes in derselben Dresser de diebus festis p. 156 Folgendes: Calixtus III. Pontif. Rom. collocavit in hoc die festum Patefactionis Christi in monte Thabor a. 1457 propter duas causas: 1) ut historia de insigni et commemorabili patefactione in isto monte quotannis repeteretur, 2) ut gratia animis renovaretur memoria victoriae, quam exercitus christian., repulsis Turcis ab obsidione Belgradi, consecutus est a. Christi 1456. Dieß ist ganz richtig, aber daraus folgt noch nicht, wie die Meisten annehmen, daß Calixt III. Stifter dieses Festes sei. Das bemerken aber auch die bessern katholischen Schriftstellern selbst. In Gavanti Thes. T. II. p. 255 heißt es: Auctor Festi et officii a p u d o m n e s fuit Calixtus III. a. 1456 ex Platina et Nauclero, sed vere non fuit festi, quod notat Baron. in 2. not. lat. Martyrol. ex Wandelberto. Es wird also nur behauptet, daß mit Calixtus das Fest ein allgemeines geworden sei, und auch dieß ist blos auf den Occident einzuschränken. Hier war es zwar nicht unbekannt, aber nicht beliebt, und es verhielt sich damit, wie mit dem Trinitatisfeste. Erwähnt wird dasselbe schon in Wandelberts Martyrologium (aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts) und auch Durandus kennt dasselbe und bemerkt dabei, daß die Verklärung Christi nicht an diesem Tage geschehen sei, sondern weil die Apostel nach der Himmelfahrt zuerst an diesem Tage von jenem Geheimnisse, welches sie früher nicht bekannt machen sollten, gesprochen hätten. Mehrere Schriftsteller aber erklären sich dagegen. Dieß erhellt am besten aus den schon im Artikel Trinitatisfest angeführten Worten des Potho von Prümm im 12. Jahrhundert, wo er sagt: Miramur, quod nostro tempore nonnulli in Monasteriis novas celebritates inducant. Quare? An patribus sumus doctiores? Quae igitur ratio celebrandi festum Trinitatis et Transfigurationis Christi? Diesem Schriftsteller war also die allgemeine Feier dieses Festes in der griechischen Kirche und zwar am 6. August unbekannt.

Fragen läßt sich allerdings, warum ein solches Fest, welches die Griechen häufig sogar unter die hohen Feste rechnen, in der lateinischen Kirche so wenig Beifall gefunden habe? Wollte man sagen, es liege eben darin ein Beweis von der übertriebenen Hagiolatrie, so daß, wie schon Rabanus Maurus besorgte, die Diener höher geachtet würden, als der Herr — so würde dennoch dieser Vorwurf der lateinischen Kirche gemacht, keinen Vorzug der griechischen bewirken können, da diese in der Heiligenverehrung noch weit mehr übertrieben hat, als jene. — Die evangelische Geschichte von der Verklärung Christi selbst konnte nicht unbedeutend scheinen, da sie ja bekanntlich als der Hauptschlüssel der ganzen Mysteriosophie, und als die eigentliche Basis der Tradition, worauf doch die römische Kirche so viel Gewicht legte, betrachtet wurde. Für den 6. Epiphanias-Sonntag ist seit alten Zeiten diese Geschichte Mt. 17, 1—9. als Perikope gewählt und auch von den Protestanten beibehalten worden. Da nun aber dieser Sonntag des Osterfestes wegen äußerst selten gefeiert werden kann, so kann auch dieser interessante Theil der evangelischen Geschichte nicht, wie andere jährlich wiederkehrende behandelt werden. Vielleicht hat diese Betrachtung bei Calixt III. mitgewirkt. Aber eine eigene Erscheinung bleibt die frühere Vernachlässigung eines solchen Festes auf jeden Fall.

II) Eigenthümliche Gebräuche an diesem Festtage und die Feier desselben in der heutigen christlichen Welt. — Zu den eigenthümlichen Gebräuchen an diesem Feste gehört es in der lateinischen Kirche, daß man bei der Messe neuen Wein, oder doch etwas von dem Safte, den man aus einer frischen Weintraube gepreßt hatte, consecrirte. Schulting läßt sich darum über die Wahl des Tages und was an demselben bei der Messe pflege vorgenommen zu werden, also vernehmen: **Transfiguratio domini facta est tempore verno, eamque Apostoli ad hunc usque diem, id est, sextum Augusti, celebraverunt. Quoniam igitur Domini transfiguratio ad illum novum statum pertinet, quem Dominus habuit in resurrectione et quem Fideles in generali resurrectione habituri sunt, ideo hac die dominicus sanguis de novo vino, si inveniri potest, conficitur. Quodsi inveniri non possit, saltem diaconus, quando offert calicem sacerdoti, eo vidente tres guttas de uva exprimat in calicem. Quidam reponunt racemos in altari a principio Missae usque ad finem, sicut reponuntur agni paschales Romae et benedicuntur in loco, ubi consecratur oleum infirmorum, post illum locum in canone, ubi dicitur: Veniae quaesumus largitor admitte, et concluditur ibi, per quem haec omnia. Alii benedicunt uvas post missam, sicut poma benedicuntur et adspersas aqua benedicta distribuunt adstantibus.**

Bei den Griechen hat die *Ἅγια Μεταμορφώσεως* außer den Feierlichkeiten eines hohen Festes, auch die Auszeichnung, daß sie an diesem Tage Fische essen, ob er gleich in die 15 Tage vor der Himmelfahrt Mariä fällt, während welcher in dieser Kirche ein strenges Fasten verordnet ist.

Die Maroniten haben die Gewohnheit, daß sie an diesem Festtage auf den Berg Libanon steigen, daselbst ihres Gottesdienstes pfle-

gen und nach Endigung desselben ihre Mahlzeit halten. S. Durandus l. VII. c. 22. Schmidts Lexic. ecclesiast. minus P. III. p. 94.

Uebrigens wird dieses Fest noch jetzt besonders in der griechischen Kirche ausgezeichnet, und will man eine eben nicht geschmackvolle, sondern gezierte mystische Deutung desselben lesen, so ist sie enthalten in dem oben angeführten 25sten Briefe von Muralt über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. — Weniger tritt dieß Fest in der römischen Kirche hervor. In der protestantischen Kirche hat es gar keinen Eingang gefunden, ob es gleich in die Kategorie der sogenannten Herrenfeste gehören würde. Es geschah deshalb, weil eine schon fest bestimmte evangelische Perikope an diese merkwürdige Scene aus dem Leben Jesu erinnert.

41.

Verstorbene;

wie man sich gegen sie, besonders im christlichen Alterthume, und auch in der spätern christlichen Zeit zu verhalten pflegte.

I. Ansicht vom Tode im christlichen Alterthume. II. Fromme Sorgfalt und Achtung, welche schon die frühesten Christen gegen die irdischen Ueberreste ihrer Verstorbenen hegten. III. Orte, wohin man die Todten begrub und frühe Auszeichnung derselben. IV. Ergebniß aus dem zeither Gesagten und späteres Ausarten des Verhaltens in Beziehung auf Verstorbene. V. Veränderungen, welche die Reformation auch in diesem Theile des christlichen Kultus herbeiführte. VI. Begräbnißliturgie und Begräbnißgebräuche in der heutigen christlichen Welt.

Literatur. Allgemeinere christlich-archäologische Werke, in welchen de re funerea christianorum mit gehandelt wird. Bingh. Antiquit. Vol. X. p. 23 seqq. — Anton Blackmore christl. Alterth. 2r Thl. lib. XX. tot. — Baumgartens Erläuterungen der christl. Alterthümer p. 385 f. und p. 489. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r Bd. p. 394. 3r Bd. p. 451. — Rheinwald's kirchl. Archäologie p. 380 ff. — Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9.

Monographien. On. Panvini de ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et eorund. coemeteriis liber. (Löwen 1572. 8. Rom 1581. 8., auch als Anhang z. Platinae vit. pontiff.); c. praes. J. G. Jochii Frkf. u. Lpz. 1717. 4.; franz. Paris 1613. 8. — Jac. Gretser de funere christianor. libri 3. Ingolst. 1611. 4.; auch in sein. Opp. (Ratisb. 1735. Fol.) Tom. 5. p. 79—160. — J. And. Quenstedt sepultura veterum, s. de antiquis ritibus sepulcralibus Graecor., Romanor., Judaeor., Christianor. Wittenb. 1660. 4. — J. H. Heidegger de sepultura mortuorum. Heidelb. 1670. 4. — Lili Gregorii Gyraldi de sepultura ac vario sepeliendi ritu

libellus, quem variis suis animadversionib. illustratum edidit, Jo. Facs. Helmstadi 1676. 4. — Mth. Larroquan de caeremoniis usurpatis a priorib. christianis, dum terrae mandabantur mortuor. corpora. In sein. Adv. sacr. (Lugd. 1688. 8.) p. 187—210. — Kr. Sm. Schurzfleisch Qualis christianor. funerum ritus fuerit? In sein. Controverss. XXXIV. — J. E. F. V. L. (J. E. Franzen) Antiquitatum circa funera et ritus vet. Christianor. quovis tempore in ecclesia observat. libri 6. cum praefatione Jo. Fabricii et J. Andr. Schmidii. Lips. 1713. 8. (Unvollständ. unt. and. Titel schon. Helmst. 1709. 8.) — Joach. Hildebrand De veteris ecclesiae Martyrum inprimis et S. S. Patrum, ars bene moriendi, sive praxis circa moribundos et de morientium virtutibus. Helmst. ed. 2. 1719. 4. — Jo. Nicolai de luctu Christianor., seu de ritibus ad sepulturam pertinentibus, editus ex bibliotheca Sigb. Havercamp. Lugd. Bat. 1759. 8. — Andere Schriften, die verglichen werden können, s. in Fabricii Bibliogr. Antiquaria ed. Schaffshausen p. 1020 seqq. Monographien über einzelne Begräbnißfeierlichkeiten s. in der Abhandl. selbst.

I) **Ansicht vom Tode im christlichen Alterthume.** Wir übergehen hier die dogmatischen Vorstellungen vom Tode, weil sie größtentheils dem engern Geistesverkehre der eigentlich sogenannten Theologen und auch selbst einer spätern Zeit angehören, und bleiben nur bei dem stehen, was sich in der allgemeinen christlichen Volkssitte und im öffentlichen Kultus als Ansicht vom Tode offenbarte. — Bei den meisten gebildeten Völkern sprach man vom Tode vermittelst eines gewissen Euphemismus und die dafür gewählten Bilder waren gewöhnlich freundlicher Art. Dieß bestätigen auch die Bilder des A. und N. T., in welchen letztern das alte homerische Bild vom Schlafe sehr oft wiederkehrt. Jesus bedient sich seiner Joh. 11, 11. und öfterer, und Mt. 27, 52. kommt dieß Bild als allgemeiner Sprachgebrauch vor. Nicht minder wiederholt es sich Apostelgeschichte 7, 59. und 13, 26. 1 Cor. 15, 20. Auch ist bekannt, daß Jesus seinen Tod nach dem Evangel. Johannes einen Hingang zum Vater nennt, und daß er überhaupt sich einer milden Ausdrucksweise bedient, sobald von dieser Veränderung die Rede ist. Auch nach den einfachen Lehrsätzen des Evangeliums muß der Tod in einer mildern Gestalt erscheinen, **nämlich als eine zweite Geburtsstunde zum höhern Leben.** Befremden darf es uns darum nicht, wenn im frühesten christlichen Kultus eine freundliche Ansicht vom Tode vorherrschend war. Wir wollen dafür nur einige allgemeine Beweise anführen. Dahin gehört

1) daß in den frühesten Schriften der christlichen Asceten und Homileten der Glaube ausgesprochen oder vielmehr wiederholt wird, das irdische Leben sei nicht unser Ziel, sondern nur Vorübung und Vorbereitung, nur der Weg zum höhern himmlischen Vaterlande. Noch deutlicher spricht

2) dafür der Sprachgebrauch, daß dies natalis in den schriftlichen Dokumenten des frühern Alterthums nicht sowohl den Geburtstag für das irdische Daseyn, sondern den Tag des Todes bedeutet. Mehr über diesen Sprachgebrauch ist in den Artikeln Märtyrer und Märtyrerfeste erinnert worden, wo sich ergiebt, daß die natales martyrum immer die Tage waren, an welchen diese christlichen Glaubenshelden die

Wahrheit mit dem Tode besiegelten. Dieser Sprachgebrauch bezeichnet ganz die Ueberzeugung der frühern Christen, daß mit dem Tode erst das wahre Leben beginne (Röm. 7, 24.). Hierzu kommt noch

3) das Wohlgefallen mehrerer Kirchenväter darüber, daß auch heidnische Philosophen in der freundlichen Todesansicht mit den Christen übereinstimmten. Zu diesen Kirchenvätern gehört besonders Lactantius institut. divin. l. II. c. 12. l. III. c. 17., wo jedoch auch das gerügt wird, was in der Behandlung der Todten von Seiten der Heiden dem christlichen Geiste zu widersprechen scheint. — Als Beweis für die freundliche Ansicht des Todes im christlichen Alterthume können

4) auch mehrere Gebräuche dienen, die bei Beerdigungen Statt fanden, von welchen weiter unten die Rede seyn wird.

Aus diesen und mehrern andern Gründen, die wir, wenn es nöthig wäre, anführen könnten, ergiebt sich, **daß die alte christliche Kirche eine freundliche Ansicht vom Tode aufgefaßt hatte.**

Dabei läßt sich jedoch nicht läugnen, daß man später davon abwich und daß nach und nach das Todessymbol die abschreckende Gestalt eines Knochengerippes wurde. Man kann sich das überhaupt aus dem überhand nehmenden Aberglauben und der damit verbundenen Geschmacklosigkeit erklären, die bald nach Constantins Zeitalter in allen Theilen des christlichen Kultus sichtbar wurden. Dieses allerdings unästhetische Bild des Todes, wofür es zwei berühmte Männer der neuern Zeit erklärten, Lessing und Herder (der erstere in einer Abhandlung: Wie die Alten den Tod gebildet. S. Lessings sämmtliche Werke Thl. 4. und der zweite in einem Nachtrage zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts, in dessen zerstreuten Blättern 2. Samml. 2. Ausg. 1796) hat allerdings einen spätern Ursprung, und wie es in den christlichen Kultus übergehen konnte, läßt sich vielleicht aus folgenden Bemerkungen beurtheilen:

1) Man wich allmählig von der feinern Symbolik ab, deren sich das N. T. in Beziehung auf die Lehre von der Wiederbelebung selbst unsers Körpers bediente (s. 1 Cor. 15, 36 f.) und huldigte mehr grobsinnlichen Vorstellungen in dieser Beziehung. — Man wollte mit der nämlichen Haut umgeben seyn und in diesem seinem Leibe Gott schauen.

2) Durch die Verehrung von Reliquien der Märtyrer, wenn auch nicht gleich anfangs, gewöhnte man sich, menschliche Gebeine als etwas Heiliges und der Verehrung Würdiges anzusehen.

3) Die Verwandlung der einfachen Kreuzesform in die des Crucifixes konnte ebenfalls mitwirken. Man feierte den Gekreuzigten als Besieger des Todes; daher auch immer ein Todtenschädel und Todtengebeine am Fuße des Kreuzes sich befanden. Daher ist auch von Manchen die Behauptung aufgestellt worden, daß das Crucifix und das Bild des Todes als Skelet oder Knochengerippe ziemlich gleichzeitig seien.

4) Nach Herder (p. 383 l. l. ff.) dürfte auch hier im allgemeinen der Geschmack der Norddeutschen in Betracht kommen, die der schönen Naturbilder entbehrend das Schauderhaft-Gräßliche dem Wohlgeordneten vorzogen. Dafür könnte auf den ersten Anblick die so berühmte Abbildung des Todtentanzes sprechen, in welchem sich besonders deutsche Künstler so wohl gefielen. Allein sie fand auch außer Deutsch-

land Eingang, und Münters Bemerkung, daß das Todessymbol unter dem Bilde eines Gerippes mehr in der protestantischen als römisch-katholischen Kirche vorkomme, möchte in sofern nicht ganz richtig seyn, indem das berühmte Gemälde vom Todtentanze schon lange vor der Reformation nicht nur in Deutschland, sondern auch in andern Ländern dem Zeitgeschmack zusagte.

Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts fingen aber Künstler, Dichter und Homileten an, gegen dieses, wie sie behaupteten, abschreckende Bild des Todes zu polemisiren. Man berief sich siegreich auf die N. T. Religionsurkunden, auf das christliche Alterthum und auf die Ansicht vom Tode, die selbst den Reformatoren eigenthümlich war. S. Salzmanns Singularia Lutheri. Jen. 1664. p. 683—96. Aehnliches ist auch von Melanchthon, Zwingli und Calvin bekannt.

Dessen ungeachtet hat doch auch das ernste Symbol des Todes, das Knochengerippe, seine Vertheidiger gefunden, wohin selbst Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 521 gehört, indem er zeigt, daß in der protestantischen Kirche das Aesthetische dem Didactischen untergeordnet sei, daß Schrift und Vernunft, daß die Ascetik älterer und neuerer Zeit zu Todesbetrachtungen aufforderten, und zwar zu solchen, die uns nicht zur Demuth und Bescheidenheit führten, sondern uns auch den Tod verachten lehrten, der ja in dem Triumphe des Lebens untergehe, welches uns Jesus verheißen habe. Allerdings mag dieß als Lehrtropus wahr seyn. Aber in wiefern wir den Menschen als vernünftig-sinnliches Wesen betrachten und die Möglichkeit nicht ableugnen können, daß auch ein an sich freundliches Bild ernst zu mahnen vermöge, dürften doch wohl unsre Zeitgenossen nicht getadelt werden, wenn sie auch aus diesem Theile des Kultus das Düstre entfernen oder wenigstens zu mildern suchen. Mit einem schönen Beispiele ist hier die Brüdergemeinde vorangegangen, wie sich weiter unten zeigen wird.

II) Fromme Sorgfalt und Achtung, welche schon die frühesten Christen gegen die irdischen Ueberreste ihrer Verstorbenen zeigten. — Wenn irgendwo, so zeigte sich auch hier das Christenthum als Pflegerin einer edeln Humanität, so daß die frühern Bekenner desselben um dieser Eigenthümlichkeit willen sogar von ihren Feinden gerühmt wurden. Kann man auch schon gebildeten heidnischen Völkern eine gewisse achtungsvolle Behandlung der Todten nicht absprechen, so konnte sich doch auch ein Julian nicht enthalten, unter den christlichen Sitten und Einrichtungen, die er auch Heiden zur Nachahmung empfahl, die *προμήθεια περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν* zu nennen. S. Jul. Imper. ep. XLIX. Man findet die Rückwirkung würdiger und erhebender Ansichten vom Menschen, vom Tode und Unsterblichkeit sehr klar und deutlich gleich anfangs in der Art und Weise wieder, wie sich die Christen gleich in den ersten Jahrhunderten gegen Verstorbene benahmen. Dieß kann unter andern die Monographie aus der alten Kirche beweisen, die herrührend von Augustinus mit der Aufschrift de cura pro mortuis gerenda ad Paulinum sich in dessen Werken edit. Benedict. Venet. 1731. Tom. VI. p. 516—32 befindet. Um nun das Wahre dieser Behauptung nachzuweisen, wollen wir, was sich in christlicher Sitte

und Observanz rücksichtlich der Verstorbenen nach und nach gebildet hat, so betrachten, daß wir, ohne das blos Klimatische, Volksthümliche und Temporelle zu berühren, nur das in Erwägung ziehen, was ziemlich lange und allgemein, besonders in liturgischer Hinsicht fortgedauert hat, ob es gleich nicht immer Gesetzkraft für sich hatte. Daraus wird sich ergeben, daß die frühern Christen theils das Zweckmäßige der bereits lange Statt gefundenen Volkssitte beibehielten, theils auch Manches neu und eigenthümlich gestalteten. Vielleicht läßt sich das hierher gehörige Material nach folgenden, allgemeinen Puncten behandeln: A) Welche Beweise von Liebe und Sorgfalt gab man gegen Verstorbene, noch ehe sie aus dem Kreise der Lebendigen entfernt wurden. B) Auf welche Art, besonders mit welchen liturgischen Gebräuchen geschah dieß? und C) fand eine Art Nach- oder spätere Todtenfeier Statt und worin bestand diese?

Ad A. gehört vor allen Dingen

a) **das Waschen.** Die Sitte auf diese Art die Leichname der Verstorbenen zu reinigen, fand schon bei Griechen und Römern und selbst bei den alten Hebräern Statt. S. Buxtorf Synagog. jud. c. 35. Apostelg. 9, 37. Andere Zeugnisse für diese Gewohnheit finden sich Tertull. Apolog. c. 42. Euseb. 7, 22. Gregor. M. hom. 39. etc.

b) **Das Zudrücken der Augen und des Mundes.** Bingham l. l. sagt davon, daß dieß ein decens ritus ab omnibus observatus sei. Was nun das Schickliche dieses Gebrauchs betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß das offen stehende starre Auge eines Verstorbenen etwas Grausen Erregendes hat. Daher sagt auch Blackmoore Thl. 2. p. 900: „So lange ein Mensch lebt, sind die geöffneten „Augen ein Stück seiner Schönheit und gleichsam der Thron seiner „Seele. Aber es giebt kaum einen so fürchterlichen Anblick, als einen „Leichnam mit offenem starren Auge." Für den Beisatz: Ab omnibus nationibus observatus hat jedoch Bingham den Beweis nicht geliefert, ob er sich gleich auf Gen. 46, 4. 50, 1. hätte berufen können. Nur bemerkt er, daß einzig die Römer eine Ausnahme davon machten, indem diese, wenn sie den Leichnam zum Verbrennen auf den Scheiterhaufen brachten, demselben die Augen öffneten, um den Himmel noch einmal anzublicken. Plin. hist. natural. l. 11. c. 37. — Für das Zudrücken der Augen führen jedoch andere christliche archäologische Schriftsteller den Grund an, daß man damit an das Lehrbild Jesu habe erinnern wollen, nach welchem er den Tod mit dem Schlafe verglich.

c) **Das Ankleiden.** Salben, Einbalsamiren und Ausschmücken der Todten, wofür sich die Beweise außer mehrern Stellen in Euseb. Vit. Const. 4. 66. Tertull. apolog. c. 40. Clem. Alexandr. paedag. l. 8. finden, lassen sich nicht nur aus den allgemeinen herrschenden volksthümlichen Sitten, sondern auch in näherer Beziehung auf die Begräbnißgeschichte Jesu im N. T. erklären. Jedoch mag man hier oft auch einen tadelnswerthen Aufwand und einen übertriebenen Luxus gezeigt haben, wie dieß mehrere Stellen aus den Kirchenvätern lehren. Besonders erklärt sich hierüber Hieronymus mit vieler Bitterkeit in vita Paulin., wenn er ausruft: Parcite quaeso vobis, parcite saltem divitiis, quas amatis. Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? Cur ambitio inter luctus lacrimasque non

cessat? An cadavera divitum nisi in serico putrescere nesciunt? Zur Todtenbekleidung schlägt er ein einfaches Leinentuch vor, wie dieses auch bei dem vom Kreuze genommenen Jesu sei angewendet worden. Das Wort Linteum ist daher auch gleichsam verbum solemne für Todtenbekleidung geworden. Uebrigens muß das Salben der Leichname in mehrern christlichen Gemeinden gewöhnlich gewesen seyn; denn der Heide Cäcilius macht beim Minucius Felix den Christen den Vorwurf, daß sie ihr Haupt nicht mit Blumen bekränzten, ihren Körper nicht durch Wohlgerüche angenehm machten, sondern die Salben blos für die Todten sparten. Bei den Christen in Aegypten dauerte die alte Sitte, die Todten zu Mumien zu machen, fort, und diese Mumien behielten sie öfters bei sich in den Häusern, so daß die Bischöfe nur durch wiederholte Verbote diese Gewohnheit nach und nach verdrängen konnten. Daß man diese Sitte lange beibehielt, dazu mag auch die Ueberschwemmung des Nils beigetragen haben, während welcher Zeit die Aegyptier ihre Todten nicht begraben konnten. Wir haben eine Abhandlung von Ch. Wilhelm Franz Walch de mumiis christianis, welche der Verfasser nachgelesen hat, und worin Walch sehr gründlich diese Sitte bei einigen Christen in Aegypten nachweist.

d) **Eine Ausstellung der Todten** erwähnen mehrere frühere Schriftsteller. Bingham bemerkt bei dieser Gelegenheit sehr richtig, daß es fast, mit Ausnahme der Juden, gemeinschaftliche Sitte aller alten Völker war, die Leichname der Verstorbenen noch eine Reihe von Tagen unter den Lebenden zu lassen, um sich zu überzeugen, daß der wirkliche, nicht ein Scheintod Statt gefunden habe. So bewahrten die Römer noch sieben Tage ihre Todten über der Erde. Sie ließen dieselben öfters mit warmem Wasser waschen und ein starkes Geschrei anstellen, ob sie etwa davon erwachen möchten. Wenn nun aber nach gewissen Wiederholungen des Geschreies der Todte nicht erwachte, so hieß es: Conclamatum est, und er wurde verbrannt. Während dieser Tage wurden die Todten in einem Sarge oder auch auf einer Bahre auf der Hausflur neben der Thüre ausgestellt, zuweilen auch auf der Straße und in späterer Zeit bei vornehmen Leichen selbst in der Kirche. Auch diese Sitte war nichts Eigenthümliches unter den Christen, indem der Gebrauch der Särge und Bahren (Arca, sarcophagus, capsa, capulus, feretrum, νεκροφορεῖον) weit über das Christenthum hinausreicht. 2 Sam. 3, 31. Luc. 7, 14. Wenn übrigens die Nachrichten über diese Gebräuche nur sparsam bei den frühern Kirchenscribenten angetroffen werden, so läßt sich dieß theils wohl daraus erklären, daß die Christen in dieser Beziehung nicht viel Eigenthümliches besaßen, sondern sich gewöhnlich nach der Sitte des Landes richteten, wo sie lebten, theils aber auch sich so unter dem Drucke befanden, daß sie zufrieden seyn mußten, wenn sie ihre Todten in der Stille beerdigen konnten. Hier kann auch noch kürzlich die Frage berührt werden, ob das bei Juden und andern orientalischen Völkern gewöhnliche frühzeitige Begraben auch auf die Christen übergegangen sei? Es fehlt darüber an bestimmten Nachrichten und man muß hier mehr Vermuthungen wagen. Nach der oben erwähnten römischen Sitte konnte wohl bei mehrern Heidenchristen im Römerreiche einem frühen Begräbnisse durch die alte bestehende Observanz vorgebeugt seyn. Was nun die Judenchristen be-

trifft, so ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß man dem alten Aberglauben der Verunreinigung durch Todte entgegentrat. Man schaffte sie zwar bald aus dem Hause, stellte sie aber im Sarge in die Kirchen auf und begrub sie erst nach vollbrachten Vigilien. Doch ist nicht zu leugnen, daß das jetzt Gesagte mehr von vornehmen Leichen gilt; denn die oben angeführten Antiquit. funer. von Franzen, welche diesen Punct berühren, sprechen nur von vornehmern Leichen, z. B. einer Paulina und Mucra, des Ambrosius Severianus, Constantins des Großen u. s. w. Eine andere Frage, die wir oben aufwarfen und die wir nun zu beantworten haben, ist diese:

B) **Auf welche Art wurden die Todten aus dem Kreise der Lebendigen entfernt und mit welchen, besonders religiösen, Gebräuchen geschah dieß?** Die erste Frage betreffend, kann man im Allgemeinen antworten: Es geschah durch das Beerdigen, d. h. durch das Versenken des menschlichen Leichnams in eine gewisse Tiefe der Erde. Beim Beginnen des Christenthums war es im römischen Reiche vorherrschende Gewohnheit, die Leichname zu verbrennen, obgleich die alten Römer ihre Todten ebenfalls begruben. Der Dictator Cornelius Sulla wird für den ersten Römer gehalten, der nach seinem eigenen Wunsche verbrannt wurde. Diese Sitte machte sich dann unter den Vornehmern immer mehr geltend, dauerte bis in die Zeit der Kaiserregierung und fand noch unter Theodosius Statt. S. Cod. Theodos. l. IX. tit. 6. de sepulc. violat. leg. 6. Nach Macrob. Suturnal. l. 7. c. 7. soll es aber mit dem 5. Seculum allmählig aufgehört haben. — Gegen die Gewohnheit, Leichname zu verbrennen, erklärten sich die alten Christen entschieden, sei es nun, daß auf die jüdische Sitte Rücksicht genommen wurde, indem das Verbrennen der Todten unter den Juden seit dem babylonischen Exil aufgehört hatte (s. Winers biblisches Reallexikon Artikel Begraben), oder daß eigenthümliche dogmatische Vorstellungen darauf Einfluß hatten; genug, wir finden Stellen, die das Verbrennen tadeln, verspotten und selbst mit Trauer wahrnehmen. Die Sitte in mehrern Ländern, namentlich auch in Deutschland, Leichname unversehrt zu erhalten, und in Kirchen und Klöstern beizusetzen, beginnen erst in einer spätern Zeit und vom 10. Jahrhundert. S. Baumgartens Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 491. Uebrigens aber gehören solche Fälle blos zu den Ausnahmen und das Beerdigen blieb immer Regel. Fragt man nun, welche Gebräuche auch hier wieder Statt fanden, die theils als den Christen eigenthümlich, theils als Beweise liebevoller Sorgfalt gegen die entseelten Körperhüllen und als Zeugniß für ihren frommen Sinn gelten können, so gehören hierher folgende,

a) **die Beerdigung am Tage**, da diese bei den Heiden mehr Nachts gewöhnlich war. Wohl mögen in den Zeiten der Verfolgungen viele Ausnahmen haben Statt finden müssen; aber mit der Regierung Constantins und seiner Söhne wurden die Leichenbegängnisse am Tage und zum Theil mit vieler Pracht gehalten. Euseb. 4, 15. 7, 16. Socrates 3, 18. Sozom. 5, 19. Rufin. 1, 35. Auch brauchte man ungeachtet der Tageszeit dabei Lichter (Gregor. Nazianz. orat. 10. Hieron. ep. 27. Justin. Novell. 59. c. 5.), **welche die**

symbolische Bedeutung des Sieges über den Tod und die Vereinigung mit Christus andeuten sollten.

b) **Die Leichen wurden anfangs nur von Anverwandten getragen,** wobei kein Rang und Stand eine Ausnahme machte, so daß selbst Bischöfe mit Leichenträger waren, wie z. B. Ambrosius bei der Beerdigung seines Bruders Gregor von Nyssa und bei der Beerdigung seiner Schwester. Leichen der Bischöfe wurden von Geistlichen getragen. Zwar ist nicht zu leugnen, daß man in Zeiten der Verfolgung auch Leichen fuhr, allein dieß war immer nur Ausnahme von der Regel, indem man das Tragen für anständiger und würdevoller hielt. S. **Ambrosius de excessu fratris sui Satyri l. 1. not. 36. Gregor. Nyssen. de vita Macrin. c. 24.** — Auch von Nichtverwandten sahe man das Tragen zum Grabe als Freundschafts- und Liebesdienst an. **Euseb. 7, 16.** Wenn dessen ungeachtet schon um diese Zeit von Parabolanen, Capiaten und dergleichen als einer besondern Menschenclasse, deren man sich bei Begräbnissen bediente, die Rede ist; so muß man hier wohl mehr an bereits sehr zahlreiche Gemeinden in den Hauptstädten oder an Zeiten pestartiger Krankheiten denken. Auch konnte hier die Observanz an verschiedenen Orten auch eine verschiedene seyn. Wie dem auch sei, so scheinen doch aus dem in den frühesten Zeiten für so ehrenvoll geachteten Tragen der Leichen durch Anverwandte sich zwei spätere Erscheinungen erklären zu lassen, einmal, daß hin und wieder kaiserliche Gesetze nicht nur geachtete Individuen zu diesem Geschäfte bestimmten, sondern auch diesen gewisse Freiheiten und selbst Besoldungen zugestanden. S. **Novellar. Justin. 59. de impensis funerum,** und dann, daß in späterer Zeit, wo man die Personen, welche bei Leichen gewisse Dienste thaten (s. den Art. Parabolanen) auch aus niedern Ständen wählte, dennoch diese zu den Klerus gerechnet wurden, und daß mithin ihre Verrichtungen nicht zu den **muneribus sordidis** gehörten.

c) **Die Psalmodie und Hymnodie.** War dieser Gebrauch auch vielleicht der heidnischen Sitte entnommen, Nänien, Todtenlieder mit musikalischer Begleitung abzusingen, so war die christliche Sitte in so fern verschieden, daß diese Psalmodie und Hymnodie nicht Trauer und Schmerz, sondern Dank, Freude und Hoffnung ausdrücken sollten. Bingham hat zum Beweise dafür aus den **Constitut. Apost.** die gewählten Psalmstellen angeführt. Besonders ist dieser Gegenstand von Chrysostomus herausgehoben, und zwar in **hom. IV. in Hebr.** und in **hom. XIX. de dormientib.** Wie großen Werth man auf diesen Gesang gelegt haben muß, sieht man aus einer Stelle, welche Bingham aus **Victor. Uticens. lib. de persecutione Vandal.** angeführt hat, welche das vom Vandalenkönige gebotene stille Begräbniß in folgenden Worten beklagt: **Quis sustinet atque possit sine lacrymis recordari, dum praeciperet, nostrorum corpora defunctorum sine solemnitate hymnorum cum silentio ad sepulturam deduci.** Dergleichen Gesänge kommen übrigens bei der Beisetzung im Hause und in der Kirche, wie auch bei den Leichenbegleitungen und am Grabe vor. Einiges auf diesen Gegenstand Bezügliche findet man auch in dem Artikel Hymnologie bemerkt.

d) Zuweilen wurden bei der Beerdigung auch Leichenreden gehalten. Dieß geschah aber nur bei solchen Personen, deren Leben viel Merkwürdiges in sich faßte und die sich um die Welt verdient gemacht hatten. Dergleichen Reden aber finden wir in den Schriften der Väter, z. B. Eusebius Rede auf den Kaiser Constantin, Reden des Ambrosius auf die Kaiser Theodosius und Valentinianus, Gregor von Nyssa Rede auf den Meletius, Bischof zu Antiochien u. s. w. Man brauchte von ihnen bei den griechischen und lateinischen Kirchenscribenten die Namen λόγοι ἐπικήδειοι (epicedia) epitaphia, orationes funebres. Zu den eigenthümlichen christlich-kirchlichen Religionsgebräuchen gehörte auch

e) **die Feier der Eucharistie an den Gräbern der Verstorbenen, wenn die Beerdigung Vormittags geschah nach der alten Regel Conc. Carthag. III. can. 19. (a. 397): Sacramenta altaris non nisi a jejunis celebrentur.** Das soll geschehen seyn, um die Fortdauer einer kirchlichen Gemeinschaft zwischen Lebenden und Todten zu beweisen und um die Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit der Verstorbenen auch noch im Tode zu ehren. Geschah jedoch das Begräbniß in den Nachmittagsstunden, so scheint das Religiös-Feierliche dabei, wenn man die seltenen Fälle der Leichenreden ausnimmt, in Gebet, Psalmodie und Hymnodie bestanden zu haben. Diese Gebete mögen bald stehende Formulare geworden seyn, welche, weil darin besonders die Seele der Verstorbenen der göttlichen Barmherzigkeit empfohlen wurden, παραθέσεις, commendationes, heißen. In den Constitut. apost. l. VIII. c. 41. finden sich noch einige solche Gebetsformeln. Sie sind meistentheils aus biblischen Stellen zusammengesetzt und der Feierlichkeit angemessen. Uebrigens war auch hier, wie bei andern kirchlichen Feierlichkeiten das Vaterunser und der Segen zum Schlusse gewöhnlich.

f) Als zu einer Sitte, die schon dem 4. Jahrhundert bei Begräbnissen angehörte, rechnet man auch das Vortragen von Palm- und Olivenzweigen, welche Sinnbilder des Friedens seyn sollten, so wie das Vortragen von dampfenden Rauchfässern, welche Wohlgerüche verbreiteten. Für diese Sitte soll nach Augusti Baron. Annal. ad a. 310. n. 10. den Beweis geführt haben. Jedoch hat der Verfasser in den archäologischen Werken, die ihm zugänglich waren, nichts davon gefunden. Sie soll übrigens an den Einzug Christi in Jerusalem und an das himmlische Hosianna erinnern. Als eines unschuldigen, wenn auch nicht nothwendigen Gebrauchs, thun noch die Kirchenväter Erwähnung

g) **des Blumenstreuens auf die Gräber der Verstorbenen.** Ambrosius in oratione de obitu Valentiniani habita sagt: Non ego floribus tumulum ejus adspergam. Desto auffallender ist es dagegen, daß die ältesten christlichen Schriftsteller so sehr gegen das Bekränzen der Todten und der Särge eifern. Cfr. Clemens Alexandr. Paedag. l. II. 8. Tertull. de corona militari c. 10. Am natürlichsten läßt sich dieß wohl aus der Abneigung erklären, die man in den ersten Jahrhunderten gegen alle heidnische Gebräuche zeigte. Das Bekränzen aber fand, wie bei vielen andern Feierlichkeiten des heidnischen Kultus, so besonders auch bei Leichenbegängnissen Statt. Doch sah sich schon die alte Kirche genöthigt, einige Mißbräuche abzu-

schaffen, die sich bei den Begräbnißfeierlichkeiten eingeschlichen hatten. Dahin gehören

aa) **der Friedenskuß vor der Beerdigung.** Es geschieht desselben in Dionys. hierarch. eccles. c. 7. auf eine beifällige Art Erwähnung; allein schon wahrscheinlich aus Rücksicht auf die Gesundheit erklärte sich das Conc. Antissidor. a. 578. can. 12. also dagegen: Non licet osculum mortuis tradi.'

bb) **Die Ertheilung des Abendmahls an Verstorbene.** Vor Augustin, wie Bingham bemerkt, hatte sich dieser Mißbrauch bereits in Afrika eingeschlichen und um das Jahr 578 auch in Gallien. Aber schon das Conc. Carthag. III. (a. 397.) can. 6. mißbilligte diese Sitte. Placuit, heißt es hier, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur. Dictum enim est a Domino: Accipite et edite, cadavera autem nec accipere nec edere possunt. Auch in der griechischen Kirche erklärte sich Chrysostomus dagegen (hom. IX. in 1 Cor.) und das spätere Concil Trullan. wiederholt das mißbilligende Urtheil. Von diesem Mißbrauche ist auch Einiges erwähnt im Artikel Abendmahl N. V. n. 5.

cc) **Die Trauermahle und Leichenessen.** Sie lassen sich aus der alten Gewohnheit, das Abendmahl hauptsächlich an den Gräbern der Märtyrer unter der Form der Agapen zu feiern, erklären, obgleich auch hier eine Nachahmung der heidnischen epular. funer. Statt finden konnte. Oft wurden solche Mahlzeiten auch testamentarisch, von wohlhabenden Personen verordnet und dann Anverwandte, Wittwen und Waisen dazu eingeladen. Diese Sitte aber, die beiläufig erwähnt in unsern Tagen unter den sächsischen Landleuten und auch wohl anderwärts noch fortdauert, muß schon früh ausgeartet seyn, und zwar bereits im 4. Jahrhundert, da sich die Rechtgläubigen von den Donatisten wegen dieser Mahlzeit bittre Vorwürfe mußten machen lassen. Augustin mißbilligt daher auch diesen Mißbrauch in seiner Schrift de munib. ecclesiae c. 34. Aber auch er und mehrere Synodalbeschlüsse nehmen diese Mahlzeiten als Werke der Liebe in Schutz und tadeln nur den Mißbrauch derselben. — Wir gehen auf die Beantwortung einer dritten Frage über, nämlich:

C) **In wiefern eine Nach- oder eine spätere Todtenfeier Statt gefunden habe und worin sie bestand? Als ein Zeichen davon und zwar mehr im allgemeinen kann man annehmen**

a) **die Trauer um die Todten.** Bei der eigenthümlichen Ansicht vom Tode im christlichen Alterthume, daß er als Geburtsstunde zum höhern Leben mehr als ein freudiges Ereigniß erscheine, darf es uns nicht wundern, wenn angesehene Kirchenväter, wie Tertullian de patient. c. 7., Cyprian de mortali p. 115, Chrysostomus in mehrern Homilien (z. B. hom. 32. in Matth. p. 371) jede Art von Trauer tadeln, woraus sich auch die allgemeine Mißbilligung der bei Juden und Heiden gewöhnlichen Klageweiber erklären läßt. Diese Ansicht hat auch lange fortgewährt. — Jedoch zeigen sich diese Männer auch als Kenner des menschlichen Herzens, indem sie bei dem Verluste geliebter Personen keine unnatürliche Fühllosigkeit verlangen. Dahin gehören Ambros. oratio de obitu fratris. August. de civitate

Dei l. XIX. c. 8. Selbst Chrysostomus, wie scharf er auch die heidnische und jüdische Trauersitte tadelt, erkennt doch auch die Rechte der Natur in dieser Beziehung an. S. Hom. XXIX. de dormientib. Die öffentlich eingeführten Zeichen der Trauer, bei den Juden Sack und Asche, zerrissene Kleider; bei den Römern vestes pullas et atras, mißbilligten die alten Christen, wie man sich außer mehrern Stellen aus Augustins Sermo 2. de consolat. mort. überzeugen kann, wo er von der schwarzen Kleidung sagt: Aliena sunt ista fratres, extranea sunt, non licent, et si licerent, non decent. Dennoch wurde später die schwarze Farbe als Trauerfarbe zunächst in der griechischen Kirche gewöhnlich, aus Gründen, die in dem Art. Klerus angeführt sind. Was nun die doch später üblich gewordene Trauerkleidung betrifft, wenn man die Zeugnisse der Alten darüber vergleicht; so möchte die Aeußeruug Binghams im Allgemeinen wahr seyn (s. l. XXIII. c. 3. §. 21.) wo er von der gestatio vestis lugubris sagt: Non damnabant eam (sc. veteres Christiani) nec tamen magnopere approbabant, sed omnium libertati relinquebant tanquam rem indifferentem, eos potius laudantes, qui illam vel prorsus omitterent, vel post breve tempus deponerent, ut, qui fortitudini et philosophiae hominis christiani convenientius agerent. Damit nun stimmt auch zusammen, was Augusti in seinen Denkwürdigkeiten Thl. 9. p. 573 sagt: „Ueber die Dauer der Trauerzeit, über die Grade und „Modificationen der Privattrauer hat die Kirche niemals etwas festge„setzt.“ In einem gewissen Sinne kann man auch als Nachfeier zum Andenken der Verstorbenen betrachten

b) das Spenden von Almosen an Arme. Nicht nur bei Begräbnissen geschieht desselben Erwähnung, wo besonders Chrysostomus sehr eifrig dazu ermahnt, indem er in der 61. Homilie in Joh. ausruft: Vis mortuum honorare, fac eleamosynas! (mehrere hierher gehörige Stellen hat Bingham gesammelt), sondern auch an den Jahrestagen der Verstorbenen wurde dieß Almosenertheilen wiederholt. Ja es finden sich die Spuren davon, daß man an diesen Tagen für die Aermern, für den Klerus, für die Verwandten der Verstorbenen besondere Mahlzeiten anstellte, deren spätere Ausartung schon in diesem Artikel, und besonders im Artikel Agapen bemerkt worden ist. Aber auch vermittelst kirchlich=religiöser Gebräuche fand im engern Sinne des Worts

c) eine Nachtodtenfeier Statt. Spuren des sogenannten Todtenamts finden sich schon vom 4. Jahrhundert an. Bingham ist der Meinung, daß diese Sitte von reichern Heidenchristen ausgegangen sei, indem einige auch selbst noch das bekannte Novemdiale aus der heidnischen Anbetungsweise beibehalten hätten. Dieß bestand nämlich in einem Opfer, welches am neunten Tage nach dem Tode von Jemandem pflegte gebracht zu werden. Augustin Quaestion. in Genes. quaest. 172. erklärt sich mißbilligend darüber; aber das Wiederholen der religiös=kirchlichen Gebräuche bei Beerdigungen, mithin die später sogenannte Todtenfeier documentiren schon die Constitut. Apost. l. VIII. c. 42., wo auch der Grund angeführt ist, warum man dazu bald den dritten, bald den neunten, bald den vierzigsten Tag wählte, und wie nach und nach der Jahrstag, wo Jemand gestorben

war, zu ähnlichen Feierlichkeiten benutzt wurde. Wir erwähnen dieser Nachfeier deshalb, weil aus ihr theils die später so häufig getadelten Seelenmessen hervorgegangen sind, so wie auch die an sich lobenswerthen jährlichen Todtenfeste in der morgen- und abendländischen Kirche.

III) Orte, wohin man die Todten begrub und frühe Auszeichnung derselben. — In den frühesten Zeiten, wo sich das Christenthum noch sehr unter dem Drucke befand, konnten die Christenvereine natürlich keine besondern Orte auszeichnen, wohin sie ihre Todten begruben. Damals war ihnen der Ort völlig gleichgültig und sie lebten des Glaubens, die Erde sei allenthalben des Herrn, wo man gleich gut verwesen und auferstehen könne. S. Euseb. h. eccl. l. VII. c. 22. Die Christen mußten es übrigens als eine Begünstigung ansehen, wenn man ihnen gestattete, ihre Todten dahin zu begraben, wo Heiden und Juden die Ihrigen zu begraben pflegten. Die meisten abgesonderten Begräbnisse der Christen scheinen nicht freiwillige, sondern erzwungene Absonderungen gewesen zu seyn. Uebrigens waren besonders in manchen großen Städten außerhalb derselben, unterirdische, in Kalk und Tuffstein gehauene, bald regelmäßige, bald krumme Gallerien und Gänge (cryptae catacombae) angelegt, wo an den Wänden zu beiden Seiten die Begräbnißnischen angebracht wurden, in welchen die Sarkophage, Urnen und Grablampen sich befanden. Es gab dergleichen in Rom, Neapel, Syrakus (an letztern Orten mit Stockwerken). Literarische Nachweisungen darüber aus der ältern und neuern Zeit findet man in Augusti's Denkwürdigkeiten Thl. 9. und besonders Rheinwalds kirchliche Archäologie p. 331 in den Anmerkungen. Darum ist es mehr als wahrscheinlich, daß, wenn auch die Christen etwas unsern Kirchen Aehnliches in den Jahren der Ruhe, zwischen den Verfolgungsstürmen sollten gehabt haben, doch die Umgebungen derselben nicht der Begräbnißort seyn konnten, indem solche Kirchen sich größtentheils in den Städten befanden, außerhalb welcher nach jüdischen und römischen Gesetzen die Todten mußten begraben werden. Mt. 27, 60. Luc. 7, 12. Joh. 11, 30. 38. Cic. de legibus l. II. c. 22. Cod. Theodos. lib. IX. tit. 17. 1. 6. Aus diesem Grunde finden wir auch in römischen Klassikern häufig Nachweisung davon, daß die Begräbnißplätze der Römer sich außer der Stadt, besonders an Landstraßen, befanden, wodurch die Vorübergehenden sich ebenfalls ihrer Sterblichkeit erinnern sollten. Cfr. Varro de lingua lat. l. V. Corn. Nep. Vita Attic. im letzten Capitel. Hieron. de vir. illustr. c. 1. und 5. versichert dasselbe von den Begräbnißplätzen der beiden Apostel Petrus und Paulus — Petrus sepultus est juxta viam triumphalem — Paulus in via Ostiensi. Man kann also im Allgemeinen behaupten, daß die Christen in den ersten drei Jahrhunderten ihre Todten weder in den Städten, noch in der Nähe der Kirchen begraben haben, weil dieß obrigkeitliche Verordnungen nicht gestatteten. Wenn man dessen ungeachtet von Märtyrern aus diesem Zeitraume liest, daß sie in den Kirchen ihre Ruhestätte gefunden hätten; so muß man dieß entweder nur von ihren Reliquien verstehen oder auch von dem Umstande, daß Städte später erweitert und auf dem Platze, wo vielleicht ein Märtyrer gestorben war, eine Kirche sei erbaut worden. Später änderte sich dieß, und wie man leicht erachten kann, wurde es

nach und nach und durch eigenthümliche Veranlassung Sitte, die Todten sowohl in den Kirchen, als auch in Nebengebäuden derselben und auf den freien Plätzen um die Kirchen herum zu begraben. Die erste Veranlassung dazu gab die im vierten Seculum immer gewöhnlicher werdende hohe Verehrung gegen die irdischen Ueberreste der verstorbenen Märtyrer. Ihre Asche oder ihre Gebeine hob man in den Kirchen auf. War die Verfolgung vorüber, so erbauete man oft da, wo Jemand den Märtyrertod erlitten hatte, Kirchen, und die früher geretteten Reliquien solcher Blutzeugen bewahrte man in denselben auf. Daß dieß oft geschah, sieht man unter andern auch aus dem Sprachgebrauche von Martyrium, welches häufig gleichbedeutend mit ecclesia ist. — In der Periode vom 4. bis 6. Jahrhundert, wiewohl auch jetzt noch mehr als Ausnahme, wie als Regel wählte man den die Kirche zunächst umgebenden freien Platz zur Begräbnißstätte. Er hieß area, area sepulturarum, und war Anfangs nur für Regenten, Bischöfe, Kleriker und später auch für andere rechtgläubige Christen bestimmt. Diese Einrichtung gründete sich wohl zunächst auf die sich immer weiter ausbildende Idee der *κοινωνία τῶν ἁγίων* und auf die Vorstellung, daß, wie die Kirche der Versammlungsort aller Gläubigen im Leben, der Gottesacker der Sammelplatz aller im Glauben Entschlafenen seyn sollte. In dem Atrio seu porticu und in den Nebengebäuden der Tempel wurden jetzt Regenten begraben, und Chrysostomus erwähnt dieß mit der Bemerkung, daß Könige im Tode sich geachtet fühlten, wenn sie gleichsam als Leichennachbarn die Thürhüter von Fischern (d. i. Aposteln) wären, daher heißt es in seiner Schrift: Quod Christus sit Deus c. VIII. Tom. V. p. 752 ed. Frf. Constantinopoli reges nostri magnam gratiam putant, non si prope apostolos, sed si vel extra eorum vestibula corpora sua sepeliantur fiantque piscatorum ostiarii reges. — Auf diese Art wurde Constantin Euseb. vita Const. l. IV. c. 71. begraben, nach ihm Theodosius der Aeltere, Arcadius und Theodosius der Jüngere. — Noch später vom 9. Jahrhundert an begrub man Fürsten, Bischöfe und Kleriker, ja auch reiche Privatpersonen, besonders, wenn sie wohlthätig gegen den Klerus gewesen waren, oder Kirchen gestiftet und beschenkt hatten, auf gleiche Art. Bingh. Antiquit. l. XVIII. c. 1. §. 7. hat diesen Umstand gut beleuchtet. Jetzt wurde es immer üblicher, daß der Klerus bestimmen durfte, wem von den Laien in den Kirchen ein Begräbniß sollte gestattet werden. Erbbegräbnisse waren im 9. Seculum noch nicht üblich und wurden erst mit den päpstlichen Decretalen eingeführt. Daß diese Kirchenbegräbnisse aus sehr tadelnswerthen Gründen gestattet wurden, die in Eitelkeit, Gewinnsucht und schädlichem Aberglauben ihren Grund hatten, ist oft bemerkt worden, daher sie auch, wie weiter unten gezeigt werden wird, die neue Zeit meistens wiederum abgeschafft hat. Bei dem zeither Gesagten folgte der Verfasser größtentheils einer Monographie, die er nachzulesen Gelegenheit hatte, nämlich Ch. Aug. Winkleri dissert. de jure sepulturae in templis. Lips. 1784. — Da nun verhältnißmäßig doch immer nur Wenige ein kirchliches Begräbniß haben konnten, so blieb der Platz um die Kirche herum der gewöhnlichste und schicklichste Ort, um daselbst die Todten zu begraben.

Man bewies schon früh, wie es ja auch unter Juden und Heiden der Fall gewesen war, eine besondere Hochachtung gegen diese Plätze und der Boden, wo die Todten ruhten, wurde für einen besonders heiligen Boden gehalten. Für diese Behauptung spricht Folgendes:

a) **Schon die Namen, die man dafür wählte.** Die Griechen nannten die Begräbnißplätze sehr passend κοιμητήρια, Schlaf- und Ruhestätten. Ist dieß auch vox agrapha, so ist doch dabei die Analogie des N. T. dabei nicht zu verkennen, z. B. Mt. 27, 52. u. a. Auch die Lateiner brauchen dormitorium oder sie formiren das griechische κοιμητήριον in das lateinische coemeterium, zuweilen auch cimeterium geschrieben. Daß die Idee eines stärkenden Schlafs, welchem eine freundliche Auferstehung folgen werde, dadurch sollte versinnlicht werden, haben die christlichen Homileten hin und wieder recht rednerisch angedeutet. Arva Dei nannte man wohl die Begräbnißplätze mit Beziehung auf A. und N. T. Stellen, z. B. Jes. 26, 19. Ezech. 37, 1. Joh. 12, 24. 1 Cor. 15, 36—42. Andere Namen, wie Areae, arenariae, tumbae, catatumbae scheinen mehr in zufälligen Umständen und willkührlichen Gewohnheiten ihren Grund zu haben. Daß man aber die Ruheplätze der Todten als einen heiligen Boden betrachtete, dafür zeugt auch

b) **der Umstand, daß die Begräbnißplätze eben so angesehen wurden, wie die Kirchen selbst.** Wir wollen hier nicht einmal auf den Umstand Gewicht legen, welchen Baumgarten Erläuterung der christlichen Alterthümer p. 408 für die Benennung **Gottesäcker** anführt, daß man sie wegen der üblich gewordenen Steuerfreiheit so genannt habe, sondern es sprechen dafür noch weit näher liegende Gründe, als

aa) **schon die Analogie mit der heidnischen Sitte.** Bei den Heiden bereits galten die Orte, wo die irdischen Ueberreste der Verstorbenen ruhten, als besonders heilig; um wie viel mehr mußte dieß bei Christen der Fall seyn, die vom Tode, von der Auferstehung und Unsterblichkeit so erhabene Ansichten hatten. Mit einer gewissen heiligen Ehrerbietung betrachtete man daher lange schon die Ruheplätze der Todten, ehe die Kirche noch eine besondere Einweihung derselben für nöthig fand. Nach Bingham erwähnt erst Gregor. Turon. im 6. Jahrhundert in seinem Buche de officio Confessor. c. 1. 6. dieses Ritus. — Von der hohen Achtung gegen die Begräbnißplätze zeugte auch

bb) **die harte Bestrafung von Seiten der Obrigkeit gegen diejenigen, welche Gräber beraubten.** Schon vor dem Beginne des Christenthums strafte die römische Gesetzgebung alle diejenigen ernstlich, welche Gräber beraubten oder die Ueberreste der Verstorbenen unanständig behandelten. Aber auch unter christlichen Kaisern dauerte der strafende Ernst in dieser Beziehung fort. S. Bingh. l. l. l. XXIII. c. 4. §. 1—2. Im christlichen Zeitalter mußte dieß Verbrechen weit häufiger Statt gefunden haben, weshalb auch Bingham außer verbrecherischer Raubgier noch andere Ursachen anführt, z. B. die herrschend gewordene Sitte, alles Heidnische aus dem christlichen Kultus überhaupt und von den Begräbnißorten insbesondere zu entfernen, vorzüglich, in wiefern es sich durch die bildende Kunst offenbarte. Auch die Sucht, Reliquien aufzufinden, um damit

einen einträglichen Handel zu treiben, rechnete Bingham hierher. — Mehr interessirt uns aber die Art der Bestrafung eines solchen Frevels, weil darin eigentlich die Beweiskraft für unsre Behauptung liegt. Gewöhnlich stand die Todesstrafe auf einem solchen Frevel, und wenn vermittelst der sogenannten indulgentia paschalis auch grobe Verbrecher Begnadigung erhielten, so machten doch immer die Grabräuber davon eine Ausnahme. Ja selbst einer Ehefrau stand es frei, auf Ehescheidung zu dringen, wenn sich ihr Mann dieses Fehlers schuldig gemacht hatte. S. Bingham in der oben angeführten Stelle §. 2. Für die hohe Achtung gegen die Gräber spricht auch

cc) **die Sitte, daß man in der Christenheit gewissen Personen überhaupt ein feierliches Begräbniß und ein Grab auf dem gemeinschaftlichen Beerdigungsplatze versagte.** Es ist bekannt, wie fast das ganze gebildete Alterthum das Unbegrabenbleiben für etwas sehr Betrübendes und Entehrendes ansah. Dessen ungeachtet konnte es auch in der heidnischen Welt nicht an besondern Ereignissen fehlen, wo tausende von Leichnamen wenigstens eine Zeit lang unbegraben bleiben mußten, z. B. nach blutigen Schlachten, Empörungen und dergleichen. Hier hatten schon Philosophen tröstende Maximen ausgesprochen und Dichter hatten daraus das spätere Sprüchwort gebildet: Coelo tegitur, qui non habet urnam. Augustin de civitate Dei l. 1. c. 12. urgirt dieß, um Christen in ähnlichen Fällen zu trösten. Uebrigens, wenn Zeit und Umstände es gestatteten, galt ein feierliches Begräbniß und eine Ruhestätte in der Mitte der Entschlafenen als eine heilige Religionspflicht. Dieß beweist unter andern der Umstand, daß die Kirche in besondern Fällen solche Ehre und Auszeichnung verweigerte, wovon hier einige Beispiele stehen mögen. Es geschah dieß a) gegen diejenigen der Catechumenen, die in dem hartnäckigen Aufschube der Taufe gestorben waren, ob sie gleich oft dazu ermuntert worden waren. S. Conc. Brac. (a. 462.) c. 1. Chrysostom. hom. III. in Philipp. p. 1224. Bei andern Catechumenen aber, die schnell hinweggestorben waren, jedoch nicht des vorsätzlichen Aufschubs der Taufe konnten angeklagt werden, wurde das gewöhnliche Begräbniß verstattet. b) Die Selbstmörder, wohin man auch schwere Verbrecher deshalb rechnete, weil bei dem Bekanntwerden ihrer Vergehungen der Tod nothwendig erfolgen mußte. Daher heißt es auch in dem Conc. Antiisidorens. (a. 578.) can. 17. Quicunque se propria voluntate in aquam jactaverit, aut collum ligaverit, aut ferro percusserit etc. — istorum oblatio non recipiatur. Auch diejenigen, die während verbrecherischer Handlungen getödtet wurden, rechnete man hierher, wovon Bingham Beispiele von den Circumcellionen in Afrika anführt. c) Die eigentlich sogenannten Ketzer, die Schismatiker, und die Excommunicirten. Ad solos Fideles bemerkt bei dieser Gelegenheit Bingh. l. XXIII. c. 3. p. 83 pertinebat offic. funebre, sive communicantes, h. e. eos, qui vel in plena communione discesserunt, vel si excommunicati fuissent, parati tamen fuerant, communicare, dum regulas poenitentiae ac disciplinae in ecclesia receperunt iisque sese submiserunt.

IV) Ergebniß aus dem zeither Gesagten und Ausarten des frühern christlichen Verhaltens in

Absicht auf Verstorbene. — Blicken wir noch einmal auf das jetzt Verhandelte zurück, so läßt sich folgendes Ergebniß gewinnen:

a) Alles zeither Erwähnte beschränkt sich, wenn man Weniges ausnimmt, auf den Zeitraum der ersten 5 bis 6 Jahrhunderte.

b) Die christliche Kirche ahmte zwar auch hier Manches aus dem jüdischen und heidnischen Kultus nach, aber hielt doch größtentheils das schon durch frühere Gesetze Gebotene und an sich Vernünftige fest.

c) Die dabei üblichen Gebräuche waren ein freundlicher Wiederschein von den einfachen, aber erhebenden Lehren des Christenthums, Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit betreffend.

d) Wie eine freundliche Todesansicht, so offenbarte sich auch in dem Theile des Kultus, der sich auf Verstorbene bezog, die edelste Humanität in Absicht auf die Dahingeschiedenen.

e) Im Schooße der christlichen Kirche selbst wurden bereits in dem Zeitraume der ersten sechs Jahrhunderte eingerissene Mißbräuche abgeschafft, wenn man nur an den oben erwähnten Friedenskuß denkt, der auch Verstorbenen ertheilt wurde und an die Eucharistie, in wiefern auch Todte noch als derselben genußfähig gedacht wurden.

Dessen ungeachtet läßt sich nicht leugnen, daß schon in dem von uns bezeichneten Zeitraume manche überspannte Aeußerung berühmter Kirchenlehrer, manche abergläubische Observanz, mancher anfangs gut gemeinte Ritus vorkommt, der wenigstens in der spätern katholischen Kirche des Morgen- und Abendlandes und namentlich beim Wachsen der römischen Hierarchie höchst verderblich ausartete. Wir wollen das Wesentliche davon in der Kürze anführen, um in dem folgenden Abschnitte die Verdienste der Reformation um den christlichen Kultus auch in dieser Beziehung recht klar und deutlich nachweisen zu können. Dahin gehört im Allgemeinen

die sich immer mehr ausbildende Vorstellung, daß Handlungen der Lebenden auch Einfluß noch auf Todte haben könnten und umgekehrt. Zu leugnen ist zwar nicht, daß im 4. und 5. Jahrhundert der Glaube auch unter Christen herrschte, daß die abgeschiedenen Geister noch in einiger Verbindung mit dem Körper ständen, bei ihren Gräbern verweilten und durch Fürbitten, Todtenopfer und dergleichen erfreut werden könnten, wie dieß bei den Artikeln Märtyrerfeste, Abendmahl u. a. bereits bemerkt worden ist. Auch waren die Aeußerungen einzelner Kirchenlehrer in dieser Beziehung nicht ganz frei von Schwärmerei und Uebertreibung. Jedoch zeigten die Klagen, z. B. eines Chrysostomus und Augustinus (obgleich auch sie nicht frei von unvorsichtigen Aeußerungen waren), daß sie solche Vorstellungen als das erkannten, was sie wirklich waren, nämlich abergläubische Ueberspannung. Viele gesunde Ansichten der Art findet man unter andern in der bereits oben angeführten Monographie von Augustin de cura gerenda pro mortuis in Paulinum. Aber dessen ungeachtet bildeten sich nach und nach durch Ursachen, deren Entwickelung mehr der Dogmengeschichte anheim fällt, und die auch in einzelnen Artikeln von uns haben berührt werden müssen, die Vorstellung aus, daß die Lebenden den Todten nützen könnten, und daß auch die Verstorbenen in Verhältnissen sich befänden, wo sie auf Lebende in einer sehr wichtigen Beziehung zurückwirken könnten. Waren einmal

diese Vorstellungen ins Leben gerufen, dann konnten sich jene Eigenthümlichkeiten leicht bilden, wie z. B. die besondere Verehrung der Märtyrer (s. d. Artikel), die daraus entstandene spätere Heiligenverehrung (s. d. Artikel), die Verehrung der Reliquien (s. d. Artikel). Auf diese Grundlage lassen sich auch die Lehre vom Fegefeuer, die spätern so ärgerlichen Seelenmessen, der so furchtbare Todtenbann, die abergläubischen Vorstellungen von den Begräbnissen in geweihter Erde u. s. w. zurückführen. Da wir von den erstern in eigenen Artikeln gehandelt haben, so wollen wir nur die zuletzt genannten Mißbräuche in Lehre und Kultus, in wieweit es für unsern Zweck nöthig ist, kurz berühren. Wir haben daher zu handeln

1) vom Fegefeuer. Man dachte sich darunter einen Ort, zunächst an der Hölle, die man in den Tiefen der Erde suchte, in welchem die von peccatis venialibus noch nicht gereinigten, und hier wegen ihrer Sünden noch nicht ganz bestraften Gläubigen durch physisches Feuer von der Sünde und ihrer Schuld gänzlich gereinigt würden und sodann erst zum Himmel aufstiegen. Die ersten Anfänge dieser Lehre finden wir schon in der neuplatonischen Philosophie und in den Ansichten einzelner Kirchenlehrer. Schon Origenes nahm an, die Seelen würden am Ende der Welt alle durch Feuer von Sünden gereinigt werden, eine Meinung, durch die er seine Lehre von der Wiederbringung aller Dinge modificirte, und die von der spätern Meinung von einem Reinigungsfeuer, in das die Seelen nach dem Tode, und ehe sie in den Himmel gelangen könnten, kommen würden, noch sehr verschieden ist. Auch dachte Augustin, wenn er von einer Reinigung der Seelen nach dem Tode durch Feuer sprach, wohl mehr an ein Feuer der Prüfungen, als an eigentliche Flammen. Auch Plato hatte schon gemeint, die Seelen würden nach dem Tode gereinigt, ehe sie zu einer vollkommenen Glückseligkeit gelangen könnten. Der Uebergang zu der Vorstellung von einem eigentlichen Feuer der Reinigung war leicht, da nicht nur die Bilder der Schrift, vom Feuer der Gehenna, sondern auch Zoroasters Lehre von einer reinigenden Kraft des Feuers den Uebergang begünstigten. Auch lag bei der Voraussetzung, daß Strafen bessern sollen, der Gedanke sehr nahe, daß das Feuer, welches die Bösen erwartete, eine bessernde, reinigende Kraft haben werde. Die bestimmte Meinung aber von einem nach dem Tode zu erwartenden Straf- und Reinigungsfeuer für nicht gänzlich verbüßte Sünden wurde hauptsächlich durch Gregor den Großen (6. Jahrhundert) gemeine Lehre, von den Scholastikern weiter ausgebildet und durch die Synoden zu Florenz 1439 und zu Trient zum Glaubensartikel erhoben, und mit der Lehre von den Fürbitten für Verstorbene, von der Messe und dem Ablasse in die genaueste Verbindung gesetzt, von der griechischen Kirche aber nicht angenommen. Auch hat sie keinen Grund in der Schrift. Denn 2 Macc. 12, 43. ist nicht blos kein canonisches Buch, sondern die Opfer für die Todten werden auch selbst nur darauf bezogen, ihnen Antheil an der Auferstehung zu verschaffen. 1 Cor. 3, 13. aber ist nicht von Seelen, sondern von der christlichen Lehre die Rede, die Paulus mit einem Gebäude vergleicht, dessen Unzerstörbarkeit durch das Feuer der Trübsal bewährt werden solle, und die Worte ὡς διὰ πυρός, heißen sprichwörtlich: mit genauer Noth, wie ein

Brand aus dem Feuer. S. Zach. 3, 2. Amos 4, 11. Sir. 51, 4. 1 Petr. 4, 12. Fragen wir nun, was diese Lehre im römisch=katholischen Kirchensysteme so sehr begünstigte, so ist es die daselbst sorgfältig gepflegte, von uns schon erwähnte Vorstellung, Lebende könnten den Todten nützen und Verstorbene auf Erdenbewohner einwirken. Sei es nun auch, daß diese Idee in religiös=sittlicher Hinsicht in einem eigenthümlichen Sinne etwas Wahres enthalte, so wurde doch davon die römische Kirche nicht geleitet, sondern hier artete sie in den gröbsten Aberglauben aus. Zunächst bildeten sich daraus die außerhalb der römischen Kirche so hart getadelten

2) Seelenmessen oder Todtenmessen. Sie haben allein ihren Grund in dem Mißbrauche, der mit der Lehre vom Fegefeuer getrieben wurde. War einmal erst dem Volke die Furcht vor der schmerzlichen Läuterung im Fegefeuer beigebracht, so fand auch bald das Mittel Eingang, sich und die verstorbenen Angehörigen bald daraus zu befreien, nämlich die sogenannten Seelenmessen (cfr. Apologia A. C. art. 3, 272.). Nach dem Tridentinischen Concil sess. 22. c. 1. und can. 3. und sess. 25. de purgat. ist es Kirchenlehre, daß die Todtenmessen zur Erleichterung der Seelen im Fegefeuer und zur schnellern Befreiung daraus dienen, weshalb sie so allgemein geworden sind, daß nicht leicht bei einem Todesfalle mehrere derselben oder wenigstens eine zu bestellen unterlassen wird, wenn es die Vermögensumstände nur einigermaßen zulassen. Man bestellt sie sogar schon bei Lebzeiten, wo dann freilich diejenigen, welche aus Mangel an Geld keine bezahlen können, eine längere und härtere Pein im Fegefeuer auszustehen haben. Will man den fast unglaublichen Aberglauben und den sittlichen Mißbrauch desselben beurtheilen lernen, so darf man nur das merkwürdige Buch: Die katholische Kirche Schlesiens nachlesen, wo p. 103—281 und öfter von derselben die Rede ist. Selbst Cardinal Bona l. l. l. 1. c. 15. geht mit wenigen Worten über diesen der katholischen Kirche so überaus wichtigen und der Geistlichkeit noch immer einträglichen Theil des Meßdienstes hinweg, ohne sich auf eine Widerlegung der Protestanten, welche er gemeiniglich mit dem Namen der meßscheuen Ketzer (haeretici misoliturgi) belegt, weiter einzulassen, da er wohl fühlen mochte, auf wie schwachen Füßen diese Art von Messen stehe. Die Zeugnisse der Kirchenväter, welche er dafür anführt, sind nur auf die Gebete für die Abgeschiedenen zu beziehen, die aber in Zweck und Form himmelweit von den spätern Seelenmessen verschieden sind.

3) Mit der Idee, daß die Binde= und Lösegewalt des Papstes selbst auch noch auf Verstorbene Einfluß habe, bildete sich der furchtbare, vom römischen Stuhle schrecklich benutzte Wahn, daß ein als Excommunicirter im Bann und Interdict Verstorbener der ewigen Seligkeit verlustig sei. Finden wir auch schon früh die Spuren dieses Vorurtheils, indem der Kaiser Theodosius in seiner Trauer darüber, daß er vom mailändischen Bischofe Ambrosius excommunicirt sei, der Worte sich bedient: Niemand, als er selbst (der Kaiser) könne sein Unglück schmerzlicher fühlen, denn sogar Leibeigenen und Bettlern stehe die Kirche offen, und ihm sei der Eingang in dieselbe und in den Himmel selbst verschlossen, weil alles auf Erden Gebundene im Himmel auch gebunden sei." So hat doch die spätere Hierarchie erst diese

Ansicht recht fruchtbar zu benutzen verstanden. Vergl. den Artikel öffentliche Buße.

4) Nicht minder gehört auch dem später ausgebildeten hierarchischen Geiste die abergläubische und unduldsam ausschließende Ansicht von dem geweihten, geheiligten Boden der Kirchhöfe. Auch im Tode noch macht die römische Kirche ihren Grundsatz geltend: **Nulla salus extra ecclesiam**, indem sie Verstorbenen, die nicht zur römischen Kirchengemeinschaft gehören, auf dem geweihten Kirchhofe selbst bis auf die neuesten Zeiten herab, einen Begräbnißplatz verweigert. Ist nun auch nicht zu leugnen, daß, wie wir oben gesehen haben, die frühe Kirche eine besondere Ehrfurcht gegen Begräbnißplätze mit Heiden und Juden theilte, und dieselben auch, wie alles zum christlichen Kultus Gehörige, weihte und gewissen Menschen ein ehrenvolles Begräbniß versagte, so ist doch die Idee später hinzugekommen, daß es schon an sich von besonderer Wirkung sei, in geweihter Erde begraben zu liegen. Davon sagt auch Walter in seinem Lehrbuche des Kirchenrechts: „Das christliche Begräbniß oder die Beerdigung in geweihter Erde unter gewissen Gebeten, ist nicht blos eine äußere Ceremonie, sondern eine wirkliche „Religionshandlung, wodurch die Kirche die Gemeinschaft mit den Verstorbenen fortsetzt, die während ihres Lebens sich zu ihr bekannt haben." — Schon um dieser und anderer abergläubischen Ansichten willen läßt es sich erklären, warum die römische Kirche bis auf den heutigen Tag mit vielen sonderbaren Gebräuchen die Kirchhöfe zu weihen pflegt. Eine solche Weihe findet man beschrieben in Grundmayr's Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche in dem Artikel Cemeterium.

V) Veränderungen, welche die Reformation auch in diesem Theile des christlichen Kultus herbeiführte. — Im Ganzen genommen läßt sich das Verdienst der Reformation in Beziehung auf Verstorbene dahin bestimmen, daß sie alles wieder auf die Einfachheit der frühern christlichen Kirche zurückführte, vieles des Bessern von der frühern Observanz beibehielt, jedoch den oben angeführten Ausartungen muthig entgegentrat. Die Protestanten machten hier ihren ersten Grundsatz geltend, daß sie nichts in die Begräbnißliturgie aufnahmen, was sich nicht auf die Schrift, auf die Sitte des christlichen Alterthums und auf die gesunde Vernunft gründete. Der Schriftbeweis gegen die römischen Mißbräuche mußte ihnen gelingen, und man würde dieß auch von dem Beweise aus dem christlichen Alterthume rühmen dürfen, wenn sie immer unparteiisch genug zugestanden hätten, daß der erste Impuls zu manchem schädlichen Aberglauben der Art doch in gewissen Zeitideen und in einzelnen überspannten Ansichten der Kirchenväter zu finden sei. Die hier so ungemein wichtige Frage, wie wir in dem vorigen Abschnitte gesehen haben, ob kirchliche Handlungen der Lebenden noch für Verstorbene nützlich seyn können (**an prosit mortuis**), verneinten die Protestanten durchaus, und leugneten, daß z. B. Seelenmessen, Opfer, Fürbitten u. s. w. einen Einfluß auf die Abgeschiedenen haben könnten. Dessen ungeachtet hielten sie eine kirchliche Todtenfeier für höchst anständig und sogar nothwendig, doch nicht um der Verstorbenen, sondern um der Lebenden willen. Man überzeugt sich aber leicht, wie durch diese veränderten Ansichten der einflußreichste Theil des römischen Kultus eine

gewaltige Erschütterung erleiden mußte, indem nun alle die abergläubischen Observanzen, die der römischen Herrsch- und Gewinnsucht so ersprießlich waren, sich in ihr Nichts auflösten. Die Stellen sind unzählbar in den Schriften der Reformatoren, in welchen sie ihre bessern Grundsätze der Art aussprachen. Will man sehen, wie vernünftig und besonnen sich Luther über diesen Gegenstand aussprach, so darf man nur die Vorrede zu den christlichen Begräbnißgesängen lesen, welche der Sammlung von Luthers geistlichen Liedern vorgesetzt ist, die zuerst 1525 und später oft aufgelegt wurde. Hier ist im Allgemeinen schon die Ansicht der Protestanten ausgedrückt, wir wollen jedoch, wenn auch nur einige Beweisstellen für das mißbilligende Urtheil der Reformatoren in Beziehung auf die im vorigen Abschnitte angedeuteten Mißbräuche anführen. Außer was schon in den symbolischen Büchern Aug. Conf. Art. XVI. de cultu sanctor. und in der Apologie Art. IX. de invocatione sanctor. über Märtyrer, Heilige und Reliquien gesagt worden ist, findet man auch in dieser Hinsicht gute Bemerkungen in Chemnitii examen Conc. Trident. und in Heideggeri anatom. conc. Trident. p. 1106 seqq. — Die Seelenmessen betreffend, tritt Luthers Widerspruch gegen dieselben in dem Sermone von der Messe besonders stark hervor (s. Walchs Ausgabe von Luthers Schriften Thl. 19. p. 1265). — Wider das Fegefeuer ist in unserer Kirche viel geschrieben worden, indem fast jede umfassendere polemische Schrift wider das Papstthum diesen Gegenstand mit berührt. Wir wollen daher auch nur einige Belege anführen, z. B. Art. Schmalcald. P. II. art. 2. p. 601. — Luthers, Melanchthons und Brenz fürnehme Schriften wider die alte grobe Lügen der Papisten vom Fegefeuer. Frankfurt 1570. 4. — G. Calixti de igne purgatorio. 1650. — Hoepfner de origine dogmat. Rom. Pontif. de Purgatorio. 1792. — Mit besonderer Sorgfalt ist diese Lehre auch behandelt in Martini Chemnitii Examen Conc. Trident. Vol. III. p. 3. Eine noch reichere, hierher gehörige Literatur findet man verzeichnet in Münschers Dogmengesch. 2r Thl. §. 305—6. 4r Thl. §. 149. — Mit dem von den Protestanten bestrittenen Grundsatze, daß kirchliche Handlungen den Verstorbenen noch nützlich oder schädlich werden könnten, mußte auch der furchtbare Einfluß der Excommunication in Absicht auf Verstorbene, so wie auch die abergläubische Meinung schwinden, daß es den Todten heilbringend sei, in geweihter Erde zu ruhen.

Sehen wir nun, was die Protestanten aus ihrer frühern Kirchengemeinschaft in Absicht auf Verstorbene beibehielten, so möchte es ungefähr Folgendes seyn:

1) Schon die allgemeine Vorstellung, man sei den irdischen Ueberresten der Verstorbenen Achtung und anständige Behandlung schuldig.

2) Eine Begräbnißliturgie, die abstrahirend von dem Wahnglauben, als könnten religiöse Ceremonien noch Einfluß auf die Verstorbenen haben, nur auf Erbauung der Lebenden berechnet ist.

3) Eine Art von Todtenbann, nach welchem man Personen, die sich gewisser Verbrechen schuldig gemacht hatten, ein mit christlich-religiösen Gebräuchen verbundenes und gemeinschaftliches Begräbniß auf dem Kirchhofe versagte. Ueber diesen Gebrauch, auf welchen früher sehr

streng gehalten wurde, der aber jetzt beinahe ganz aufgehoben ist, vergl. den Artikel öffentliche Buße Nr. VII.

4) Das Beibehalten gemeinschaftlicher Begräbnißplätze, für welche man auch die oben angedeuteten Namen Todtenäcker, Kirchhöfe, Friedhöfe u. a. beibehielt. Zwar ertheilen die Protestanten diesen Orten nicht eine kirchliche Weihe, um der abergläubischen Meinung entgegenzutreten, als trage es zur Seligkeit der Verstorbenen bei, wenn die irdischen Ueberreste in geweihter Erde ruhen. Allein dessen ungeachtet stehen doch auch bei ihnen diese Orte unter obrigkeitlicher Aufsicht und werden in einem gewissen Sinne als unverletzlich und heilig betrachtet. S. Spörls Pastoraltheologie Cap. 9. von den Begräbnissen der Todten §. 9.

VI) Begräbnißliturgie in der heutigen christlichen Welt. — Da sich die Begräbnißgebräuche nach Ort, Klima, Observanz und polizeilichen Einrichtungen auch jetzt noch unendlich verschieden gestalten, so versteht es sich von selbst, daß auf alle diese Veränderungen hier nicht Rücksicht genommen werden kann. Es soll daher blos das Liturgische in dieser Beziehung berücksichtigt werden, und von diesem auch nur das, was sich am allgemeinsten und am längsten im Gebrauche erhalten hat und noch erhält. Nach diesem Maßstabe wollen wir die verschiedenen Kirchensysteme jetzt weiter betrachten.

a) **Griechisch-katholische Kirche.** Wenn Jemand stirbt, wird ihm sogleich Auge und Mund zugedrückt, er wird gewaschen und gekleidet. Man läßt einen Popen kommen, der den Todten mit Weihrauch räuchert und betet. Reiche und vornehmere Personen lassen mehrere kommen, welche wechselseitig, bis der Tode begraben wird, lesen und beten. Im Sarge liegt der Verstorbene mit kreuzweis auf die Brust gelegten Armen. Den dritten Tag, bisweilen früher oder später, so wie es die Jahrszeit und die Beschaffenheit der Leiche zulassen, wird sie begraben. Ueber den Sarg hält man ein Leichentuch, welches beim Zuge die Freunde des Verstorbenen halten. — Alle Begräbnisse geschehen des Morgens. Der Sarg wird bei den Vornehmern in die Kirche, bei den Aermern auf den Kirchhof getragen, wobei folgender Zug beobachtet wird: Vorn an geht der Pope, welcher das Bild des Schutzpatrons, den der Verstorbene in der Taufe erhielt, trägt. Ihm folgen vier weinende Frauenspersonen, die, wenn sie keine Verwandten sind, für Geld dazu gemiethet werden. Neben dem Sarge gehen Diaconen, Leser und Sänger, welche räuchern und singen. Hierauf kommen die übrigen Begleiter, deren jeder gemeiniglich eine Wachskerze in der Hand trägt. Nach mehrern Gebeten und Gesängen nähert sich der Pope dem geöffneten Sarge und giebt dem Verstorbenen den letzten Abschiedskuß. Dasselbe thun hierauf die Anverwandten und Freunde des Verstorbenen, oder die ihn sonst liebten. Doch ist es häufig Sitte, daß man entweder den Sarg küßt, oder bloße Miene macht, denselben küssen zu wollen. Noch ein Gebrauch hierbei ist dieser: Der Verstorbene bekommt einen Zettel, darauf eine Art von Beichte oder Gebet nach einem bestimmten Formular steht, mit ins Grab. Dieses Gebet, welches die Hoffnung und das Bekenntniß genannt wird, ist in slavonischer Sprache verfaßt, wird laut abgelesen und dem Verstorbenen in die Hand gegeben, worauf der Priester die Absolution zu-

sichert. Indem die Träger die Leiche zum Grabe tragen, gehen die Priester voraus und das Volk folgt singend nach. Wenn die Leiche in das Grab gelegt wird und zwar so, daß das Gesicht nach Morgen zu sieht, nimmt der Pope die erste Schaufel Erde, wirft sie kreuzweis auf den Sarg und sagt: „Die Erde ist des Herrn und die Fülle derselben die runde Welt und die darinnen wohnen.“ Dann gießt er etwas Oel aus einer Lampe darauf oder streut Weihrauch aus dem Rauchfasse. Nach einem Schlußgebete gehen sie aus einander und das Grab wird zugemacht. — Oefters wird bei solchen Gelegenheiten Geld, Brod oder andere Lebensmittel an die Armen ausgetheilt, und die Verwandten oder Freunde nehmen eine Trauermahlzeit zu sich. Die Trauer dauert gemeiniglich sechs Wochen, während welcher ein Pope, wenn er bezahlt wird, des Morgens und Abends auf dem Grabe betet, um dadurch der armen Seele eine Linderung zu verschaffen. Vorzüglich wichtig sind unter diesen Tagen der dritte, neunte und zwanzigste vom Begräbnisse an gerechnet, an welchen die Hinterlassenen nach ihren Umständen Almosen geben, beten und beten lassen. Außerdem feiern sie noch mehrere Jahre nachher das Andenken ihres Freundes, indem sie an diesem Tage zum Grabe gehen, beten und räuchern lassen. Man überzeugt sich leicht, daß bei diesem Ceremoniel vieles aus der frühesten christlichen Zeit beibehalten worden ist, wenn man es mit dem vergleicht, was oben erinnert worden ist. Die Begräbnißliturgie der Griechen hingegen hat den gemeinschaftlichen Fehler der griechischen Liturgie überhaupt, daß sie zu lang ist. Herrmann Jos. Schmitt in der neuesten Schrift über die morgenländisch-griechisch-russische Kirche (Mainz 1826) hat diese Liturgie im Auszuge mitgetheilt und doch reicht sie von p. 256—275. Aus dieser Schrift, so wie aus Bellermanns kurzem Abrisse der russischen Kirche nach ihrer Geschichte, Glaubenslehre und Kirchengebräuchen, Erfurt 1788, sind vorstehende Nachrichten entlehnt.

b) **Römisch-katholische Kirche.** Hier werden die kirchlich-religiösen Gebräuche bei Beerdigung der Todten mit einem gemeinschaftlichen Namen Exequien genannt, welches Wort man bald von sequendo, bald von exsequendo, was öfters für funerare gebraucht worden seyn soll, bald von obsequio hergeleitet wird. Auch nennt man es Todtenamt (das Wort Amt, officium, für Messe gebraucht), Seelenmessen. In wiefern diese von den gewöhnlichen Messen abweichen, findet man recht gut gezeigt in Ad. Hr. Gräßers Entstehung der römisch-katholischen Liturgie p. 106 f. Ueber das allgemein Uebliche bei Begräbnissen wenigstens im katholischen Deutschland dürfte sich mit Bezugnahme auf Grundmayr's Lexikon rc. in den Art. Begräbniß und Exequien Folgendes sagen lassen: „Der Pfarrer versammelt die Schuljugend in der Kirche, alsdann geht er entweder allein oder mit mehrern Geistlichen in das Sterbehaus. Ein Kreuz, oder, wo es herkömmlich ist, mehrere Fahnen, werden vorgetragen, der Leichnam wird im Sarge nach vorhergegangenem Gebete aus den Psalmen für die Ruhe der Seele mit Weihwasser besprengt und mit Räucherwerk beräuchert unter den Gebetsformeln: „„Der Herr besprenge dich mit dem Thaue des himmlischen Segens, im Namen des Vaters rc., der Herr gebe deiner Seele den himmlischen Geruch rc.““ Sodann

„wird der geschlossene Sarg mit einem schwarzen Tuche behangen und „auf den Kirchhof sogleich oder erst wieder in die Kirche getragen, wo „wieder ähnliche Ceremonien vorkommen. Vor der Einsenkung des „Sarges in die Gruft besprengt der Priester dieselbe wiederum mit „Weihwasser, betet den Psalm de profundis nebst einigen kurzen Ge„beten; sodann wird die Leiche eingesenkt, der Priester wirft dreimal „Erde auf dieselbe mit den Worten: „„Du hast mich von der Erde „gestaltet, du hast mich mit Fleisch überzogen, Erlöser, erwecke mich „zur Auferstehung!““ Wird das Begräbniß Vormittags gehalten, so „wird der Sarg an vielen Orten in die Kirche gestellt, und vor der „Einsenkung die Messe für die Verstorbenen, auch wohl die Todten„tagezeiten oder Vigilien abgesungen. Nach diesem wird die Leiche, „wie oben, beerdigt und abermal für den Verstorbenen von allen An„wesenden entweder laut oder in der Stille gebetet. Wo es gebräuch„lich ist, hält auch der Pfarrer eine Leichenrede.“

c) **Protestantische Kirche.** Da über die Art, Begräbnisse zu veranstalten in der Schrift nichts geboten ist, so hat man auch die darauf sich beziehenden Gebräuche als ein Adiaphoron angesehen, und deshalb nicht allgemein geltende Grundsätze aufgestellt. Nur darin war man einig, daß die Begräbnißceremonien keinen Einfluß auf Verstorbene äußern, sondern nur auf Erbauung der Lebendigen berechnet seyn könnten. Dieser Grundsatz ist darum auch ein scharfer Divergenzpunct der gesammten protestantischen Kirche gegen die römisch-katholische Ansicht. Die Art und Weise der Begräbnisse in der protestantischen Kirche unterscheidet sich schon einmal durch das sogenannte stille und öffentliche Begräbniß. Jenes findet im strengen Sinne Statt, wenn nicht mit Glocken geläutet wird, wenn kein Leichenconduct, keine Gesänge, keine Leichenpredigt oder auch Parentation Statt finden, und wenn das Begräbniß vor Tage oder selbst des Nachts vorgenommen wird. Jedoch nennt man auch stilles Begräbniß zuweilen, wobei zwar im Trauerhause und am Grabe gesungen wird, wo auch eine Art Leichenbegleitung gewöhnlich ist, das Lauten aber, Leichenpredigten, Parentation und dergleichen wegfallen. Jedoch muß man zugestehen, daß es nach der strengen Theorie nur Ausnahme von der Regel sei, daß sie nur in größern, volkreichern Städten, zur Zeit allgemein herrschender Epidemien und unter andern besondern Verhältnissen gestattet werden. Es muß daher auch häufig in kleinern Städten und auf Dörfern um Dispensation für das stille Begräbniß nachgesucht werden. Auch haben sich häufig in unsern Tagen tadelnde Stimmen über das Unerbauliche in der stillen Begräbnißfeier selbst in größern Städten erhoben, und man hat diesem Uebelstand dadurch einigermaßen zu begegnen gesucht, daß eine jährliche Todtenfeier am letzten Tage des Kirchen- oder des bürgerlichen Jahres in Vorschlag gebracht wurde, die auch bereits in vielen deutsch-protestantischen Ländern gesetzlich eingeführt ist, wie z. B. in der preußischen Monarchie, in den herzogl. sächsischen Landen und vor einigen Jahren auch im Königreiche Sachsen. Das öffentliche Begräbniß noch immer üblich in kleinen Städten und auf Dörfern macht sich bemerkbar durch wiederholtes Glockengeläute, durch den Antheil, welchen Kirchen- und Schuldiener daran nehmen, durch feierliche Leichenbegleitung und dergleichen. Gesang, Gebet und

geistliche Rede vereinigen sich hier gewöhnlich, um das Ganze feierlich und erbaulich zu machen. Um die verschiedenen Abstufungen dieser öffentlichen Beerdigungsfeierlichkeit nachzuweisen, darf man nur die dabei üblichen Verrichtungen des Predigers als Maßstab annehmen. Daher giebt es hier Beerdigungen mit Collecte und Segen, wie z. B. bei Leichen von Kindern, die im zarten Alter sterben; Begräbnisse mit Abdankungen vor dem Altare oder am Grabe (Parentationes), wobei Name, Stand und Alter des Verstorbenen genannt und gewöhnlich den Leichenbegleitern im Namen der Hinterlassenen gedankt wird; sodann in solche mit Leichenpredigt und Abdankung, wobei eine ordentliche Predigt über einen schicklichen, oft vom Verstorbenen oder dessen Hinterlassenen angegebenen Text, und dann die Abdankung gehalten wird. Das Uebrige bei den Leichenbegängnissen modificirt sich auch bei den Lutheranern höchst verschiedenartig, so daß fast jedes kleine Dorf seine Eigenthümlichkeiten behauptet. Mehrere Bestrebungen unserer Zeitgenossen in dieser Beziehung verdienen alles Lob. Dahin gehört das Bemühen, die Begräbnißorte freundlicher und sinnvoller zu gestalten, und sie für die Erbauung wichtig zu machen. Auch verschwindet der auf Aberglauben und Hochmuth gegründete Gebrauch, in Kirchen sich begraben zu lassen, immer mehr, indem selbst von der Mit- und Nachwelt gefeierte Souveraine es vorziehen, nach ihrem Tode auf dem gemeinsamen Gottesacker in der Nähe der Verstorbenen zu ruhen, die sie regierten. Das neueste Beispiel der Art hat der 1828 verstorbene Großherzog, Karl August von Sachsen-Weimar-Eisenach, gegeben. Gute Nachrichten über die Begräbnißgebräuche der lutherischen Kirche in Schweden, der Presbyterialkirche in Schottland finden sich in Schuberts Kirchenverfassung Schwedens (Greifswalde 1821) 2r Bd. p. 143 ff., und in Gembergs schottischer Nationalkirche (Hamburg 1828) p. 144 ff. Doch hat der Verfasser die Ansicht Herrn Gembergs von dem Zweckmäßigen der schottischen Begräbnißfeier nicht theilen können, wie sie in seiner Schrift von p. 144 an beschrieben wird. Sie ist zu nüchtern und zu wenig religiös, als daß sie erbaulich einwirken könnte. Aehnliches läßt sich von dem Formularzwange der hohen bischöflichen Kirche bei der Beerdigungsliturgie behaupten. Einige kleine Parteien der protestantischen Kirche machen jedoch, was das Zweckmäßige der Begräbnißfeierlichkeit betrifft, eine rühmliche Ausnahme. Dahin gehört besonders die Brüdergemeinde, wovon wir nur die schöne Idee ausheben, die das christliche Alterthum pflegte: Der Tod sei als Uebergang zum höhern Leben mehr als ein freudiges Ereigniß anzusehen, weshalb auch die Leichen mit erhebenden Gesängen und mit Musik begleitet werden. Eine sogenannte Trauer findet nicht Statt. Liturgie und Ceremoniel ist bei Armen und Reichen gleich, um symbolisch die Gleichheit im Tode abzubilden. Alle sogenannten Stolgebühren sind dabei abgeschafft. Reicht das Vermögen eines Verstorbenen zum einfachen und anständigen Begräbnisse nicht zu, so bestreitet die Armencasse den nöthigen Aufwand. Den Leichenreden vor dem Begräbnisse werden die Personalien der Entschlafenen beigefügt, die besonders erbaulich im Geiste dieser Gemeinde sind, indem sie vorzüglich die Erweckung, Seelenführung, Bestehen und Fortgang in der Gnade des Vollendeten bemerklich machen. Die Begräb-

nißorte werden in den Brüdergemeinden sehr reinlich und ordentlich gehalten. Sie sind wie Gärten eingerichtet und dienen zu angenehmen Spaziergängen. Die Gräber sind in gerader Linie einander gleich, wie Gartenbeete gemacht und mit Steinen von gleicher Größe belegt, worauf der Name des Verstorbenen, sein Geburts= und Sterbetag verzeichnet ist. Vergl. Schulze von der Entstehung und Einrichtung der evangelischen Brüdergemeinde (Gotha 1822) p. 161 ff. Ueberhaupt wenn man unsre Zeit mit dem christlichen Alterthume vergleicht, wird man gestehen müssen, daß sich theils noch sehr viel aus der ältesten Begräbnißsitte unter uns erhalten hat, theils daß auch hier ein Fortschreiten zum Bessern, namentlich in der protestantischen Kirche, nicht zu verkennen ist.

42.

Wallfahrten.

Sacrae peregrinationes.

I. Einleitende Bemerkungen. II. Von Wallfahrten, die in der Schrift vorkommen. III. Die Wallfahrten vor und außer der christlichen Kirche. IV. Begriff, Ursprung und Fortgang der christlichen Wallfahrten. V. Urtheile der berühmtesten Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts über dieselben. VI. Geschichte der Wallfahrten vom 6—11. Jahrhundert. VII. Die Wallfahrten seit den Kreuzzügen. VIII. Verzeichniß der verschiedenen Wallfahrtsorte bis zum Zeitalter der Reformation. IX. Wie die Reformatoren von den Wallfahrten urtheilten, und welches Schicksal dieselben in der neuern Zeit gehabt haben.

Literatur. Römisch-katholische Kirche. Jonae Aurelianens. de usu imaginum et peregrinationum contra Claudium Taurin. lib. III. In Bibliothec. patrum edit. Colon. Tom. IX. — Bellarmin de cultu sanctor. Tom. III. oper. — J. Gretseri de sacris et religiosis peregrinationibus libr. 4. In sein. Oper. Tom. 4. P. 2. p. 1—180 (Regensb. 1734. Fol.). — N. Serarii sacri peripatetici s. libri 2. de sacris eccles. cathol. processionibus. Cöln 1607. 8. — N. Sanderi auctariolum ad Serarium Gretserumque de ritu cathol. processionum. Cöln 1640. 8. — Jo. Stalenii Peregrinus ad loca sancta orthodoxus et pius demonstratus, sive vindiciae sacrar. peregrinationum. Colon. 1649. — Th. Mariae Mamachi Antiquitt. christian. Tom. II. De peregrinatione veterum Christianor. in Palaestinam p. 27 etc. — Pet. Lazeri disq. de sacra veterum christianor. Romana peregrinatione. Romae 1774.

Protestantische Kirche. Pt. Molinei tract. de peregrinationibus superstitiosis. An seiner Ausg. v. Gregorii Nyss. epist. de euntib. Jerosol. (Hannov. 1607. 8.) p. 35—61. — J. H. Heidegger Dissertat. de peregrinatt. relig. in specie Hierosolymitana,

Romana Compostellensi, Laurentana et Eremitana Helveticor. Tiguri 1670. 8. — Glb. Voetii diss. de peregrinationib. compostellanis, hab. a. 1656. In sein. Disputatt. select. theol. P. 3. p. 987 seqq. (Ut. 1659. 4.) — Mch. Förtsch exerc. hist.-theol. de peregrinat. religiosis judaico-ethnico pontificiis. Jenae 1705. — Theophilandri Nachricht von dem Mariendienst und Wallfahrten zu den Marienbildern, wie auch von der Marienmilch in der röm. Kirche v. J. 1724. 4. — H. Benzelii exerc. de peregrinationib. religiosis, scripta a. 1724. In sein. Syntagma dissertatt. P. 1. p. 51—83. (Frkf. und Leipz. 1745. 4.) — Ueber den ersten Ursprung der Feste, Fasten und Bittgänge in der kathol. Kirche. München 1804. 8. — Sonst vergl. auch Fabricii Bibliographia antiquaria ed. Schaffshausen p. 580 seqq.

I) **Einleitende Bemerkungen, — a) betreffend den Umstand, daß im Ganzen genommen die Bearbeiter der christlich-kirchlichen Archäologie die Wallfahrten wenig berücksichtigt haben.** Bingham z. B. in seinem sonst so reichhaltigen Werke erwähnt ihrer nur kurz und vorübergehend Tom. IX. p. 152. Desgleichen Schöne in seinen Geschichtsforschungen und Rheinwald in seiner kirchlichen Archäologie u. a. Nur Augusti und Binterim behandeln in ihren bekannten Werken die Wallfahrten mit größerer Ausführlichkeit. Und dieß gewiß auch mit allem Rechte. Denn sieht man dabei auf das Alter, so wird dasselbe Niemand bestreiten können, und man wird einräumen müssen, daß der Ursprung der christlichen Wallfahrten in ein frühes Zeitalter falle, da einige so berühmte Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts, wie Gregorius von Nyssa, Hieronymus und Chrysostomus waren, sich veranlaßt sahen, als Gegner der damit verbundenen Mißbräuche öffentlich aufzutreten. Wozu noch der Umstand kommt, daß das seit dem 6ten Jahrhundert bestehende Wallfahrtsgesetz der Muhamedaner, wenn auch nicht aus dem Christenthume herüber genommen, doch ein mit der christlichen Wallfahrtssitte verwandtes Institut ist, und daß besonders im 11. und 12. Jahrhundert zwischen beiden ein besonderer, den ganzen Orient und Occident in Bewegung setzender und erschütternder Conflict entstand. Schon die Verbindungen also, worin die christlichen Wallfahrten mit den Kreuzzügen stehen, muß als die ursprüngliche Ursache und Veranlassung der letztern den erstern eine besondere Wichtigkeit geben und ihnen eine nicht unbedeutende Stelle in der christlichen Archäologie verschaffen. — Aber auch abgesehen vom Alter und den so eben bemerkten Folgen und dem nähern Zusammenhange dieser welthistorischen Begebenheit haben die in der christlichen Kirche gebräuchlichen Wallfahrten noch ein besonderes Interesse als eine Anstalt, woraus man den Geist und die Denkart der frühern Jahrhunderte näher kennen und beurtheilen lernt. Auch blos als Zeugnisse des Aberglaubens sind sie der Aufmerksamkeit nicht unwerth, und als ein nicht unwichtiger Beitrag zur menschlichen Kulturgeschichte zu betrachten. — Eine andere einleitende Bemerkung mögen

b) **die Schriften und besondern Monographien bilden,** die über diesen Gegenstand in der römischen und in der protestantischen Kirche vorhanden sind, und die wir oben angeführt

haben. Wenn es irgend wo wahr ist: Peccatur intra et extra, so ist es gewiß hier. Gretser nach seiner bekannten übertreibenden Manier, sobald es der Ehre seiner Kirche gilt, sieht in den Wallfahrten die wahre christliche Vollkommenheit; denn ihre Freunde achteten selbst Mühseligkeiten und Gefahren nicht, um der Heiligkeit und Seligkeit gottgeweihter Oerter theilhaftig zu werden. Andere ähnliche Schriften der römischen Kirche nehmen offenbare Beweise von Aberglauben und Vorurtheil in Schutz und vertheidigen das unverkennbarste Opus operatum. Von protestantischer Seite sieht man oft nur Mißbräuche und Zerrbilder, und die Offenbarung eines religiösen Sinnes wird lieblos verkannt. Man wird sich von der Wahrheit des Gesagten bald überzeugen können, wenn man Gretser mit Heidegger l. l. p. 2—5 vergleicht.

Noch weniger darf man hier bei den Dogmatikern und Polemikern beider Kirchen Unparteilichkeit suchen. Nach Bellarmin de cultu Sanctor. l. III. c. 8. sind die Wallfahrten aus einem dreifachen Gesichtspuncte zu empfehlen. Primo cedunt in honorem Dei et Sanctorum non mediocrem. Est enim manifestum signum, Deum et Sanctos a nobis magni fieri, cum laborem et pericula itinerum sponte suscipimus et Sanctorum reliquias invisimus. Secundo est opus poenitentiae et satisfactionis, quia laboriosum et poenale. Tertio auget devotionem. Nam praesentia sancti loci vix dici potest, quantum incutiat horrorem, quantum excitet reverentiam, et licet ubique sint aliqua loca sancta, tamen saepe alicubi sunt loca sanctiora, ad quae utile est peregrinari; vel si non sunt sanctiora, sunt tamen alia ab his, quae in nostra patria inveniuntur, et ipsa novitas juvat ad excitandam devotionem.

Dagegen nun heißt es bei Jo. Gerhard. Loc. theol. Tom. XVII. p. 136. Pontificias peregrinationes opinione singularis cultus satisfactionis et meriti ad sepulcra et loca Sanctorum susceptas toto pectore repudiamus. Die weiter entwickelten Verwerfungsgründe findet man p. 137—48. Es werden verschiedene Zeugnisse von den Mißbräuchen der Wallfahrten aus dem 12ten, 14ten und 15. Jahrhundert angeführt, worunter das aus Erasmi Colloq. (unter der Rubrik Peregrinatio religionis ergo p. 27.) unstreitig das stärkste und beißendste ist. Dieß Gespräch zwischen Arnoldus und Cornelius lautet so: Arnoldus: Ubi tamdiu peregrinatus es? Cornelius: Ab Hierosolymis adsum tibi. A. Estne illic, quod tu putes spectatu dignum? C. Ut ingenue, fatear tibi, nihil. Ostenduntur quaedam monumenta vetusta, quorum mihi nihil non videbatur commentitium et excogitatum ad alliciendos simplices et credulos, imo nec hoc arbitror illos scire, quo loco sita fuerit olim Hierosolyma. A. Quid igitur vidisti? C. Magnam ubique barbariem. A. Nihilo sanctior redis? C. Imo multis partibus deterior. A. Nummatior ergo? C. Imo nudior Leberide. A. Annon poenitet igitur tam longinquae peregrinationis frustra susceptae? C. Nec pudet, quia tam multos habeo stultitiae meae sodales, quia frustra jam sit poenitere. Man sieht also, daß beiderlei Quellen vorsichtig zu benutzen sind, und nur dann, wenn das Kirchlich-Archäologische bei den Wallfahrten gehörig ermittelt ist, wird sich ein gerechtes Urtheil darüber aussprechen lassen. Wir machen den Anfang damit, wenn wir betrachten:

II) Die in der heiligen Schrift vorkommenden Wallfahrten. — Man kann die Behauptung zugeben oder leugnen, daß in der heiligen Schrift Wallfahrten erwähnt werden, je nachdem man das Wort im Allgemeinen oder kirchlich-katholischen Sinne nimmt, wie wir es bald weiter unten bestimmen werden. Versteht man unter Wallfahrten Reisen, die, um religiöse Erbauung zu fördern, nach gewissen gesetzlichen Vorschriften und an bestimmten Festen unternommen wurden, so giebt es allerdings nach dem Zeugnisse des A. und N. T. Wallfahrten. Es gehören dann dahin die im mosaischen Gesetze 2 B. Mos. 23, 14—17. 34, 33. 5 B. Mos. 16, 16. vorgeschriebenen und allen Israeliten männlichen Geschlechts zur Pflicht gemachten Tempelreisen. Auch kann das Psalm 42, 5. und Jes. 38, 15. gebrauchte hebräische Zeitwort דָּדָה eben sowohl von dem feierlichen Aufzuge einer gläubigen Menge als von einem einzelnen zum Heiligthume pilgernden Israeliten gebraucht werden.

Man kann zugeben (vergl. de Wette ad h. l.), daß der Dichter an feierliche, mit Gesang verbundene Wallfahrten gedacht habe, und dennoch findet keine Aehnlichkeit derselben mit den Wallfahrten der römisch-katholischen Kirche Statt. Denn 1) ist nicht von einem außerordentlichen Gottesdienste, sondern von dem regelmäßigen Besuche des einzigen, für die ganze Nation bestimmten Heiligthums, wobei keine Auswahl des Orts und der Zeit Statt finden kann, die Rede. Es ist der ordentliche Gottesdienst für diejenigen Israeliten, welche nicht so glücklich sind an dem Orte des Nationalheiligthums zu wohnen. 2) Die Pilgerreisen geschahen nicht ex voto, sondern ex praecepto. Man könnte also nur die ehemals gebräuchlichen, als Buße auferlegten Wallfahrten damit vergleichen, was doch aus dem Grunde nicht thunlich ist, weil diese Pilgerreisen stets als etwas Wohlthätiges und Erfreuliches, als ein Vorrecht der frommen Israeliten, nie aber als eine Büßung oder Strafe angesehen werden. Auch scheint die Bemerkung aus Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ꝛc. 2r Thl. p. 264 f. hierher zu gehören, wo er sagt: „An solchen päpstischen „Wallfahrten ist gar viel auszusetzen, ja man muß das ganze Werk „als etwas abergläubisches und abgöttisches verwerfen. Sieht man die „Sache selbst an, ohne Rücksicht auf die Umstände an sich, die bei den „römischen Wallfahrten anzutreffen sind, so werden die Wallfahrten in „heiliger Schrift weder gelobt noch befohlen. Und obwohl an dem, daß „die Juden jährlich dreimal nach Jerusalem gehen mußten, so hat es „doch mit dem Gottesdienste im A. T. eine ganz andere Bewandniß, „als im N. Denn dorten konnte man nirgends anders als im Tempel „zu Jerusalem opfern; hier aber ist man an keinen Ort gebunden, und „die wahren Anbeter im N. T. sollen sich weder an Jerusalem noch „an den Berg Garizin kehren. Joh. 4, 21."

Wenn im N. T. von Christus und den Aposteln gemeldet wird, daß sie zu den drei jüdischen Festen nach Jerusalem gereist wären, oder doch den Vorsatz dazu gehabt hätten, so ist dieß weiter nichts als **die Erfüllung aller Gerechtigkeit** (Mt. 3, 15. πᾶσαν δικαιοσύνην πληρῶσαι, d. h. allen Forderungen des Gesetzes Genüge leisten). Es kann aber daraus keine besondere Anstalt für das Christenthum hergeleitet werden. Dieß gilt auch von der Reise des Apostels Paulus

Act. 20, 16., die man oft als ein Vorbild der Wallfahrten im N. T. hat ansehen wollen. Allein schon frühere Kirchenväter haben diese Behauptung zurückgewiesen. — Wie wenig man auch aus den Stellen des A. und N. T., wo von dem Besuche der Gräber frommer Personen die Rede ist, ein Vorbild für Wallfahrten ex voto ableiten könne, ist gut gezeigt von Augusti l. l. p. 66—68, und es wird sich auch weiter unten aus dem Begriffe ergeben, welchen die römische Kirche mit den Wallfahrten verbindet.

Erwägt man nun das jetzt Gesagte noch einmal, so wird man das Ergebniß gewinnen, daß sich im A. und N. T. kein Analogon von Wallfahrten findet, wie sie in der römischen Kirche üblich geworden und in ihr besonders gepriesen worden sind.

III) Die Wallfahrten vor und außer der christlichen Kirche. — Die Geschichte lehrt, daß die meisten alten Völker und Religionen peregrinationes sacras haben. Man darf sich daher nicht so sehr über das Daseyn derselben unter den Christen wundern, da man einen Consensus gentilium dafür anführen kann. Zu geschweigen, daß Griechen, Römer und noch ältere Völker ungeachtet des in der Natur des Polytheismus liegenden Particularismus dennoch eine Art von Universalismus in dem Glauben an die vorzügliche Heiligkeit gewisser Orte und an die nähere, an Lokalbedingungen geknüpfte Gegenwart und Hülfe der Götter hatten, kommen hier besonders die Orakelgestalten des heidnischen Alterthums in Betrachtung. Sie haben die meiste Aehnlichkeit mit den Wallfahrten und ihr religiöser und politischer Einfluß war nicht geringer, als die Pilgerreisen der Christen nach Jerusalem, Rom, Loretto u. s. w., oder die Wallfahrten der Muhamedaner nach Mecca und Medina.

Wir heben für unsern Zweck nur etwas über diese religiösen Institute des vorchristlichen Alterthums aus und verweisen auf folgende zum Theil sehr interessante Schriften darüber: A. van Dale de oraculis gentilium. J. Ch. Landgraf de orac. Gentilium Exerc. I. II. 1688. — Peter Eckermann de principio et fonte oraculor. Upsala 1741. — Anacharsis des Jüngern Reise nach Griechenland, von Barthelemy. Uebersetzt von Biester Thl. 2. p. 360 ff. — Fr. Creuzers Symbolik und Mythologie im Auszuge von Moser. 1822. p. 61 ff. — Besonders eine neuere Schrift von Cluvier: Mémoires sur les oracles des anciens. Paris 1819.

Orakel nennt man sowohl die Göttersprüche, welche den Anfragenden angeblich durch begeisterte Personen, wie auch die Orte, an welchen diese Aussprüche unter besondern Vorbereitungen und Gebräuchen ertheilt wurden. Die Entstehung und Beschaffenheit der Orakel zu bestimmen, fehlt es ganz an unpartheiischen Nachrichten des Alterthums. Die ägyptischen Orakel entstanden in solchen Zeiten, bis zu welchen nicht einmal Ueberlieferungen, viel weniger historische Denkmäler hinaufreichen. Das älteste war zu Meroe, dem der Zeit nach das zu Theben und Ammonium folgten, an welchen Orten der Dienst des Jupiter Ammon herrschend war. Die Beschaffenheit dieser Orakel könnten wir aus einem Abkömmlinge des letztern, dem Orakel zu Dodona, dem ältesten in Griechenland, vielleicht mit größerer Sicherheit schließen, wenn dieses Orakel nicht ein Gemisch aus Pelasgischem

und Aegyptischem geworden wäre. Von demselben Alter war vielleicht das Orakel in Böotien, welches zuerst der Gäa, dann der Themis angehört hatte, und nachher an den Apollo kam. — Später bildete sich das Orakel zu Delphi aus, welches theils wegen seiner günstigen Lage, theils wegen seiner Verbindung mit dem Amphyctionengerichte zu Pylä das wichtigste von allen wurde. Außerdem hatte Zeus zu Elis, zu Pisa und auf Kreta, Apollo aber zu Delos, Milet, Klaros unweit Kolophon und an andern Orten Orakel. Nächst diesem standen in Griechenland in großem Ansehen das Orakel des Trophonius zu Lebadia in Böotien und das des Amphiaraus zu Ortopus auf der Grenze zwischen Attika und Böotien. Here hatte eins im korinthischen Gebiete u. s. w.

Die Römer hatten, wenn man die Albunea, die cumenische Sibylla, die sibyllinischen Bücher, das Orakel des Faunus und der Fortuna zu Präneste abrechnet, welche sämmtlich in die älteste Zeit gehören und nachher verschollen, keine einheimischen Orakel, sondern nahmen ihre Zuflucht zu denen in Griechenland und Aegypten. Wegen Gründung von Städten und Colonien, Einführung neuer Verfassungen, wichtiger Unternehmungen im Kriege und Frieden, besonders aber in allen großen Nöthen, wendete man sich, mit Geschenken reichlich versehen, an die Orakel, deren Vorsteher eben so vieler Klugheit als Behutsamkeit bedurften, um sich nicht bloßzustellen. Dunkelheit und Zweideutigkeit war ein gewöhnliches Auskunftsmittel. Dennoch kamen zuweilen Widersprüche vor. Trotz derselben aber und der bekannt gewordenen Bestechungen behaupteten sich die Orakel lange in ihrem Ansehen und sanken erst nach dem Verluste der Freiheit und Unabhängigkeit Griechenlands. Unter der Regierung des Theodosius wurden die Tempel der weissagenden Götter zerstört oder verschlossen. Dale und Andere glauben das ganze Orakelwesen durch einen auf Volkswahn gegründeten Priesterbetrug erklären zu können; allein dieser reicht nicht hin, um zu zeigen, wie die weisesten Männer eines gebildeten Volks Jahrhunderte lang Orakel annehmen und heilig halten konnten. Ein neuerer Gelehrter, Passavent, in seiner Schrift über den Magnetismus, will das Orakelwesen aus den Erscheinungen des Schlafwachens und Hellsehens durch mancherlei Einflüsse erklären. Er unterscheidet auch die frühern ächten und die spätern doppelsinnigen verfälschten Orakel. Dahin neigt sich auch Cluvier in seiner Schrift. Allein sobald die Wirkungen des Magnetismus und des Zustandes, Hellsehen genannt, nicht mehr aufgeklärt ist, dürfte doch diese Hypothese noch nicht hinreichend seyn.

Außer Griechenland und Rom finden wir besonders in Persien und Indien eine Menge heiliger Berge, Haine, Quellen, Gräber, Pagoden, Tempel u. s. w., wohin man pilgert und wo man mit mehr Erhörung beten zu können glaubt. Der Urberg Albordi in Persien, und der heilige Berg Meru in Indien waren als die vorzüglichsten Heiligthümer berühmt. Vergl. Tavernier's Reisebeschreibung nach Persien und Indien. Deutsche Uebersetzung Thl. 1. p. 27. Thl. 2. p. 76 ff. — Guthrie's und Grey's allgem. Weltgeschichte. Uebersetz. Thl. 22. p. 550 ff. Thl. 24. p. 354 ff. — Auch in den neuesten Reisebeschreibungen von diesen Ländern findet man Beschreibungen solcher

Pilgerungen, und zwar werden hier Orte erwähnt, die man in ältern Werken nirgends genannt findet. Diese Sitte findet man auch in China und Japan, und bei den Chinesen wird es jedem Rechtgläubigen zur Religionspflicht gemacht, wenigstens einmal in seinem Leben den heiligen Wallfahrtsort Hinto entweder in Person oder durch Stellvertreter zu besuchen.

Unter allen Völkern des Alterthums aber haben die Araber das vollkommenste Wallfahrtsinstitut. Man irrt, wenn man den Muhamed für den Urheber desselben hält. Schon lange vor Muhamed gab es in Arabien heilige Orte, an welchen sich die Andächtigen aus den entferntesten Gegenden versammelten. Das der Obhut der Koraischiten anvertraute heilige Haus, oder die Kaaba zu Mecca, der schwarze und weiße Stein, der Brunnen Zemzem, die Berge Safa, Merva und Arafat, das Thal Mina, die Gräber Ibrahims, Ismaels u. a. heilige Orte waren Jahrhunderte vor Muhamed National-Heiligthümer, und es waren schon von den ältesten Zeiten gewisse Tage und Monate, so wie gewisse Regeln und Ceremonien, Kleidung, Fasten, Waschen, Opfer u. s. w. für die Pilger festgesetzt.

Was nun die von Muhamed neu organisirten und zu einem wichtigen Theil der Religionsübung erhobenen Wallfahrten betrifft, so würde eine ausführliche Beschreibung dieses Ritus zu weit führen. Wir verweisen daher diejenigen, welche nähere Auskunft darüber wünschen, auf einige allgemeinere und speciellere Schriften. Außer was die arabischen Interpreten des Koran darüber berichten, findet man authentische Nachrichten in Andr. Relaud. de relig. Muhamed. libri duo. Edit. 2. Traj. 1717. p. 113 seqq. — Sim. Ockley histoire de Sarasins. Trad. de l'Anglais par Jault. Par. 1748. (deutsch v. Th. Arnold.) — Boulainvilliers vie de Mahomed etc. p. 54 seqq. — J. Gagnier la vie de Muhamed traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs Arabes. Par. 2. Vol. p. 258 (deutsch von Vetter. Cöthen 1802). — Chardin voyage de Perse Tom. II. p. 440 seqq. — Muradgea D'Ohsen's Schilderung des ottomanischen Reichs. Uebers. von Beck Thl. 2. p. 32 ff. — Speciellere Schriften sind de peregrinatione Meccana und Galland: Recueil des rits et des cérémonies de Pelerinages de la Mecque. Amsterd. 1754. (Auch ins Deutsche übersetzt.) Das neueste Schicksal Mecca's und Medina's betreffend vergl. Burkhardt's Travels in Arabia etc. London 1829.

IV) **Begriff, Ursprung und Fortgang der christlichen Wallfahrten.** — Wallfahrten unterscheiden sich dadurch von Processionen (s. d. Art.), **daß sie Wanderungen, Reisen nach einem entfernten heiligen Orte sind, wo sich wunderthätige Marien- oder Heiligenbilder, oder auch wunderthätige Reliquien befinden sollen, in der Absicht unternommen, um von Gott durch die Fürbitten dieser Heiligen und durch die Verehrung solcher Reliquien besondere Gnaden und Wohlthaten zu empfangen.** Schon aus dieser Bestimmung ergiebt sich, wie wenig die Wallfahrten im Sinne der römisch-katholischen Kirche mit den im A. und N. T. erwähnten Festreisen zu

vergleichen sind. Die richtigste Ableitung des deutschen Wortes Wallfahrten ist von **wallen, wandeln**, procedere, daher das Wort Wallbruder, Waller, d. i. Pilger. Baronius, Bellarmin, Gretser nehmen an, daß die Wallfahrten schon seit dem Anfange der christlichen Kirche gewöhnlich waren. Allein an sichern Geschichtszeugnissen von einer nach Palästina unternommenen Wallfahrt in den beiden ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung fehlt es ganz. Und für diese Unterlassung sind wir berechtigt als Grund anzunehmen, theils die Verfolgungen, theils die vom jüdischen Partikularismus befreite, kosmopolitische Denkart der Christen. Indeß wenn auch nicht unverwerfliche historische Zeugnisse hier angeführt werden können, so ist dieß doch an sich nicht unwahrscheinlich. Erwägt man nur den einzigen Umstand, daß man bereits in dieser Zeitperiode das Märtyrerthum ehrte und oft geflissentlich suchte, sollte da Niemand auf den Gedanken gekommen seyn, durch eine gefahrvolle, beschwerliche Reise sich ähnliche Verdienste, wie die Märtyrer zu erwerben? Damit würde eine Stelle des Hieronym. Ep. XVII. ad Marcellam übereinstimmen, wo es heißt: „**daß von der Himmelfahrt Christi an bis auf den „heutigen Tag** so viele fromme Bischöfe, Märtyrer und gelehrte „und berühmte Männer nach Jerusalem gekommen wären, in der „Ueberzeugung, daß ihre Gottesfurcht und Tugend erst dann vollendet „würde, wenn sie Christum an den Orten angebetet hätten, wo zuerst „das Evangelium von dem verachteten Kreuze herabglänzte." — Sei es nun auch, daß diese Stelle, besonders in ihrer weitern Fortsetzung zu rhetorisch und declamatorisch ist und daß Hieronymus sehr oft auf Inconsequenzen und Widersprüchen betroffen wird, und zwar selbst in Beziehung auf die Wallfahrten, die er bald lobt, bald tadelt; so verdient er doch gewöhnlich im Geschichtlichen Glauben und seine Worte ab adscensu Domini usque ad praesentem diem könnten sich doch wohl auf geschichtliche Thatsachen gründen.

Aber auch über das erste, geschichtlich documentirte Wallfahrtsbeispiel sind die Meinungen verschieden. Die dahin gehörige Erzählung des Eusebius hist. eccles. l. VI. c. XI. giebt von der Sache folgenden Bericht: „Da indessen der Bischof Narcissus von Jerusalem sei„nes hohen Alters wegen nicht mehr im Stande war, sein Amt zu „verwalten, so berief die göttliche Vorsehung den Alexander, der bei „einer andern Gemeinde Bischof war, durch eine Offenbarung, die er „des Nachts in einem Gesichte hatte, das Bisthum gemeinschaftlich „mit dem Narcissus zu verwalten. Dieser Offenbarung als einer „göttlichen zufolge, trat er von Kappadocien, wo er vorher Bischof war, „eine Reise nach Jerusalem an, theils um sein Gebet da zu verrichten, „theils um die heiligen Orte kennen zu lernen, und die dortigen Brü„der nahmen ihn auf das Freundschaftlichste auf und erlaubten ihm „ebenfalls nach einer göttlichen Offenbarung nicht wieder nach Hause „zu reisen." — Gegen diese Erzählung hat man nun eingewendet, daß sie nicht als eine Wallfahrt könne betrachtet werden, indem sie nicht aus freiem Antriebe, sondern nach einer göttlichen Offenbarung und auch nicht in Folge eines Gelübdes geschehen sei.

Weniger Ausstellungen dieser Art lassen sich gegen das zweite berühmte und gewöhnlich allein angeführte Beispiel, die Wallfahrt der

Helena, Mutter Kaiser Constantins des Großen, machen. Aber auch hierbei ist zu erinnern, man dürfe deshalb nicht annehmen, daß in der Zwischenzeit keine Wallfahrten Statt gefunden hätten. Die Alten haben sich damit begnügt, blos die merkwürdigen Fälle und die Beispiele berühmter Personen anzuführen. Dieß ist gut gezeigt von Binterim 4r Bd. 1r Thl. p. 623 ff. Da nun auch Constantin der Große die Neigung seiner Mutter zu Wallfahrten und Reliquien thätig unterstützte, so ward das Beispiel beider eine große Aufforderung zur Nachahmung für ihre Zeitgenossen und Nachkommen und die Meinung von der Erbaulichkeit und Verdienstlichkeit solcher Andachtsübungen erhielt immer mehr Beifall. Von der Zeit an, wo die Verfolgungen aufgehört hatten, und die Wege nach dem gelobten Lande geöffnet waren, und wo vom christlichen Throne herab ein so glänzendes Beispiel der Andacht gegeben wurde, sehen wir selbst aus den entferntesten Provinzen des Reichs ganze Schaaren begeisterter Pilger nach dem ersten Schauplatze der Thaten, Wunder und Leiden unsers Herrn und seiner Jünger wandern. Die Sehnsucht dahin muß schon längst in den Gemüthern gelegen und nur auf den günstigen Augenblick gewartet haben, wo sie ohne Gefahr der persönlichen Sicherheit und des Lebens ungehindert befriedigt werden konnte.

Unter den zahlreichen Wallfahrten des 4. Jahrhunderts verdient die Pilgerreise der vornehmen, reichen und frommen Römerin Paula aus dem Grunde eine besondere Erwähnung, weil ihr Biograph und Lobredner Hieronymus, der sonst so stark wider diese Sitte declamirte, eben bei ihr eine Ausnahme macht, und ihr Unternehmen als ein gottseliges preist, ein Lob, was sie bei Hieronymus wahrscheinlich deshalb verdiente, weil sie, wie er selbst die Einsamkeit von Bethlehem suchte, und sich durch strenge Enthaltsamkeit und Bußübungen, so wie durch Stiftungen von Asceten- und Eremitenwohnungen, verdient machte. Hauptsächlich aber ist dieß Beispiel für uns deshalb von Wichtigkeit, weil Hieronymus (Epist. 86. ad Eustach. virginem Epitaphium Paulae matris p. 669 ed. Bened.) die einzelnen heiligen Orte, welche sie besuchte, näher beschreibt und also eine Art von Topographie der Pilgerstationen liefert. Zugleich lernt man auch aus dieser Erzählung, daß damals bereits die Gräber der Propheten und die Ueberreste Johannis des Täufers ein Gegenstand der Andacht und Verehrung waren.

V) Urtheile der berühmtesten Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts über die Wallfahrten. — Wie allgemein und stark der Hang zu Wallfahrten bereits in der von uns gesetzten Periode seyn mußte, und zwar sowohl unter den morgenländischen als abendländischen Christen, erhellt am deutlichsten aus dem Eifer, womit gerade die berühmtesten Väter diesen Hang bestreiten und als höchst verderblich schildern.

Indem wir nun wenigstens einige dieser tadelnden Stimmen etwas mehr in extenso mittheilen, können wir uns dabei einiger Vorbemerkungen nicht enthalten. Dahin gehört zuförderst,

a) daß diese Urtheile nichts weniger als consequent sind, daß es selbst nicht an offenbaren Widersprüchen fehlt, und zwar in dem Grade, daß dieselbe Hand reichlich das wieder gab, was sie kurz zuvor beinahe gewaltsam genommen hatte. Diese schwache Seite der Kirchen-

väter findet man übrigens eben so treffend als billig beurtheilt von dem ruhigen und unbefangenen Geschichtsforscher Schröckh in seiner Kirchengeschichte Thl. 9. p. 232.

b) Daß es auf jeden Fall eine erfreuliche Erscheinung bleibt, wenn bereits die ausgezeichnetsten Kirchenväter die Ausartung christlicher Frömmigkeit in Aberglauben erkannten und vor Mißbräuchen warnten, welche schon damals und noch mehr in spätern Zeiten die reine Religiosität und Sittlichkeit zu gefährden drohten. Es war schon viel gewonnen, wenn sie die üppigen Auswüchse und Früchte des Aberglaubens veränderten, ob sie gleich nicht wagten, die Wurzeln desselben auszureißen.

c) Daß in dem schwankenden Urtheile der Kirchenväter der Grund war, warum katholische Theologen, welche die Wallfahrten anpriesen und protestantische Theologen, welche sie verwarfen, zuweilen auf eine und dieselbe Stelle sich beriefen, und alles aufboten, dadurch ihre Meinung geltend zu machen.

Wir wollen nur eine dahin gehörige Stelle etwas weitläuftiger mittheilen, weil sie das oben Gesagte bethätigen wird, die übrigen aber nur kurz anführen und sie denjenigen Lesern zum Nachschlagen empfehlen, welchen dieser Gegenstand interessant seyn dürfte. — Wir heben für diesen Zweck aus: Gregorii Nysseni: *περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα.* Epistola de euntib. Hierosol. Opp. Tom. III. ed. Par. 1635. p. 661. Eine besondere Ausgabe mit Anmerkungen und Abhandlungen von den Wallfahrten, Altären und Opfern der Christen von Peter Molinäus ed. Hannov. 1607., auch abgedruckt in der oben angeführten Monographie von Heidegger.

Auf die in deinem Sendschreiben, geliebter Freund, mir vorgelegte Fragen, will ich dir jetzt der Reihe nach (*καθεξῆς*) zu antworten suchen.

Ich bin der Meinung, daß diejenigen, welche sich einmal zu einem erhabenern Leben bestimmt haben, *ἀνατεθεικότας αὐτοὺς τῇ ὑψηλῇ πολιτείᾳ*, ganz recht daran thun, wenn sie sich stets nach der Stimme des Evangeliums richten. So wie diejenigen, welche irgend einen Gegenstand nach dem Richtstabe (*τῷ κανόνι*) abmessen wollen, alles Ungleiche mit der Hand nach der geraden Linie des Richtstabes einrichten: so, glaube ich, müsse es auch einen geraden und unveränderlichen Richtstab, nämlich die evangelische Regel, für unser pflichtmäßiges Verhalten gegen Gott geben. Da nun einige unter denjenigen, welche ein einsames und abgesondertes Leben erwählt haben, es für einen Theil ihrer Religionspflicht halten, **die Orte in Jerusalem zu besuchen, wo man noch Spuren des Erdenlebens unsers Herrn erblickt;** so scheint es am richtigsten zu seyn, auf diesen Richtstab zu sehen, und wenn dieser die Befolgung der Vorschrift verlangt, die Sache als ein Gebet des Herrn in Ausübung zu bringen. Sollte sie aber nicht in einem Gebete des Herrn begriffen seyn, so weiß ich nicht, wie man dazu kommt, etwas als ein Gebet des Herrn thun zu wollen, wofür man sich doch nach eigenem Gutdünken das Gesetz selbst gemacht hat.

Wenn nun aber der Herr die Gesegneten zum Erbtheil des Himmelreichs einladet, so rechnet er die Reise nach Jerusalem nicht mit unter die Vollkommenheiten. Wenn er die Seligsprechung ausspricht,

so begreift er diesen Eifer nicht mit darunter. Wozu aber sollte man (dieß mag der Vernünftige überlegen) einen solchen Eifer für das beweisen, was weder selig macht, noch zum Himmelreiche führt? Wäre ein solches Unternehmen selbst nützlich, so würde es darum doch noch nicht ein löbliches Streben für die Vollkommenen seyn. Da es nun aber bei einer sorgfältigen Betrachtung, sich als ein wahres Seelenverderben für diejenigen, welche sich durch ein strenges Leben in der Gottseligkeit überwallen, darstellt; so hat jeder darauf zu sehen, daß für ihn kein Nachtheil daraus entspringt. (Nun zeigt er, welchen Gefahren besonders das weibliche Geschlecht bei solchen Pilgerreisen ausgesetzt sei, und daß manche der Frauen schlechter wieder gekommen, als sie bei ihrer Abreise gewesen sei.) Um das Unstatthafte der Wallfahrten zu zeigen, geht er zu einem andern Beweise über, und läßt sich also vernehmen:

Wenn ferner an den heiligen Orten zu Jerusalem mehr Gnade wäre, so würde wohl bei den dort lebenden Menschen die Sünde nicht einheimisch seyn. Nun aber giebt es nicht leicht eine Art von Unwürdigkeit (ἀκαθαρσίας εἶδος), welche nicht an denselben verübt würde: Boshaftigkeit, Ehebruch, Diebstahl, Götzendienst, Giftmischerei, Neid und Mord. Und zwar sind diese Uebel dort so einheimisch, daß man z. B. nirgends eine solche Mordlust finden wird, als hier, wo die Menschen, gleich wilden Thieren, nach dem Blute ihrer Mitmenschen um schnöden Gewinnstes willen dürsten. Wie mag man also da, wo solche Dinge geschehen, den Beweis führen wollen, daß an solchen Orten eine größere Gnade zu finden sei?

Nun geht er über auf den Umstand, daß man ihn mit seinem eigenen Beispiele widerlegen könne. Und hier äußert er sich so:

Ich weiß wohl, was viele meiner Behauptung entgegensetzen werden. Sie werden sagen, wenn dieß so ist, warum hast du dir selbst nicht dieses Gesetz vorgeschrieben? Denn, wenn es dem, der um Gottes willen dahin pilgert, keinen Vortheil bringt, warum hast du denn so ganz umsonst eine so große Reise dahin gemacht? Man höre aber auch meine Rechtfertigung. Mir wurde durch die Nothwendigkeit und durch den, von welchem die Leitung unsers Lebens abhängt, die Pflicht auferlegt, mich zu der heiligen Versammlung, welche die Angelegenheiten der Kirche in Arabien ordnen sollte, und also in diese Gegenden zu begeben. Da nun Arabien an die Gegend von Jerusalem angrenzt, so begab ich mich dahin des gegebenen Versprechens wegen und um mich mit den Vorstehern der heiligen Kirche darüber zu berathen, wie die verworrenen Angelegenheiten dieser Kirche geordnet und vermittelt werden könnten. Da uns überdieß der gottselige Kaiser die Erleichterung der öffentlichen Post (τὴν εὐκολίαν τῆς ὁδοῦ διὰ δημοσίου ὀχήματος) gewährte, so waren wir von der Nothwendigkeit frei, all das Uebel zu erleiden, das wir an Andern bemerkten. Denn der Postwagen vertrat für uns alle die Stelle der Kirche und des Klosters, indem die ganze Reise hindurch alle zur Ehre des Herrn sangen und fasteten. Unser Beispiel darf also Niemandem zur Aergerniß gereichen; vielmehr muß unser Rath nur desto mehr Glauben verdienen, da wir ihn nur hierüber ertheilen, was wir mit eigenen Augen gesehen haben. . . .

Wir hatten die Wahrheit, daß Christus als wahrer Gott erschienen, schon lange zuvor, ehe wir an diesen Ort gelangten, bekannt, und unser Glaube wurde dadurch weder vermindert noch vermehrt. Wir wußten von dem Geheimnisse der Menschwerdung durch die Jungfrau, ehe wir nach Bethlehem kamen. Wir glaubten an die Auferstehung des Herrn, ehe wir das heilige Grab besuchten. Und wir hatten die Wahrheit der Himmelfahrt lange zuvor, und ohne den Oelberg gesehen zu haben, bekannt.

Blos den Nutzen hatten wir von dieser Reise, daß wir durch die Vergleichung einsehen lernten, daß unsre Gegenden viel heiliger sind als die fremden u. s. w.

Man kann leicht erachten, wie willkommen dieß Urtheil des Gregors von Nyssa über die Wallfahrten nach Jerusalem den Protestanten, und wie lästig es den Katholiken seyn mußte. Man findet den Ausdruck davon auch sehr deutlich in den beiden oben angeführten Monographien von Heidegger und Gretser. Ja man ging in der römischen Kirche so weit, den ganzen Brief für unächt und untergeschoben auszugeben. Diesen Verdacht weckte zuerst **Bellarmin de cultu Sanctor. l. III. c. 8.** Aber diese Conjectur wurde besonders von Molinäus, Rivetus, Zehner u. a. widerlegt, daß weder Baronius noch Jakob Gretser die Aechtheit weiter anzufechten wagten.

Aehnliche Aeußerungen über die Wallfahrten findet man auch bei Chrysostomus († 407), z. B. **Hom. I. in ep. ad Philem. Tom. VI. p. 676 ed. Francof. — Hom. III. ad popul. Antioch. p. 41. — Hom. IV. ad popul. Antioch. p. 60. 61. — Hom. VIII. in epist. ad Ephesios c. IV. p. 921.** In diesen Stellen äußert sich Chrysostomus ungefähr in demselben Geiste, wie Gregor von Nyssa; aber besonders in der letztern Stelle über **Eph. IV.** drückt er sich doch wenigstens sehr rednerisch über die Kette, womit Paulus in Rom gebunden gewesen seyn soll, aus, und seine Aeußerungen mußten wenigstens einem Wallfahrten nach Rom sehr zuträglich werden.

Hieronymus. Die deutlichste und stärkste Stelle, woraus man seine große Abneigung gegen die Wallfahrten wahrnehmen kann, befindet sich **ep. 49. ad Paulin. Opp. Tom. IV. P. II. p. 263 seqq. ed. Bened. Augustinus. — Serm. I. de verb. Apostolor. Serm. de Sanctis. Serm. III. de Mart. ep. 127.** Wiewohl auch Augustin in diesen Stellen seine Mißbilligung gegen das Pilgern nach fremden Orten an den Tag legt, so erzählt er doch anderwärts eine Menge Reliquienwunder, und legt den Orten eine besondere Wichtigkeit bei, wo Ueberreste der Heiligen anzutreffen wären. Ihn trifft also die oben angeführte Inconsequenz besonders, und es dürfte einem Schriftsteller aus der römischen Kirche nicht schwer werden, den Augustin als einen Freund der Wallfahrten darzustellen.

VI) Geschichte der Wallfahrten vom 6—9. Jahrhundert. — Wollte man annehmen, daß diese achtbaren Stimmen einiger Kirchenväter gegen die Wallfahrten einen bedeutenden Einfluß gehabt hätten, so würde man sich doch sehr irren. Da der Tadel berühmter Kirchenlehrer nur den Mißbrauch der Wallfahrten trifft, so war die Entschuldigung leicht gefunden, daß man den Mißbrauch vermeiden und nur die heilsamen Absichten derselben erreichen wolle. Es

hätte auch in der That eine gänzliche Veränderung in der Denkart des Zeitalters vorgehen müssen, wenn man den Glauben an die Gottgefälligkeit und Verdienstlichkeit solcher Uebungen der Frömmigkeit hätte aufgeben sollen. Wie sollte man dieß aber in einer Periode erwarten, wo sich alles vereinigte, um der Lehre von der Werkheiligkeit und dem Glauben an das Opus operatum immer mehr Eingang und Beifall zu verschaffen? Wollen wir nun das in einigen kurzen Andeutungen überblicken, was in dieser Periode theils den Hang zu den Wallfahrten nährte, theils aber auch demselben eine Richtung gab, die sie zuvor nie gehabt hatten, so dürfte Folgendes zu bemerken seyn. Der Hang zum Wallfahrten fand Nahrung

a) schon von Seiten des Islamismus. Ob nun gleich Muhamed bei seinem Wallfahrtsgebote mehr der alten arabischen Sitte, als dem Beispiele der Christen folgte, so verschmäht er doch auch hier den Grundsatz nicht: **Fas est ab hoste doceri.** Unstreitig diente dieses neu organisirte, in der Nachbarschaft des heiligen Landes eingerichtete Wallfahrtsinstitut den Christen zur Aufmunterung und Nachahmung. Ja es läßt sich die im Abendlande seit dem 7. Jahrhundert eingeführte Wallfahrt, besonders die nach Rom und Loretto, als eine Nachahmung der Muhamedanischen nach Mecca und Medina darstellen.

Bald nach Muhameds Tode fiel ganz Palästina und Syrien in die Hände der Araber oder Sarazenen (d. h. der Morgenländer im Gegensatze der Abendländer, wie sie unter der Herrschaft der Chalifen allgemein genannt wurden). So schmerzlich nun aber auch der Gedanke für die Christen seyn mußte, das heilige Grab und dessen Zubehör in den Händen der Ungläubigen zu wissen, so wirkte doch diese traurige Erfahrung nicht auf Erkaltung, sondern auf Vermehrung der Sehnsucht nach dem verlornen Gute. Rechnet man hierzu noch den Umstand, daß theils die Toleranz, theils die Politik der Chalifen das Besuchen der heiligen Orte in Palästina in der Regel nicht erschwerten, so läßt es sich erklären, wie auch jetzt noch das gelobte Land der Erde blieb, wohin die Christen immer noch häufig wallfahrteten. Eine andere wichtige Einwirkung hatte hier

b) die römische Politik. Wie sie die Eroberung der Sarazenen nicht ungern sah, weil dadurch das griechische Kaiserthum, und namentlich der Patriarch von Constantinopel gefährdet wurde, so suchte sie dem Hange zum Wallfahrten nur ein anderes Ziel zu geben. Man war bemüht Rom und Italien zu dem gelobten Lande zu erheben, und dem Besuche der dortigen Heiligthümer, oder, wie man es nannte, der **Peregrinatio ad limina Apostolorum**, dieselben wohlthätigen Wirkungen, welche dem Besuche des heiligen Grabes zugeschrieben wurden, beizulegen. Kurz man war bemüht, Rom und Loretto als die Stellvertreter von Jerusalem und Bethlehem darzustellen. Vergl. Raumers Geschichte der Hohenstaufen Thl. 6. p. 253. So wenig man nun auch dieß Bestreben Roms in andern europäischen Ländern in Frankreich, England und Deutschland billigte, so hatten doch diese Widersprüche im Ganzen genommen einen geringen Erfolg. Als neuen günstigen Umstand, daß das Wallfahrtswesen wenigstens nicht noch mehr ausartete, war

c) **die Beschränkung der Mönche blos auf Prozessionen und ihre Ausschließung von Wallfahrten.** Wir haben bereits im Artikel Mönchthum gezeigt, wie schädlich und verächtlich sich die herumziehenden Mönche vor Benedict machten. Vergl. Art. Mönchth. 4r Bd. p. 10. Es war daher ein nicht geringes Verdienst, wenn die Regula S. Benedicti, Paris 1769. p. 8 sich in starken Ausdrücken gegen die monachos Gyrovagos, qui tota vita sua, per diversas provincias, per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes etc. erklärte, und p. 180 ff. jeden Mönch auf sein Kloster beschränkte. Inzwischen findet man in dieser Periode manche einzelne Ausnahme. So reiste z. B. im Jahre 870 ein fränkischer Mönch, Bernhard, mit noch einem spanischen und italienischen Mönche zum heiligen Grabe nach Jerusalem. Auch findet man bei größern Caravanen Mönche als Begleiter von Edelleuten, Fürsten u. s. w. Aber es wird der Erlaubniß dazu vom Abte, Bischofe oder Papste entweder ausdrücklich erwähnt, oder es wird vorausgesetzt und als Regel angenommen, daß ein Mönch ohne Dispensation nicht pilgern dürfe. Dagegen wurde unter den Laien, besonders aus den höhern Ständen, die Sucht zu wallfahren immer allgemeiner, und zwar theils nach Rom (gegen welchen Ort aber sich immer große Widersprüche erhoben), theils und vorzugsweise nach Palästina. Es wurde für eine Art von Heldenthat, und besonders Religionseifer gehalten, wenn man selbst die größten Anstrengungen, Mühseligkeiten und Gefahren dabei nicht scheuete. Treffliche Schilderungen der Charakteristik dieses Zeitalters, besonders in Beziehung auf die Wallfahrten, findet man bei Schröckh KG. Thl. 23. p. 205. (Ueberhaupt ist dieser Gegenstand von Schröckh auch in anderer Rücksicht gut behandelt. Man vergl. das Register unter dem Worte Wallfahrt.) Schröckh hebt unter andern den Umstand hervor, daß für weise gehaltene Männer in jener Zeit den Drang der Abendländer zu Pilgerungen nach dem Morgenlande auf die Ankunft des Antichrists gedeutet haben, der kurz vor dem Ende der Welt mit Ablauf des 1000. christlichen Jahres erfolgen solle. Noch recht eigentlich wurde der Hang zu den Wallfahrten durch die Gewohnheit unterstützt,

d) **dieselben als ein Bußwerk anzusehen.** Die ersten Spuren findet man in den Pönitenzbüchern von Beda Venerabilis und Theodorus Cantuariensis. Am Ende des 8ten und im 9ten Jahrhundert war die peregrinatio schon eine gewöhnliche Strafe für schwere Verbrechen. S. Jo. Morini commentar. de sacram. poenitentiae l. VII. c. 15. — Im Zeitalter Karls des Großen suchte man wenigstens die bisher den Verbrechern gestattete Freiheit, nach Belieben zu wallfahrten, wohin sie wollten, zu beschränken. Capitular. Caroli M. l. I. c. 79. und Conc. Mogunt. a. 813. c. 10. — Gleichzeitig mit dieser neuen Bußanstalt kamen auch noch jene Carricaturen in das Wallfahrtswesen, wovon man früher nichts gewußt hatte. Es war nicht genug, daß man eine eigene Pilgertracht, größtentheils das Gewand und die Farbe der Büßer, den Gebrauch der Geißel, das Ablegen der Schuhe und Fußbedeckung und dergleichen einführte, sondern man verfiel auch theils ex voto, theils ex praecepto auf eine Menge von

Spielereien und seltsamen Regeln, z. B. drei Schritte vorwärts und wieder einen rückwärts zu thun und sich damit auf einer Reise von einigen hundert Meilen abzuquälen. Kurz die christlichen Pilger fingen an, den muhamedanischen an Uebertreibungen und Thorheiten nicht nachzustehen. Zur Ehre sonst eifriger Apologeten der Wallfahrten in der römischen Kirche aus der neuern Zeit muß man bekennen, daß sie dieselben als Bußwerke nicht billigen. Dahin gehört unter andern Binterim l. l. 4r Bd. 1r Thl. p. 627. 31.

VII) Die Wallfahrten seit den Kreuzzügen. — Wir haben zwar oben erwähnt, daß die unter dem Namen der Sarazenen bekannten Araber den abendländischen Wallfahrern theils aus Toleranz, theils aus Politik allen Vorschub thaten, und dieß dauerte auch einen längern Zeitraum hindurch. Allein dieß änderte sich von da an, wo das Chalifat zu Bagdad, nach dem Tode Harun al Radschid's, des großen Zeitgenossen Karls des Großen und Beschützers der Christen, eine Reihe von Unfällen erlitt, welche endlich die völlige Auflösung dieses mächtigen Reichs herbeiführten. Die aus den Statthalterschaften neu entstandenen Reiche, besonders das ägyptisch-syrische (seit 969), befolgten in Ansehung der Christen andere Grundsätze und von dieser Zeit an hörte man in Europa nur Klagen über die Mißhandlung der christlichen Pilger. Diese wurden noch vermehrt, seitdem die seldschukischen oder türkischen Sultane (seit 1055) sich in Kleinasien festsetzten, und auch, wenn gleich anfangs nur kürzere Zeit, Palästina in Besitz nahmen. Die christlichen Pilger, wie die in Palästina lebenden Christen hatten Bedrückungen und Grausamkeiten aller Art zu erdulden, und im ganzen Abendlande, besonders in Italien, Frankreich und den Niederlanden, ertönte der laute Ruf zur Ergreifung der Waffen, um das heilige Land den Ungläubigen und Barbaren zu entreißen. Es bildeten sich nun die sogenannten Kreuzzüge, die man genau genommen Wallfahrten mit bewaffneter Hand nennen kann. Es fand also in der That eine Wechselwirkung zwischen den Kreuzzügen und den Wallfahrten Statt. Dieß haben auch die neuern Schriftsteller über Kreuzzüge anerkannt, z. B. Heeren Versuch einer Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. Göttingen 1808, besonders Pölitz Weltgeschichte für gebildete Leser. Leipz. 1825. 5te Ausg. p. 225. Schröckh in seiner Kirchengeschichte Thl. 25. p. 36. sagt geradezu: Jene andächtigen Reisen zu den heiligen Orten von Palästina, die bereits im 4. Jahrhundert angefangen hatten, aber immer zahlreicher und gefährlicher wurden, waren die eigentliche Veranlassung dieser Züge. S. auch Raumers Geschichte der Hohenstaufen Thl. 6. p. 248.

Der erste Kreuzzug, welcher im eigentlichen Sinne ein Religionskrieg genannt werden kann, weil er aus der Ueberzeugung, daß es Gottes Wille sei, hervorging, gab dem, noch in der heutigen Diplomatik existirenden, Königreiche sein Daseyn, und den christlichen Pilgern das seit Jahrhunderten ersehnte Ziel ihrer Wünsche. Der heldenmüthige Gottfried von Bouillon zog den Titel eines Beschützers des heiligen Grabes dem Königstitel vor, und verweigerte aus ächt christlicher Demuth die ihm dargebotene Krone an dem Orte auf das Haupt zu setzen, wo der König der Könige die Dornenkrone getragen. Ueberhaupt zeigte sich in

dieser Periode die europäische Tapferkeit und Frömmigkeit im schönsten Glanze, und vielleicht feierte der christliche Glaube, ungeachtet aller Beimischung von Vorurtheil und Aberglauben, nie einen schönern Triumph, als in dieser Zeit des kriegerischen und religiösen Heroismus.

Indeß blieb das im Jahre 1099 durch Ströme von Blut errungene Jerusalem noch kein volles Jahrhundert in den Händen der Christen, indem es schon im Jahre 1187 der Tapferkeit des in der Geschichte der Romantik so berühmten Sultans Saladin unterlag, und seitdem, ungeachtet aller Anstrengungen der spätern Kreuzfahrer, worunter Richard Löwenherz, Friedrich von Hohenstaufen und Ludwig der Heilige die berühmtesten Namen sind, in den Händen der Muhamedaner blieb. Daß zu der Zeit, wo diese auch den Muhamedanern heilige Stadt im Besitze der Christen war, Tausende von Pilgern aus allen Gegenden Europa's dorthin strömten, um ihre Andacht daselbst zu verrichten und Ablaß zu erlangen, läßt sich leicht denken, und man würde dieß voraussetzen müssen, selbst wenn es die Chronikenschreiber nicht ausdrücklich meldeten.

Aber auch nach der traurigen Katastrophe dieses ephemeren Königreichs und nach dem unglücklichen Ausgange sämmtlicher im Jahre 1291 gänzlich beendigter Kreuzzüge, blieb bei den abendländischen Christen noch immer die alte Liebe zu dem heiligen Grabe, und es fanden sich noch immer eine Menge von Pilgern, welche allen Beschwerden und Gefahren trotzten und ihr Unternehmen für desto verdienstlicher hielten, jemehr dabei Gelegenheit gegeben wurde, die Gesinnungen eines Märtyrers an den Tag zu legen.

Daß nun um diese Zeit die Reliquienverehrung sich bis zur heftigen Leidenschaft steigerte, und daß man theils aus Palästina, theils aus Constantinopel, welches vom Jahre 1204—1261 in der Gewalt der Lateiner war, eine ähnliche Reliquienplünderung erlitt, wie Rom im Jahre 663 durch den griechischen Kaiser Constans den Jüngern seiner Kunstschätze beraubt wurde, haben wir bereits im Artikel Reliquienverehrung 4r Bd. p. 263 n. 2. und 4. gezeigt.

VIII) Verzeichniß der vorzüglichsten Wallfahrtsorte bis zum Zeitalter der Reformation. — Dahin müssen wir vor allen Dingen rechnen:

I.

Palästina mit seinen heiligen Orten.

Wie Palästina als der Schauplatz des Lebens, Leidens und der Verherrlichung unsers Herrn das erste Ziel christlicher Pilger gewesen war, so blieb es dasselbe auch durch alle Jahrhunderte hindurch. Ja, es ist es noch, bis auf den heutigen Tag, wenn gleich seltener und mehr aus wissenschaftlichen als religiösen Zwecken. Man kann mit Recht behaupten, daß die Liebe und Anhänglichkeit der Christen an diesen classischen Boden des Christenthums unvertilgbar seyn müßte, da sich die Frommen so vieler Jahrhunderte durch keine Gefahr und Beschwerde dahin bringen ließen, von Jerusalem zu weichen. Ja, die zahlreichen Surrogate der heiligen Orte, welche man fast in allen

Gegenden Europa's findet, geben den Beweis von einem Wunderglauben, wie man in der Geschichte kein ähnliches Beispiel findet. Wir haben im Artikel Reliquien hinlängliche Gelegenheit gehabt zu bemerken, daß Jerusalem und Palästina die reichste Ausbeute an Reliquien lieferten, und wen es interessiren sollte, der findet ein mit Sorgfalt angefertigtes Verzeichniß und gleichsam ein Inventarium der merkwürdigsten, von Jerusalem abstammenden Kleinodien in der oben angeführten Monographie von Heidegger p. 164.

Aber die Wallfahrt nach Jerusalem besteht auch jetzt noch in der Wirklichkeit, und nach einer festen, man möchte fast sagen, systematischen Einrichtung und Ordnung. Nicht nur die orientalischen, sondern auch die lateinischen Christen haben Concordate mit der Pforte und den syrischen Statthaltern geschlossen, nach welchen ihnen gegen Entrichtung eines jährlichen Tributs (Kharadsch) und besondere Abgaben und Geschenke nicht nur der Besuch, sondern auch die Benutzung der heiligen Orte, besonders des heiligen Grabes, verstattet ist.

Bis zum Jahre 1819 waren die Lateiner, Griechen, Armenier und Kopten im alleinigen Besitze des heiligen Grabes, nachdem lange zuvor die Syrer, Abessynier, Maroniten u. a. aus dem Mitbesuche verdrängt waren. Aber schon seit dem Jahre 1673 herrschten zwischen diesen vier Hauptparteien, besonders den Lateinern und Griechen, fortwährend die heftigsten Streitigkeiten und Zänkereien, welche oft zum großen Scandal dienten und nicht selten durch die Türken entschieden wurden. Im Jahre 1819 wurden nach öffentlichen Nachrichten die Griechen durch die Lateiner ganz aus dem Besitze des heiligen Grabes verdrängt, ohne daß man bis jetzt über den eigentlichen Grund und Zusammenhang dieses Ereignisses näher unterrichtet ist. Ueber den Zustand und die Lage der heiligen Orte, so wie über die Art und Weise, wie jetzt die Wallfahrten dahin verrichtet werden, findet man fast in allen ältern und neuern orientalischen Reisebeschreibungen ausführliche Nachrichten und Beschreibungen. Wir führen hier nur die Auszüge aus Maundrill's, Belon's, Korte's, Schulze's u. A. Reisen in der Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient von H. E. G. Paulus Thl. 1. p. 86 ff. Thl. 2. p. 259 ff. Thl. 4. p. 98 ff. Thl. 6. p. 301—324 u. a. an. Als die merkwürdigsten Puncte zeichnen wir aus

1) **das heilige Feuer**, von welchem seit undenklichen Zeiten der allgemeine Glaube ist, daß es sich in der Grabeskirche alle Jahre am heiligen Sabbathe (Osterabend) durch ein Wunder von selbst entzünde. Es ist schon bei anderer Gelegenheit davon in diesem Handbuche die Rede gewesen. Die verschiedenen Sagen darüber sind gesammelt und beurtheilt von Mosheim Comment. de lumine S. sepulcri S. Dissert. ad hist. eccl. pertin. Tom. II. p. 214—306. In Paulus Samml. der merkw. Reisen Thl. 1. p. 120—23. Thl. 6. p. 307 heißt es: „Dieses heilige Feuer wird so hoch gehalten, daß „viele Pilger ihre Wallfahrt mehr um deswillen, als wegen der soge„nannten heiligen Oerter anstellen."

2) **das Jerusalems-Zeichen.** Die meisten Pilger pflegen sich allerlei Figuren, z. B. das **heilige Grab** — den Namen **Jesus Christus** u. a. nach gewissen Formen mit Pulver oder

Kohlen, auf Arme, Brust u. s. w. aufzudrücken, und sodann mit einer Nadel in die Haut einzuritzen, so daß diese Figuren nicht wieder verschwinden. Paulus Samml. Thl. 1. p. 95, vergl. p. 323. Es ist dieß die, außer Amerika, auch in Aegypten so gewöhnliche und von den Franzosen 1799 und 1800 nachgeahmte Sitte des Tettowirens.

II.

Die römische Wallfahrt.

So viel ist gewiß, daß man schon frühzeitig nach Rom pilgerte, und daß schon Paulin. Nolan. (ep. XIII. XVI.) es für ein großes Glück hielt, die Stätte zu besuchen, wo die großen Apostel Paulus und Petrus das Evangelium gepredigt und der Name des Herrn durch Wunder verherrlicht worden sei. In Petri Lazari disquisit. de sacra vet. christianor. peregrinatione 1774 sind viele Zeugnisse gesammelt und Namen römischer Pilger verzeichnet. Schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts schrieb Nicolaus I. (Nicol. ep. V. ad Michaelem Imperatorem bei Harduin T. V.) an den griechischen Kaiser Michael: Tanta millia hominum processioni et intercessioni beatorum apostolorum principis ex omnibus finibus terrae properantium sese quotidie conferunt. Schon früh war die Benennung ad limina apostolorum aufgekommen, und zwar in der Bedeutung, in welcher Limen schon bei Martial, Statius u. A. vorkommt, nämlich für templum. Zu der Zeit als Palästina im Besitze der Saracenen war, suchte die römische Politik die Pilger nach Rom zu ziehen und hier einen neuen classischen Boden des Christenthums zu gründen. Und dieß gelang auch häufig, indem die Vorstellung bei vielen Gläubigen Eingang fand, daß es der Wille Gottes selbst sei, weil Gott sonst nicht zugelassen haben würde, daß die Ungläubigen in den Besitz des heiligen Landes kämen — ein Argument, was nach dem unglücklichen Ausgange der Kreuzzüge eine neue Stärke erhielt, wo die Parole der Synode zu Clermont: Deus vult! nun leicht fürs Gegentheil angewendet werden konnte. Da es indeß nicht möglich war, die Liebe für Palästina ganz zu unterdrücken, so suchte man von Rom aus wenigstens dahin zu wirken, daß die Pilger den Weg nach Palästina über Rom nehmen mußten. Den Klerikern und Mönchen ward es zur Pflicht gemacht, die päpstliche Erlaubniß persönlich nachzusuchen. Für die Laien aber ward es für sehr heilsam erklärt, wenn sie sich vor Antritt ihrer gefahrvollen und beschwerlichen Reise durch das Gebet und die Fürbitte des heiligen Petrus empfehlen ließen. Zu diesen religiösen Gründen kamen auch noch andere geographisch-politische, welche die Reise über Rom, über Civita Vecchia, Ancona, Venedig u. a. als die leichteste und sicherste empfahl. Kurz es gehörte mehrere Jahrhunderte hindurch zur Regel, und gleichsam zum guten Ton, die Reise nach Palästina über Rom zu machen und sich gleichsam durch die Apostelfürsten zum Besuche beim Herrn und Meister selbst vorbereiten und einführen zu lassen. Auf diese Art also, und da die Zahl der römischen Alterthümer mit jedem Jahrzehend sich vermehrte, ward die römische Wallfahrt so sehr zur allgemeinen, daß die Ausdrücke Romipeta

und Romeus nicht blos von Pilgern nach Rom, sondern von allen Pilgern überhaupt gebräuchlich wurden. Nec tantum, bemerkt Du Cange Glossar. s. v. Romeus, qui Romam peregrinationes instituunt, sed quivis peregrini Romei et Romipetae appellati. Auch wurde deshalb der Name Romeus und Romeo häufig als Taufname gebraucht.

Schon im 12. Jahrhundert hatten die Päpste für die Wallfahrten einen besondern Ablaß verheißen. So Calixtus im Jahre 1223. Im Jahre 1226 bewilligte Alexander IV. den Dominikanermönchen, welche an den heiligen Orten predigten und zu Bußübungen ermahnten, den Ablaß der Kreuzfahrer. S. Schröckh Thl. 28. p. 161—62. Aber Bonifacius VIII. erhob im Jahre 1300 durch die Stiftung des großen Ablaß- und Jubeljahres die römische Wallfahrt zu einem permanenten, noch jetzt fortdauernden Institute. Die römischen Geschichtschreiber erzählen eine Menge von Wundern, wodurch dieses erste römische Jubeljahr verherrlicht wurde, und berechnen die Zahl der Pilger auf 200,000, so wie die Gaben, welche die Altäre der beiden Apostel blos von den armen Pilgern (ohne die Geschenke der Reichen) erhielten, betrugen mehr als 50,000 Goldgülden. Vergl. den Artikel Jubeljahr 2r Bd. p. 355 ff., wo auch gezeigt worden ist, wie die Päpste den Zeitraum eines Jubeljahrs endlich bis auf 25 Jahre zurückführten. Eine starke und mißbilligende Aeußerung über die Wallfahrten findet man in der oft erwähnten Schrift: Die katholische Kirche Schlesiens p. 346.

III.

Das heilige Haus zu Loretto.

Das heilige Haus zu Loretto (Domus sancta Lauretana), oder, wie es die Italiener gewöhnlich nennen, la santa casa, hat seit dem 16. Jahrhundert eine Menge gelehrte Streitigkeiten veranlaßt. Petrus Paulus Vergerius, dieser berühmte italienische Bischof und päpstliche Gesandte in Deutschland, der aber endlich zur evangelischen Kirche überging, griff sie in einem kleinen Buche: Della Camera e Statua della Madonna, chiamata di Loretto, welches sein Vetter Ludovic. Vergerius unter der Aufschrift: De Idolo Lauretano, übersetzt herausgab, mit vielen Gründen an. Ihn suchte der Jesuit Petrus Tacrianus in seiner Schrift: Responsio apologetica ad capita argumentor. P. P. Vergerii haeretici, ex libello ejus inscripto: de Idolo Lauretano. Ingolstadt 1584 zu widerlegen, jedoch mit wenig Glück. Außerdem haben noch zwei andere Jesuiten, Petrus Canisius und Horatius Tursellinus zur Bestätigung dieser Hausversetzung die Feder ergriffen, unter welchen der letztere am ausführlichsten von allen geschrieben hat. Lauretana historia. Mogunt. 1599. und Venet. 1727. Noch mehrere solcher Apologien der Fabel von Loretto von Schriftstellern aus der römischen Kirche findet man bei Schröckh Thl. 28. p. 259 und 60 verzeichnet. Die heftigste, aber auch die gründlichste Schrift wider diese Apologien ist die von Matth. Bernegger Hypobolimaea divae Mariae Deiparae Camera, s. Idolum Lauretanum. Argentor. 1619. — Die Geschichtserzählung hat Schröckh, chr. KG. Thl. 28. p. 260 ff. nach

den verschiedenen Relationen mit am besten zusammengesetzt; woraus wir Folgendes entlehnen. Es war die Stube in dem Hause der Jungfrau Maria, in welcher sie geboren und erzogen worden war, und wo sie Jesum bis in sein zwölftes Jahr erzog. Sie wohnte daselbst bis zu seiner Himmelfahrt. Diese Stube war es, welche die Apostel wegen vieler geheimnißvollen Handlungen, die darin vorgefallen waren, in eine Kirche zu verwandeln und diese der Jungfrau Maria zu weihen beschlossen. Nachdem dieß geschehen war, verfertigte der Evangelist Lucas ihre hölzerne Bildsäule mit ihrem Kinde in dem Arme, welche in die Kirche hinein gesetzt wurde. Lange Zeit hindurch verrichtete man darin Gottesdienst, bis nach und nach alles in diesen Gegenden muhamedanisch geworden war. Darauf trugen die Engel diese Kirche 1291 nach Tersato in Dalmatien. Weil man aber dieses Haus dort nicht so verehrte, wie es die Maria wünschte, so wurde es von den Engeln über das Meer in das gegenüberliegende Italien, nahe bei Recanati in einen Wald, der einem vornehmen Frauenzimmer, Lauretta, zugehörte, fortgetragen, und davon hat die Kirche den Namen der heiligen Maria von Loretto bekommen. Allein der launigen Maria gefiel es auch dort nicht, und nach mehrmaligen Ortsveränderungen brachten die himmlischen Boten das Haus im Jahre 1295 auf die Stelle, wo es noch jetzt ist. Dieses heilige Haus, welches mitten in der von Paul II. begonnenen und von Sixtus V. vollendeten prächtigen Kirche steht, und auch an andern Orten, z. B. in Prag, nachgebildet wurde, ist von Außen mit Marmor überzogen, und aus Ebenholz und Backsteinen gebaut, 30 Fuß lang, 15 Fuß breit und 18 Fuß hoch, und von innen und außen mit vielen Kostbarkeiten geziert. Es hat eine Thüre und ein Gitter von Silber, hinter welchem Maria mit dem Jesuskinde abgebildet ist. Sonst befand sich hier ein ungeheurer Schatz, der nach und nach durch die Pilgrime entstanden war. Die Einkünfte dieses Hauses wurden ohne die jährlich hinzukommenden Geschenke auf 30,000 Scudi berechnet, und die Zahl der ehemals jährlich herbeiströmenden Pilgrime auf 100,000 berechnet. Unter andern Seltenheiten zeigte man in diesem Hause das Fenster, durch welches der Engel Gabriel zu Maria hereintrat, als er ihr die Geburt des Heilandes verkündigte. Merkwürdiger ist das Bild Rafaels, die heilige Jungfrau darstellend, die einen Schleier über das Jesuskind legt.

Eine vollständige Beschreibung des in eine prachtvolle Kirche gesetzten und mit kostbaren Geschenken aller Art bereicherten Hauses in seinem neuern Zustande, bis ins 18. Jahrhundert wird in J. Gr. Keyßlers Fortsetzung seiner neuesten Reisen, Hannover 1741. p. 414—428 ff. gegeben. In den neuern Zeiten aber ist die Andacht zum heiligen Hause sehr in Verfall gekommen. Die Schätze desselben haben sich vermindert und sind in den Jahren 1797, 1799 und 1809 größtentheils in die Hände der Franzosen gefallen.

IV.

S. Jacobus de Compostella.

Ueber diesen Wallfahrtsort ist ebenfalls zu vergleichen die oben erwähnte Schrift von Heidegger p. 18 ff., und das, was im zweiten

Bande dieses Handbuchs im Artikel Jakobus der Aeltere p. 337 gesagt worden ist. Aus Jakobus Apostolus soll der Name der spanischen Stadt Compostella in Galicien entstanden seyn, so daß San Jago di Compostella nur eine Tautologie wäre. Die Wallfahrt nach diesem Orte ist eine der ältesten und berühmtesten, und die Rivalität, welche zwischen Compostella und andern Wallfahrtsorten, selbst Rom nicht ausgenommen, entstand, ist ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man ihr beilegte. Nur muß man sich wundern, daß die Legende bei Beleth rational. div. offic. c. 140. — Petr. de Natalib. l. VII. c. 133. — Jac. de Varagine Leg. XLIV. — Cami dissert. de Antiquitatib. Eccl. Hispan. Dissert. I. c. 2. u. a., nach welcher der Körper des in Palästina enthaupteten Apostels Jakobus des Aeltern, von seinen Schülern nach Spanien (wo er schon früher das Evangelium gepredigt hatte, vergl. Hippol. de XII. Apost.), und in einer von der Königin Lupa erbauten Kirche beigesetzt worden, auch von sonst eifrigen Katholiken angefochten wurde. Männer, wie Roderich Ximenes, spanischer Geschichtschreiber und Erzbischof von Toledo, Baronius, Natal. Alexander und Tillemont haben geradezu geleugnet, daß der Apostel Jakobus je in Spanien gewesen und dort begraben sei.

Daß die Kritik dieser und anderer gelehrter Männer auf den Volksglauben keinen Einfluß gehabt habe, läßt sich leicht denken, und es ist daher ganz richtig, wenn es in Starks Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts Thl. 2. p. 63 heißt: „Es möchte wohl noch heut „zu Tage nicht leicht ein gläubiger Spanier seyn, der nicht von gan„zem Herzen daran glauben sollte, daß der Körper dieses Apostels sich „wirklich in Compostella befinde." Vergl. überhaupt die oben angeführte Schrift von Gilb. Voetus.

V.

Das Kloster Einsiedeln.

(Eremus divae Virginis in Helvetia.)

Dieses reiche Benedictinerkloster im Canton Schwyz, dessen Fürstabt sonst ein deutscher Reichsstand, in Spiritualibus aber dem römischen Stuhle unmittelbar unterworfen war, gehörte unter die ältesten und berühmten Wallfahrtsorte, und stand besonders im katholischen Deutschlande, auch noch in den neuesten Zeiten, in dem Rufe einer großen Heiligkeit.

Nach den helvetischen Chroniken erbauete der heilige Menrad (Megnardus oder Megniharbus) auf Anrathen der frommen Hildegardis und auf Eingebung der Engel (woher der Name Engelweihe entstand) im Finsterwalde eine Capelle, worin er im Jahre 863, eben als er Messe las, von Räubern ermordet wurde. Zwischen den Jahren 925—940 wählte der als Bischof von Metz durch Frevler seiner Augen beraubte Benno seinen Aufenthalt an diesem Orte, wo dessen Verwandter, Graf Eberhard, im Jahre 944 ein großes Kloster und Capelle, welches der Gottesgebärerin Maria geweiht und im Jahre 964 feierlichst consecrirt wurde, erbauete. Der Name Einsiedeln Eremus entstand daher, weil die Stiftung an dem Orte war, wo die beiden als

Märtyrer ihres frommen Eifers zu betrachtenden Eremiten Menrad und Benno lebten und starben.

Schon frühzeitig erlangte dieser Ort den Ruf einer besondern Heiligkeit, und schon Fr. Farner, Weihbischof von Bamberg, sagte: Einsiedeln sei das deutsche Loretto. In Aug. Redings Schrift de Sacello Einsidl. dissert. 8. 10. wird gesagt: „Der heilige Menrad habe mit „seinem englischen Wandel und mit seiner heiligen Marter, vom Himmel verdient, daß Einsiedeln für alle Betrübte und Dürftige eine Zufluchtsstatt, ein Trostbaum, eine allgemeine Schatzkammer allerhand „geistlicher und leiblicher Gnaden geworden." Am Eingange der Capelle, welche Engelweihe genannt wird, stehen die Worte: **Hic est plena remissio omnium peccator. et a culpa et a poena.** Vergl. J. J. Hottingers helvet. KG. Thl. 1. Zürich 1698. p. 449—50.

IX) Wie die Reformatoren von den Wallfahrten urtheilten, und welches Schicksal dieselben in der neuern Zeit gehabt haben. — Nach den Grundsätzen, die einmal die Reformatoren als die ihrigen geltend gemacht hatten, konnten sie sich nur ungünstig über die Wallfahrten aussprechen. Sie werden gewöhnlich in Gesellschaft der Prozessionen genannt. Was die Reformatoren an Wallfahrten zu tadeln haben, findet man kurz und bündig in Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche 2r Thl. p. 663 ff. — Die Verwerfungsgründe der Wallfahrten in der römischen Kirche findet man auch bei **Jo. Gerard Luc. theol. T. XVII. p. 126**, wo es heißt: **Pontificias peregrinationes opinione singularis cultus satisfactionis et meriti ad sepulcra et loca sanctorum susceptas toto pectore repudiamus**, und als Gründe für dieses Urtheil führt er folgende an: **1) Peregrinationes sunt superstitiosae, 2) sunt supervacuae et otiosae, 3) sunt multis modis perniciosae, a) in re familiari, b) in re existimationis et famae, c) in re valetudinis, d) in re vitae corporalis, e) in re salutis, 4) in Christi meritum contumeliosae, 5) Verbo Dei et naturae N. T. contrariae, 6) Ethnicorum et Turcarum superstitioni adfines, 7) Destituuntur primitivae ecclesiae suffragio, 8) a Pontificiis sanioribus non admodum probantur.**

Ungefähr um derselben Gründe willen, die Gerard zusammengestellt hat, nahm der Wallfahrtseifer nach dem Zeitalter der Reformation immer mehr ab. Ja selbst katholische Schriftsteller des 18. und 19. Jahrhunderts haben sich darüber auf ähnliche Art ausgesprochen. In diesem Zeitraume erfuhr das ganze Wallfahrtsinstitut nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland, theils durch die Staatsgewalt, theils durch die Kirchenpolizei so viele Veränderungen und Beschränkungen, daß es nicht mehr mit dem ehemaligen verglichen werden kann. Die im Mittelalter so häufigen Pönitenzwallfahrten haben ganz aufgehört, oder die etwa noch vorkommenden Fälle dürften doch nur unter die seltenen gerechnet werden. Die zu so viel Klagen und Beschwerden Veranlassung gebenden Wallfahrtsprocessionen sind durch landesherrliche und bischöfliche Verordnungen vermindert und beschränkt. Selbst die sonst so glänzende Wallfahrt nach Rom war bei dem letzten Jubeljahre kaum noch ein Schatten von der frühern Jubelfeier. Die neuesten politischen Verhältnisse des Orients und der vor kurzem heftiger als je ausgebrochene

Zwist zwischen Griechen und Lateinern in Jerusalem wegen des Besitzes des heiligen Grabes, so wie andere Umstände, haben gleichfalls dazu beigetragen, die Zahl der Pilger nach dem heiligen und gelobten Lande zu vermindern.

Uebrigens sind in der neuesten Zeit wieder eifrigere Lobredner der Wallfahrten aufgetreten, als man sie lange Zeit zu finden gewohnt war. Unter diese gehört vorzüglich der Vicomte de Chateaubriand, welcher in dem ersten Decennio dieses Jahrhunderts selbst eine gelehrte Pilgerreise ins gelobte Land unternahm, und in einer interessanten Reisebeschreibung schilderte. Aber auch in seiner Schrift: **Genie du Christianisme Par. 1802. T. IV. ch. 1. 2. u. a.** kommt zum Lobe der katholischen Wallfahrtsanstalt viel vor. — Aber auch der neueste deutsche Schriftsteller über diesen Gegenstand, Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 4r Bd. 1r Thl. p. 606—656, hat seiner geschichtlichen Darstellung eine fortgesetzte Apologie der Wallfahrten eingeschaltet, zur Warnung (wie er sich p. 638 ausdrückt) für alle Naseweise unsrer Tage, die so gern gegen die in der katholischen Kirche üblichen Wallfahrten ihre Stimme erheben, und alle Gelehrte und alle Bischöfe und Priester, alle Fromme der Vorzeit ungescheut eines finstern Aberglaubens beschuldigen. Wir würden aus dieser Vertheidigung etwas ausheben, wenn es theils nicht zu viel Raum kostete, theils auch die Gründe trifftiger wären, die der Verfasser vorgebracht hat. — Dagegen können wir uns nicht enthalten, eine kurze Schilderung der Wallfahrten in der römischen Kirche hierher zu setzen, die zu widerlegen Herrn Binterim doch sehr schwer werden würde. Sie ist entlehnt aus der Schrift: Die katholische Kirche Schlesiens, dargestellt von einem katholischen Geistlichen. Altenburg 1826. p. 339—48, wo es heißt: „Die nachtheiligen Folgen „des Wallfahrtens sind schon oft genug gerügt worden. Schon das ist „schlimm genug, daß Geld und Zeit verschwendet, die Hauswirthschaft „vernachlässigt, der Hang zum Müßiggange und zur Liederlichkeit ge„nährt wird. Man muß bei diesen Wallfahrten mit gewesen seyn, um „zu wissen, was für Ausbrüchen der Zügellosigkeit, Unsittlichkeit und „Unzucht sich oft auf den Nachtherbergen dieses Gesindel überläßt; die „Hoffnung auf Ablaß liegt ja so nahe! Noch schlimmer aber ist es, „daß die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gefährdet, „der Aberglaube, als sei Gott geneigter an einem Orte Gebete zu „erhören, als an einem andern, erzeugt, die Verehrung der Heiligen „und Mariens auf das Ueberspannteste ausgedehnt, der falsche Wunder„glaube genährt, der Pfarrgottesdienst vernachlässigt, und die heilsame „Wirksamkeit des Bußgeschäfts vernichtet wird. In der That übersteigt „die Abgötterei, welche das Volk mit den Gnadenbildern treibt, allen „Glauben."

43.

Weihwasser

als liturgischer Gebrauch im Kultus der römisch-katholischen Kirche.

I. Das Weihwasser in beiden Kirchensystemen hat Analogien für sich im jüdischen und im heidnischen Alterthume. II. Wahrscheinliche Vermuthung, wie es in die christliche Kirche gekommen, und um welche Zeit ungefähr es allgemeine Sitte geworden sei. III. Wirkungen, welche die römische Kirche dem Weihwasser zuschreibt, und verschiedenartiger Gebrauch, den sie davon in ihrer Liturgie noch jetzt macht. Die protestantische Kirche spricht ein mißbilligendes Urtheil über das Weihwasser aus.

Literatur. J. W. Baier diss. hist.-theol. de aqua lustrali pontificiorum. Jena 1692. 4. — U. G. Siber de aquae benedictae potu brutis non denegando, e probatissimis hist. eccl. monumentis tractatio. Lpz. 1712. 4. — In den allgemeinen Werken über christl. kirchliche Archäologie wird selten ausführlich, sondern mehr kurz und im Vorbeigehen von dem Weihwasser gehandelt. Kurz berührt Bingh. Vol. III. p. 181 diesen Ritus, desgl. Augusti in s. Denkwürdigkk. Thl. 2. p. 208. — Schöne's Geschichtsforschungen 1r Thl. p. 209. 2r Thl. p. 374 ff. — Binterim 4r Bd. 1r Thl. p. 47. — Eine sehr brauchbare Abhandlung über das Weihwasser findet sich bei Hospinian de templis l. IV. c. 8. Vergl. auch Polyd. Vergilii de rerum inventor. IV. c. 8. p. 544. — Flügge's Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens 1r Thl. p. 110.

I) **Das Weihwasser in beiden Kirchensystemen hat Analogien des jüdischen und heidnischen Alterthums für sich.** — Die römische Kirche nennt **Weihwasser das in den am Eingange und an schicklichen Orten im Schiffe der Kirche befestigten Weihkesseln oder Becken enthaltene geweihte Wasser, mit dem die Ein- und Austretenden sich zu besprengen pflegen.**

Religiöse Reinigungen vor dem Anfange gottesdienstlicher Handlungen waren und sind bei Juden und Heiden gebräuchlich. Ja wir finden selbst in beiden Anbetungsweisen das Besprengen mit Wasser als Symbol des Reinigens und des Entsündigens. Was das Analoge im Judenthume mit der Sitte des Weihwassers betrifft, so trifft man alles hierher Gehörige in der Kürze beisammen in Winers biblischem Reallexikon zweite Auflage in den Artikeln **Baden**, **Reinigkeit**, **Sprengwasser**, wo zugleich eine reiche Literatur beigegeben ist, die selbst das Specielle berührt. In wiefern nun diese Reinigungen nicht blos einen diätetischen, sondern auch einen religiösen Zweck hatten, findet man auch gute Nachrichten in Rhode: Die heilige Sage des Zendvolks. Frankf. am Main 1820. p. 426 ff., auch in der Monographie de lotione in obeundis sacris Gentilium Judaeor. et Christianor. Auct. M. Jo. Behm. Regiomont. 1727. — Ziemlich analog dem Weihwasser findet man 2 B. Mos. 30, 18 f. ausdrücklich verordnet, es soll ein ehernes Wassergefäß zwischen dem großen Brandopferaltare stehen, in welchem Priester ihre Hände und Füße waschen sollten, ehe sie in das Heiligthum gingen oder ein Opfer auf dem Altare darbrachten. S. Jo. Spenceri dissert. de lustrationib. et purificationibus Hebraeor. — Jo. Henr. Maji dissert. de lustrationib. et purificat. Hebr. — Ejusd. dissert. de purificatione mirabili singulari et singulariter mirabili. (Diese drei Abhandlungen finden sich in des Ugolini thesaur. antiquitatum sacrar. Tom. XXII.) Spencer beweist scharfsinnig und gelehrt, daß die jüdischen Reinigungen von andern Völkern entlehnt sind.

Bei Griechen und Römern herrschte diese Sitte ebenfalls. Sie badeten sich vor dem Eintritte in die Göttertempel und wuschen oder besprengten sich wenigstens mit Wasser. Justin der Märtyrer ist der Meinung, die Dämonen, welche sich unter dem Namen der Götter verehren ließen, hätten dieses Waschen und Besprengen aus den Propheten gelernt, 2. Apol. — Das Waschen und Reinigen geschah besonders bei der eleusinischen Mysterienfeier, vor dem Eintritte in das Heiligthum:

> *Εἰςῆλθεν εἰς τὸ ἐλευσίνιον, ἐχερνίψατο ἐξ ἱερᾶς χέρνιβος,*
> eingehend in Eleusis, wusch er sich aus dem heiligen Becken,

sagt Lysias in seiner Rede an den Antukides.

Außerdem wuschen sich die Opfernden, hauptsächlich die Priester, jedesmal, wenn sie den obern Göttern ein Opfer darbringen wollten; galt es hingegen den untern Göttern, so bedurfte es einer besondern Besprengung. Hesiodus hatte schon das Waschen der Hände vor der täglichen Morgenlibation zur Pflicht gemacht.

> *Μηδέ ποτ' ἐξ ἠοῦς Διῒ λείβειν αἴθοπα οἶνον χερσὶν ἀνιπτοῖσιν, μηδ' ἄλλοις ἀθανατοῖσιν.* Nie bringe des Morgens dem Zeus, noch andern unsterblichen Göttern mit ungewaschenen Händen den glühenden Wein dar.

Auch bei den Römern findet man Spuren eines Weihwasserkessels und Weihwedels schon früh. Ovidius sagt, Metamorph. lib. 5.

> Spargit et ipse, suos lauro rotante capillos,
> Incipit et solita fundere voce preces.

So auch Virgilius Aeneid. l. 4.

Annam cara mihi nutrix huc siste sororem
Dic corpus properet fluviali spargere lympha.

und lib. 6.:

Idem ter socios pura circumtulit unda.
Spargens rore levi et ramo felicis olivae.

Man hat mehrere Münzen der Kaiser Julius Cäsar, Tiberius, Nerva und M. Aurel, worauf ein Weihwasserkessel mit einem Baumzweige oder Weihwedel geprägt ist. Scipio Afrikanus beschreibt den Gebrauch der heidnischen Priester, die Eingehenden in die Kirche mit Wasser zu besprengen, Liv. 37. c. 3. Sozomenus sagt von Julian: Cum limen templi transiturus esset, virentes quosdam ramos madidos tenens sacerdos more Graecorum, intrantes adspersit. Antonii Marsilii etc. hydrogiologia sive de aqua lustrali et benedicta. Romae 1586. (In diesem Buche kommen manche gelehrte Nachweisungen über die heiligen Waschungen der Juden und Heiden vor.) — De lustrandi purgandique veterum gentilium ritibus circa aquam observatio. Auctore M. Jer. Hoffmanno. Viteb. 1660. 4. — Jo. Ulricus Haffnerus de aqua lustrali veter. gentilium. Jenae 1687. 4. — Lomeier de veterum gentilium lustrationibus. Ultrajecti 1681. 4. und Zütph. 1700. 4. — Anderes s. bei Fabricius Bibl. antiqu. ed. Schaffshausen p. 449.

Bei dieser reinigenden, heiligenden und selbst versöhnenden Kraft, die das vorchristliche Alterthum bei Juden und Heiden dem Wasser beilegte, darf man sich nicht wundern, daß man schon früh auch bei den Christen ähnliche Ansichten von diesem Elemente findet. Aus Tertullian namentlich und Ambrosius könnte man, wenn es nöthig wäre, viele Stellen als Beweis anführen. Hieraus ließe sich nun im Allgemeinen beweisen, daß die Christen ungefähr auf dieselbe Weise vom Wasser urtheilten, wie Juden und Heiden. Allein wir haben den Beweis noch specieller zu führen. Darum gehen wir jetzt zum zweiten Abschnitte über.

II) **Wahrscheinliche Vermuthung, wie das Weihwasser in die christliche Kirche gekommen und zu welcher Zeit es ungefähr allgemeine Sitte geworden sei.** — Manche Schriftsteller aus der römischen Kirche leiten das Weihwasser vom Papste Alexander I. im zweiten Jahrhunderte her und behaupten, die Verordnung dazu komme im Jure Canon. decret. part. III. de consecrat. distinct. 3. c. 10. p. 467 vor. Andere, wie z. B. Bellarmin de verbo Dei l. IV. c. III. wollen nicht einmal diesen Papst zum Urheber des Weihwassers machen, sondern gehen noch weiter, indem sie bereits zu Zeiten der Apostel das Weihwasser gewöhnlich seyn lassen. Allein, indem gezeigt worden ist, daß erwähntes Decret fälschlich dem Papste Alexander beigelegt worden sei, und das vom Weihwasser weder im N. T. noch in den Schriften der apostolischen Väter und der ältesten Kirchenlehrer etwas vorkomme, ergiebt sich das Unwahre dieses Vorgebens von selbst.

Eine andere, wenigstens vernünftigere, Vermuthung äußern römische Schriftsteller, die sich ungefähr wie Binterim in seinen Denkwürdigkeiten 4r Bd. 1r Thl. p. 46 erklären. Hier heißt es: „In der

„Mitte des freien Platzes vor den Kirchen, oder auch zuweilen an der „Südseite, war ein Brunnen, Cisterne oder Waschbecken, der dazu „diente, die Hände und das Angesicht der in die Kirche Eingehenden „zu reinigen. Die Griechen nannten ihn φιάλην oder χερνιβόξεστον, „die Lateiner Cantharum oder Nymphaeum. Von diesem alten Ge„brauche leiten die katholischen Archäologen den in unsern Kirchen noch „üblichen Gebrauch der bei den Eingängen in die Kirchen aufgestellten „Weihwasserkessel her." Allein dagegen läßt sich noch erinnern, daß diese Brunnen nicht in, sondern vor den Kirchen waren, und daß man dem Wasser in denselben keine sühnende und magische Kraft zuschrieb, sondern das Ganze mehr als eine Sitte der äußern Wohlanständigkeit oder höchstens als ein Symbol der Erinnerung betrachtete, daß Reinigkeit des Herzens denen gezieme, die Gott in den kirchlichen Versammlungen verehren wollten.

In diesem Geiste hat die griechische Kirche jene Brunnen stets betrachtet. Daher heißt es bei Elsner neueste Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei ꝛc. I. p. 296—97.: „Vor den Kirchen „pflegt gemeiniglich ein lediger, doch ummauerter Platz sammt einem „Brunnen, Cisterne oder Wasserkunst zu seyn, woraus man sich vor „dem Eingange in die Kirche wäscht oder besprengt. Absonderliche „Gefäße mit geweihtem Wasser hat man hier bei den Kirchen nicht, „wie bei den Lateinern. Die letztern haben diese von den Heiden ge„borgt, welche dergleichen vor ihren Tempeln hatten, und die Einge„henden besprengten. Den Unterschied der Griechen hierin von den „Lateinern gesteht auch Goar ad Euchologium p. 25 ein." Vergl. Jo. Guillelm. Baier in der oben angef. Schrift.

Allerdings mögen die zeither erwähnten Brunnen vor den Kirchen diese Sitte des Weihwassers mit eingeleitet haben, aber sie bildete sich erst später aus, nachdem dergleichen Brunnen vielleicht Jahrhunderte lang vor den Kirchen erbaut worden waren, ohne nur entfernt die Bestimmung des Weihwassers in der spätern römischen zu haben. Wir werden den Beweis dafür sogleich weiter unten führen können.

Die Sitte des Weihwassers an den Kirchen gehört in eine spätere Zeit, wo man schon aufgehört hatte, Anstoß an jüdischer und heidnischer Nachahmung im Kultus der Christen zu finden, um eben dadurch den einstigen Juden und Heiden das Christenthum desto angelegentlicher zu empfehlen. Es läßt sich ein längerer Zeitraum nachweisen, wo die Christen das Besprengen vor den Tempeln als heidnischen Aberglauben verabscheuten. Theodoret. hist. eccl. l. III. c. 16. erzählt von dem nachmaligen Kaiser Valentinian († in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts), als er einst noch als Kriegsoberster den Kaiser Julian nach dem Tempel der Fortuna begleitet habe, sei er von den Tempeldienern mit heidnischem Weihwasser besprengt worden. Dieß habe er aber so übel vernommen, daß er dem besprengenden Tempeldiener einen Faustschlag versetzt habe, mit den Worten: Als Christ sei er durch das heidnische Weihwasser nicht gereinigt, sondern befleckt worden. Beachtet man den Umstand, daß römische Ritualschriftsteller, z. B. Durandus Rational. l. IV. c. 4. ausdrücklich sagen: Aquam lustralem in memoriam baptismi omni die dominica benedici, so ist eine Aeußerung Augustin's von dem kirchlichen Rituale seiner Zeit merkwürdig, näm-

lich diese: **Daß es keinen dem Taufritus ähnlichen Gebrauch gebe.** Wäre nun damals das Weihwasser schon gewöhnlich gewesen, von dem die römische Kirche behauptet, daß es außer andern Zwecken eine beständige Erinnerung an die Taufe seyn solle, so würde Augustin's Behauptung († 430) gar keinen Sinn haben. Man kann es darum nicht unwahrscheinlich finden, wenn Manche den Ursprung des Weihwassers im Sinne der römischen Kirche in eine spätere Zeit, vielleicht gegen das Zeitalter Gregors des Großen, setzen. Nur unter dieser Voraussetzung mag es wahr seyn, was Augusti l. l. 5r Bd. p. 397 sagt: „Die Worte des Apostels Paulus 1 Timoth. 2, 8. „**So will ich nun, daß die Männer beten an allen „Orten, und aufheben heilige Hände ohne Zorn „und Zweifel** — mögen nun als eine neue Verordnung, oder als „Empfehlung einer aus dem Judenthume abstammenden Sitte genommen werden, so soll auf jeden Fall durch den Ausdruck: **Heilige „Hände,** die Reinigkeit des Herzens und Unschuld des Wandels „angedeutet werden. Hierauf bezieht sich auch die alte Gewohnheit, „in den Vorhöfen und in den Eingängen der Kirchen Gefäße mit Wasser, „fontes oder lubra genannt, hinzustellen, damit kein Gläubiger illotis „manibus herbeikomme. Hier ist nicht nur eine unverkennbare Verwandtschaft mit den Mysterien der Therapeuten und anderer Mysterienformen, sondern auch der Ursprung des in der katholischen Kirche „noch jetzt üblichen Weihwassers."

Archäologische Schriftsteller sowohl aus der römischen als protestantischen Kirche, welche mit Kritik bei ihren Untersuchungen verfahren, nehmen das 9. Jahrhundert an, wo die Sitte des Weihwassers völlig allgemein im Abendlande geworden sei.

III) Wirkungen, welche die römische Kirche dem Weihwasser zuschreibt, und verschiedenartiger Gebrauch, den sie davon in ihrer Liturgie und bei anderer Veranlassung noch jetzt macht. — Der Aberglaube, welcher sich nach und nach in der römischen Kirche mit dem Weihwasser verschwistert hat, übertrifft noch dasjenige, was Juden und Heiden von ihren Lustrationen erwarteten. Man bildete davon die Vorstellung, daß es die bösen Geister vertreiben und Krankheiten verhüten könne. Späterhin legte man noch mehrere wunderbare Kräfte, sogar die Reinigung von Sünden, die Segnung der Erdfrüchte, die Vertreibung des Gewitters, die Beförderung einer glücklichen Niederkunft, die Erleichterung des Fegefeuers, dem Weihwasser bei. Wer diese Wirkungen genauer kennen lernen will, der lese mit gläubigem Herzen den Tractatus des Jo. de Torquemada de aquae benedictae efficacia, ohne Angabe des Orts und Jahres, ein alter Druck in Folio und noch neuerlich Ignaz Steur's Unterricht von dem Weihwasser, Cöln 1818. 4 Bogen. Selbst Lächerlichkeiten der Art hat Hospinian l. l. in seiner Abhandlung vom Weihwasser am Ende als Appendix mit der Ueberschrift erzählt. Miracula falsa pro confirmanda aqua lustrali.

Indem nun die römische Kirche solche Ansichten hegt, darf Zweierlei nicht befremden, daß sie dieses Weihwasser immer vor dem Anfange der Messe zu weihen gebietet und dazu gewisse Formeln vorschreibt, und daß sie von diesem Ritus vielfältigen Gebrauch sowohl bei der

Liturgie, als auch bei anderer Veranlassung macht. Das Taufwasser wird im Jahre nur zweimal geweiht, in der Oster- und Pfingstvigilie, das Weihwasser hingegen gewöhnlich vor der Messe an den Sonntagen, mit Ausnahme des Oster- und Pfingstsonntags, weil Tags zuvor das Taufwasser geweiht wird. Die Weihformeln und Gebete findet man in den Missalien und Ritualbüchern, und einige im Auszuge giebt auch Hospinian l. l.

Uebrigens bedient sich die römische Kirche des Weihwassers nicht blos als eines kirchlich-liturgischen Gebrauchs, z. B. für die Kirchenbesuchenden, bei Begräbnissen, bei Einweihungen von Kirchen, Kirchhöfen und dergleichen, sondern auch außer der Kirche besprengt man mit Weihwasser Personen, Thiere, leblose Gegenstände, Früchte, worüber die libri benedictionales hinlängliche Auskunft geben. Von der Pferdeweihe, die jährlich in Rom angestellt wird, erzählt Elsner manches Auffallende in der Fortsetzung der neusten Beschreibung der griechischen Christen in der Türkei p. 215—16. — Auch ist manches hierher Gehörige von uns erinnert worden im Artikel Fluch und Segen.

Wie mißbilligend man im Zeitalter der Reformation und nach demselben von Seiten der Protestanten über das Weihwasser geurtheilt habe, ergiebt sich aus Walchs Auszug von Luthers Werken Thl. 19. p. 1244. Vergl. auch d. Concordanz aus Luthers Werken u. d. W. und Gerhard Confessio cathol. l. II. part. II. art. 10. c. 7. p. 1269, so wie die oben angeführte Monographie von Baier.

Verzeichniß

der in dem ganzen Werke abgehandelten einzelnen Artikel.

(Die römische Zahl bedeutet den Band, die deutsche die Seitenzahl.)

Erster Band.

A.

B.

C.

Vierter Band.

M.

N.

O.

P.

Q.

Register

über die lateinischen Worte, die in diesem Handbuche erwähnt und erläutert worden sind. Berücksichtigt wurden zugleich die griechischen Worte, welche in die Kirchensprache des Abendlandes übergingen, so wie einige Kunstausdrücke aus neuern, mit dem Lateinischen verwandten, Sprachen. Die römische Zahl bezeichnet den Band, die deutsche die Seitenzahl.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

Register

über die griechischen Worte, die in diesem Handbuche erwähnt und erläutert worden sind. Die römische Zahl bezeichnet den Band, die deutsche die Seitenzahl.

Die

christlich-kirchliche

Alterthumswissenschaft

im

Zusammenhange und in gedrängter Darstellung mit stetem Zurückweisen auf die alphabetisch geordneten Artikel des Siegelschen Handbuchs, in welchen das hier kurz Angedeutete weitläufiger erörtert worden ist.

Einleitende Bemerkungen.

§. 1.

Cultus der Christen.

Als die Religion von Jesu und seinen Aposteln verkündigt, ins Leben getreten war, mußten sich aus dem Geiste derselben, der wesentlich vom Juden- und Heidenthume verschieden war[a]) besondere Aeußerungen des frommen Sinnes nach außenhin bemerkbar machen. Was man öffentliche göttliche Verehrung bei Juden und Heiden zeither genannt hatte, mußte eine veränderte Gestalt dem Geiste und zum Theil auch der Form nach erhalten. Der Inbegriff dessen, was man zur öffentlichen Gottesverehrung im christlichen Sinne und christlicher Bedeutung rechnete, wurde in der ältern und neuern Zeit mit verschiedenen Namen bezeichnet, wovon in der Gegenwart — öffentliche, kirchliche Gottesverehrung, Cultus, Anbetungsweise die beliebtesten geblieben sind[b]).

a) Die Divergenzpunkte der jüdischen und heidnischen Anbetungsweise von der christlichen und der Begriff der letztern sind nachgewiesen im Art. Cultus 1r B. p. 472—474.

b) Die verschiedenen ältern und neuern Namen der christlich-kirchlichen Gottesverehrung s. in demselben Artikel 1r B. p. 476—479.

§. 2.

Verwandtschaft des christlichen Cultus seiner äußern Form nach mit der jüdischen Synagogen-Einrichtung.

Jede geschichtliche Erscheinung trägt das Gepräge der Zeit, in welcher sie sich zuerst bemerkbar macht; mithin mußten sich auch Analogien im christlichen Cultus von der zeither gewohnten öffentlichen göttlichen Verehrung finden. Da die ersten Verehrer Jesu aus dem Judenthume hervorgingen, so liegt es in der Natur der Sache hier zunächst an die jüdische Anbetungsweise zu denken. Nun aber gab es im Zeitalter Jesu eine doppelte Form der öffentlichen Jehovahverehrung, den sogenannten Tempeldienst und die Synagogen-Einrichtung. Es fragt sich nun, welche Form auf den christlichen Urcultus den wichtigsten Einfluß geäußert habe?[a])

a) Diese Frage findet man beantwortet im Artikel Cultus in den Abschn. I. und II. überschrieben: Verhalten Jesu und seiner Apostel in Absicht auf die Anbetungsweise ihrer Volksgenossen und — Form, Geist und Wirkung der gottesdienstlichen Verfassung der frühern Christen 1r B. p. 464—67.

§. 3.

Begriff der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft oder Archäologie.

Die Darstellung nun des christlich-kirchlichen Lebens, des äußern christlichen Cultus nach dessen Entwickelungsgang und dessen Ergebnissen, bezeichnet man mit dem Namen der christlich-kirchlichen Archäologie (**Antiquitates ecclesiasticae**). Dieser Zweig der historischen Theologie bekommt seinen wissenschaftlichen Charakter durch die systematische Behandlung. Man kann sie auch wissenschaftlich aufgefaßte Geschichte der Gebräuche und äußerlichen Einrichtungen in den frühern Jahrhunderten der christlichen Kirche oder mit Augustin die Anleitung zu einer treuen und möglichst vollständigen Statistik der alten Kirche nennen. Sie läßt sich wieder von christlicher Archäologie überhaupt unterscheiden und verhält sich zur allgemeinen Kirchengeschichte wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das mehr Bleibende zu dem im unaufhörlichen Wechsel sich Verändernden. Das Anziehende und Nothwendige der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft für den Theologen überhaupt und für den praktischen Geistlichen und Liturgen besonders in unsern Tagen, ergiebt sich von selbst und ist von mehrern neuern Bearbeitern derselben gut nachgewiesen [a]).

a) Vergl. Augusti die Vorrede im 1. Bde. s. kirchl. Denkwürdigkeiten p. VI ff. — Rheinwald in der Vorrede zu s. kirchl. Archäologie. — Auch Böhmer (Prof. der Theologie in Breslau) in dem Vorworte zu seinen christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaften. Breslau 1836.

§. 4.

Quellen, aus welchen das Material dieser Wissenschaft zu entlehnen ist.

Erste Classe.

Forschen wir nach den Quellen, welchen das Material der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft zu entnehmen ist, so lassen sie sich in drei Classen eintheilen: 1) **Privatschriften.** Unter diesen sind zunächst zu erwähnen die Kirchenhistoriker, besonders die griechischen Eusebius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Evagrius u. a. [a]); die Lebensbeschreibungen einzelner berühmter Kirchenlehrer [b]), merkwürdig gewordener Christen [c]), die übrigen Schriften der Kirchenväter [d]), und die sogenannten **Scriptores ecclesiastici** des 7ten und der folgenden Jahrhunderte [e]). Für die Kenntniß der Alterthümer der orientalischen Kirche sind die unter dem Namen der **Constitutiones Apostolicae** (*διατάξεις* oder *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων*) und der **Canon. Apostolor.** (*κανόνες τῶν ἀποστόλων*) bekannten, dem Clemens Romanus als Sammler untergeschobenen Schriften von besonderer Wichtigkeit [f]). Auch einzelne Stellen in Schriften von Nichtchristen [g]) in Beziehung auf die frühere Kirche sind zuweilen von Wichtigkeit.

a) Das Anführen der griechischen Kirchenhistoriker, so wie das Ausziehen von Beweisstellen aus denselben und hin und wieder die

kritische Würdigung derselben, wird man in diesem Handbuche nicht vernachlässiget finden.

b) Hierher gehören die von uns hin und wieder angeführten Biographien älterer berühmter Kirchenlehrer, z. B. des Antonius (in Beziehung auf das Mönchswesen) von Athanasius, des Gregor aus Nazianz vom Presbyter Gregor, des Ambrosius von seinem Freunde und Zeitgenossen Paulinus, des Chrysostomus von Neander u. a.

c) Märtyrer und Heilige, s. die Artikel Märtyrer und Märtyrerfeste in der christlichen Kirche Acta Martyrum 3r Bd. p. 272 ff. und besonders p. 274. Hagiolatrie 2r B. p. 260 ff. Legenden 3r B. p. 145 ff., bes. Acta Sanctor. p. 187.

d) Die besondern Schriften, als einzelne Monographien derselben und größere exegetische und homiletische Werke, die von ihnen herrühren. Von dem Gebrauche der Patrum giebt fast jeder einzelne Art. Zeugniß.

e) Die wichtigsten findet man angeführt und beurtheilt im Art. liturg. Schriften 3r B. p. 245 ff., bes. p. 250—260 f.

f) Sie sind erwähnt, beschrieben und gewürdigt im Art. Liturgien 3r B. p. 206 f.

g) Man erinnere sich hier an den Brief des Plinius an Trajan, an Julians Briefe, an gelegentliche Aeußerungen griechischer und römischer Profanscribenten, deren mehrere am betreffenden Orte in diesem Handbuche angeführt sind.

§. 5.

Zweite Classe.

Zu den hierher gehörigen Quellen zweiter Classe sind zu rechnen: A) **Die rein kirchlichen Urkunden**, wie die Acten und Verordnungen der allgemeinen (ökumenischen) und der Provinzialsynoden [a]), die epistolae canonicae der orientalischen Kirchenlehrer [b]), die Lehrschreiben (Epp. Decretales) der römischen Bischöfe [c]) und die Liturgien der alten Kirchen [d]). B) **Weltliche Urkunden**, in sofern sie die Kirche betreffen, wie die römisch-kaiserlichen Verordnungen [e]). Hierzu kommen noch die Kirchen- und Staatsgesetze zusammenstellenden und vergleichenden Sammlungen, nebst den Commentatoren und Epimatoren des 11—14. Jahrhunderts.

a) S. den Art. Synodalverf. in der christl. Kirche 4r B., besonders p. 441 ff.

b) S. den Art. Briefwechsel im christl. kirchl. Leben der ersten Jahrhunderte, bes. p. 279.

c) Zuerst gesammelt von Dionysius Exiguus (nach dem Anfange des 6. Jahrh.) im zweiten Theile s. Sammlung der Kirchengesetze, Ed. G. Voelli et Justelli Biblioth. jur. canon. veter. Par. 1661. Fol. Tom. I. p. 101 seqq.

d) S. den Art. Liturgien und die dort verzeichnete Literatur über die Liturgien der verschiedenen Kirchensysteme 3r B. p. 202 ff.

e) Der Codex Theodosianus († 438) cum comm. J. Gothofred. ed. J. D. Ritter. Lips. 1736. 6 Tom. Fol.

f) Der Nomocanon des Patriarchen Photius (um 880) in Tit. XIV. mit den Commentaren des Zonaras und Balsamon in der Bibl. juris can. Tom. II.

g) Die hierher gehörige Literatur theils bei Winer, theils in Rheinwalds Archäologie p. 10. Nr. 8. in den Noten.

§. 6.

Dritte Classe.

Was nun die Quellen der dritten Classe betrifft, so kann man zu ihnen rechnen die kirchlichen Gebäude [a]), sodann die Grabmäler [b]), die Inschriften [c]), Münzen [d]) und andere Werke der Plastik [e]), sofern sie für kirchliche Zwecke bestimmt waren.

a) Vergl. den Art. Kirchengebäude 2r B. p. 366 ff. und die dort verzeichnete Literatur.

b) Mehreres über die Cömeterien und Sarkophagen, in wiefern sie von früherer Sitte und Kunst zeugen, ist im Art. Sinnbilder 4r Bd. bemerkt worden, desgleichen auch im Art. Verstorbene IV. p. 604 f., und besonders im Art. Malerei 3r Bd., wo p. 291 f. von den Cömeterien handelt.

c) S. im Art. Schreibekunst den Abschn. Epigraphik, und auch da, wo die Kirchengebäude nach ihrer innern Verzierung geschildert werden.

d) In wiefern die Münzprägekunst für frühere Sitte und Kunst Zeugniß ablegt, davon ist in diesem Handbuche oft die Rede gewesen, z. B. im Art. Kreuz 3r B. p. 131. Art. Kunst 3r B. Art. Sinnbilder im christlich-kirchlichen Kunstleben.

e) Man vergl., was wir unter andern im Art. Malerei über Mosaik, Anaglyptik, Bas- und Hautreliefs erinnert haben.

§. 7.

Kürzerer oder längerer Zeitraum, auf welchen man die Dauer des christlichen Alterthums beschränkt.

Der Zeitraum, auf den man die Dauer des christlichen Alterthums beschränkt, ist höchst verschieden bestimmt worden. Der Anfangspunkt der kirchlichen Archäologie ist der Natur der Sache nach dahin zu setzen, wo die ersten Spuren einer eigenthümlichen Entwickelung des kirchlichen Lebens der Christen zum Vorschein kommen. Die Bestimmungen der Archäologen in Beziehung auf den Endpunkt (terminus ad quem) weichen in der Art von einander ab, daß die einen die Grenze in den Anfang des 4. Jahrhunderts (Zeiten Constantins) setzen, andere sie in die spätern Zeiten des Mittelalters (Gregor VII. oder bis zum 12. Jahrhundert), andere sogar ins 15. Jahrhundert herabrücken.

Wir sind in diesem Handbuche denjenigen Archäologen gefolgt, welche auch noch das Mittelalter zu dem christlichen Alterthume rechnen,

theils weil, wenn man sich auf einen frühern engern Zeitraum beschränkt, gewisse wichtige kirchliche Erscheinungen gar nicht berührt werden können, theils weil wir, so weit es möglich war, den neuen christlichen Cultus mit den kirchlichen Einrichtungen früherer Jahrhunderte vergleichen, und besonders den wohlthätigen Einfluß der Reformation nachweisen wollten.

§. 8.

Geschichte der Bearbeitung der kirchlichen Archäologie.

Eine Ansicht, die selten bestritten worden ist, war immer die, daß die Geschichte der alten Kirche die beste Lehrmeisterin für die neue Kirche sei, und daß man in Lehren und Gebräuchen keine bessern Muster finde, als in den ersten fünf oder sechs Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. Hierin stimmen Katholiken und Protestanten überein, und weichen nur in Beantwortung der Frage ab: ob die Aussprüche und Einrichtungen der alten Kirche als Gesetz oder nur als Beispeil und Empfehlung zu betrachten sind. Wie verschieden nun auch beide Kirchenparteien diese Frage beantworteten, so hatte dieß doch auf die wissenschaftliche Bearbeitung des christlichen Alterthums keinen Einfluß. Die kirchliche Archäologie wurde besonders seit der Mitte des 16ten und im 17. Jahrhundert sowohl als abgesonderte Disciplin in umfassenderen Werken, als auch in einzelnen Monographien vielseitig bearbeitet, wobei freilich der Mangel an kritischer Sichtung und das Verwechseln früherer und späterer Zeitalter mit einander zu bedauern ist. Dieß geschah zuerst von protestantischen Schriftstellern, dann auch von katholischen [a]).

a) Die hierher gehörige Literatur sowohl für die protestantische als römische Kirche in Winers Handbuche der Literatur S. 606 fg., in Augusti's Lehrbuche und in Rheinwalds Archäologie.

§. 9.

Vernachlässigung dieses Studiums während einer längern Zeit.

Zu bedauern ist es, daß, indem die classische Archäologie im Laufe der neuern Zeit in Deutschland Riesenfortschritte machte, die kirchlichen Antiquitäten fast ganz in Verfall geriethen. Seit Bingham (die lateinische Uebersetzung seines Werks erschien in der Mitte des vorigen Jahrhunderts) ist kein einziges Werk von Bedeutung in diesem Fache erschienen, und die neuere Literaturgeschichte liefert in Ansehung dieses Artikels, wenn man etwa einige Monographien abrechnet, ein beständiges Vacat. Nicht einmal ein neues Compendium zu akademischen Vorlesungen ist seit mehrern Decennien erschienen, und diese selbst fehlten seit längerer Zeit in den Lectionscatalogen und Hörsälen fast aller deutschen Universitäten. Desto rühmlicher ist der Eifer in der neuesten Zeit für diesen Zweig der historischen Theologie, und Männer, wie Schöne, Augusti, Rheinwald und in der römischen Kirche Binterim verdienen für ihre umfassendern Werke alle Achtung. Auch ist unsre Zeit nicht arm an einzelnen gründlichen, hierher gehörigen Monographien. Zur nähern

Kenntniß dieser Werke und kleinern Schriften führen fast alle in diesem Handbuche enthaltenen Artikel.

§. 10.

Anordnung und Vertheilung des Stoffes.

Als schwierig hat man immer die Anordnung des Stoffes für die christlich-kirchliche Religionswissenschaft angesehen, und verschieden sind fast von jedem neuern Bearbeiter der kirchlichen Archäologie die leitenden Ideen bestimmt worden, nach welchen sich das Ganze zweckmäßig und logisch vertheilen läßt [a]). Allein theils hat der Verfasser keine dieser vorgeschlagenen Ideen so streng logisch gefunden, daß man bei allen einzelnen Gegenständen gar keine Bedenklichkeit haben dürfte, wohin sie zu verweisen seien, theils glaubt er auch, daß das Einzelne bei jeder leitenden Idee, wenn sie nur nicht ganz unglücklich gewählt sei, gründlich könne bearbeitet werden.

a) S. Schöne's Geschichtsforschung. 1r B. p. 9—11. Rheinwalds kirchliche Archäologie, Einleitung §. 5. Böhmer christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft 1r B. p. 3 ff.

§. 11.

Ursachen, warum die alte Eintheilung in heilige Personen, Orte u. s. w. in dieser Darstellung beibehalten worden ist.

Er hat sich daher für die ältere Eintheilung, wie sie Baumgarten in seinem Handbuche wählte, und Augusti nachahmte und verbesserte, entschieden. Sie scheint theils an sich manches Empfehlenswerthe zu haben, theils stimmt sie auch mit dem kirchlichen Sprachgebrauche überein, wo alles, was sich auf öffentliche christliche Gottesverehrung bezieht, mit dem Namen heilig bezeichnet wird. Wir theilen darum das Ganze in sechs Hauptabschnitte, überschrieben: **I.** Heilige Personen, **II.** heilige Orte, **III.** heilige Zeiten, **IV.** heilige Handlungen, **V.** heilige Sachen. Nach dieser Eintheilung scheinen wenigstens die Fragen: Wer — wo — wann — wie — wodurch? angewendet auf das Material der kirchlichen Alterthumswissenschaft in einer genauern Verbindung zu stehen. Der **VI**te Abschnitt, der christlich-kirchlichen Kunst-Archäologie gewidmet, bildet dann einen für sich bestehenden Theil.

Erster Abschnitt.

Von den heiligen Personen,

oder von den Mitgliedern der christlich-kirchlichen Religionsgesellschaft nach ihren verschiedenen Verhältnissen, bedingt durch eigenthümliche kirchliche Einrichtungen, durch besondere Zeitmeinungen, Schicksale der Kirche, Verfassungsformen und Wohnländer.

Cap. I.

Von den Urgemeinden des Christenthums, von den verschiedenen bedeutungsvollen Namen ihrer Mitglieder im Alterthume und von der schon frühen Ausscheidung der sogenannten Laienchristen.

§. 1.

Eine eigentliche Gemeinde hatte Jesus noch nicht gesammelt, dieß geschah erst nach seiner Auferstehung.

Indem Jesus in seinem Vaterlande als Begründer einer neuen und veredelten Religionsverfassung auftrat und wirkte, war, genau genommen, die Zahl seiner Anhänger gering, und was man eine Gemeinde nennt, fand bei seinen Lebzeiten noch nicht Statt [a]). Nach seiner Auferstehung erst bildete sich eine solche. Bei einer Zusammenkunft, veranlaßt durch die Wahl eines neuen Apostels an die Stelle des Judas Ischariot, ergab sich, daß der Stamm dieser Gemeinde sich ungefähr auf 120 belief, eine Zahl, die sich aber schon am ersten christlichen Pfingstfeste um Tausende vermehrte und von da an immer mehr zunahm, da diese ersten Freunde Jesu durch ihre reinen Sitten, wie durch ihre Theilnahme an dem Schicksale der Armen großen Anhang im Volke fanden [b]).

a) S. den Art. Christen 1r B. p. 404.

b) Ibid. p. 405.

§. 2.

Das Christenthum scheidet sich selbstständig vom Judenthume aus.

Wäre diese in Jerusalem gesammelte Gemeinde nicht beunruhigt und selbst blutig verfolgt worden, so hätte die Apostellehre vielleicht nur ein verbessertes und veredeltes Judenthum bewirkt, und wäre im Kreise dieses Volks geblieben [a]). Allein diese Verfolgung schreckte die Apostel auf, so daß mehrere außer Jerusalem an entferntern Orten ihren Wirkungskreis suchten [b]). Hierzu kam das unerwartete Wirken eines Paulus für die Sache des Christenthums, der die cosmopolitische Tendenz des Christenthums wohl begriff und bei seinem begeisterten Missionseifer in der Juden- und Heidenwelt bald geltend machte, wodurch sich der Universalis-

mus des Christenthums, verglichen mit dem Partikularismus der mosaischen Religionsverfassung, bald glücklich herausstellte [c]).

a) S. den Art. Christen 1r B. p. 404.

b) Ibid. p. 405.

c) Ibid. p. 405 und 6. Noch ausführlicher und mit Hinweisung auf die dazu gehörige Literatur 4r B. p. 203 und 4.

§. 3.

Urgemeinden der Bekenner Jesu.

Die von den Aposteln gesammelten christlichen Vereine sind als die Urgemeinden der Bekenner Jesu anzusehen. Anfangs war unter ihnen die Idee einer edeln menschlichen Verbrüderung vorherrschend und sie betrachteten sich als Glieder eines Körpers, von welchen Jesus das Haupt wäre und an dessen Erlösung sie alle gleichen Antheil hätten [a]). Ihre Lehrer und Vorsteher genossen zwar hohe Achtung, wurden aber noch nicht als ein besonderer Stand angesehen und Angelegenheiten der Gemeinde wurden gemeinschaftlich verhandelt [b]). (Demokratie in der Kirche.)

a) S. den Art. Christen 1r B. p. 406. 2r B. p. 456 und 57. 3r B. p. 2 und 3.

§. 4.

Die Namen derer, die zu den frühern Gemeinden gehörten.

Nicht ganz mit Stillschweigen sind die Namen zu übergehen, welche die frühern Mitglieder der christlichen Religionsgesellschaft erhielten und zwar im N. T. [a]) oder als Bezeichnung christlicher Bildung und kirchlicher Sitte [b]), oder auch als Spott- und Ehrennamen [c]). Denn aus ihnen kann man zum Theil den edeln sittlichen Geist abnehmen, der diesen Verein belebte, zum Theil auch die Einrichtungen und Bildungsstufen bei den frühern Bekennern Jesu, so wie den gehässigen oder günstigen Ruf, in welchem sie bei ihren Zeitgenossen standen. Keiner aber von diesen Namen ist wichtiger geworden und hat bis auf unsre Tage seine weltgeschichtliche Bedeutung behauptet, als der Name Χριστιανοι, Christen [d]).

a) S. den Art. Christen 1r B. p. 407.

b) Ibid. p. 409—11. c) Ibid. p. 411—15. d) Ibid. p. 408—9.

§. 5.

Es bildet sich allmählig ein Lehrer- und Kirchendienerstand, dem die übrige Masse der Bekenner Jesu unter dem Namen der Laien entgegengesetzt wird.

Allein das brüderliche Verhältniß der Christen zu einander, in dem man sich nach dem Maßstabe einer sittlich-religiösen Gleichheit betrachtete, dauerte nur so lange, als die Gemeinden noch klein waren. Als aber die Christenmenge überhaupt wuchs und die Gemeindeverfassung eine bestimmte und feste Gestalt gewann, wuchs

auch das Ansehen der Lehrer und Vorsteher, und sie fingen an, sich als ausgezeichnete Personen zu betrachten [a]). Tertullian ist unter den Kirchenschriftstellern der erste, welcher einen Unterschied zwischen dem Stande der Lehrer und der übrigen Gemeindeglieder macht; denn er nennt jene **Ordo**, diese **Plebs** (*λαός*), höchst unangemessen waren diese Ausdrücke. Sie brachten die beiden Stände in Gegensatz mit einander und zeigten den Lehrern gleichsam den Weg, wie sie nach Herrschaft streben sollten [b]). Auch das Erbtheil *κλῆρος*, woran zur Apostelzeit alle Mitglieder ein Recht hatten, eigneten sich die Lehrer und Vorsteher allein zu, denn sie nannten sich **Clerici**, Kleriker, und schlossen die übrigen Glieder, welche nunmehr **Laici**, Laien hießen, davon aus. Schon im 1. und 2. Jahrhunderte bildete sich dieser engere Sprachgebrauch von *κλῆρος*, wie man aus den Schriften des Clemens von Rom und Alexandrien sehen kann [c]).

a) S. den Art. Christen p. 406.

b) Ibid. p. 406.

c) S. den Art. Klerus 3r B. p. 2 und 3.

§. 6.

Dieser Unterschied bildet sich immer schärfer aus, selbst als das Catechumenat und andere ähnliche Erscheinungen im christlich-kirchlichen Leben bemerkbar werden.

Die große Scheidewand in der christlichen Kirche zwischen **Klerus** und **Laien** bildete sich unvermerkt auch da fort, als eigenthümliche Erscheinungen auf dem Gebiete des christlich-kirchlichen Lebens noch andere Unterschiede herbeiführten, veranlaßt z. B. durch das Catechumenat [a]), die Märtyrer [b]) und die **Poenitentes** [c]). Ja man kann behaupten, daß zum Theil mit durch diese Erscheinungen der Einfluß des Klerus wuchs. Eine wesentliche Veränderung in dem Personale der christlichen Religionsgesellschaft ging schon mit dem Beginnen des Catechumenats vor. Wie leicht es auch im apostolischen Zeitalter und in der Zeit unmittelbar darauf war, als Christen aufgenommen zu werden [d]), so traten doch mit dem 2ten Jahrhundert besondere Gründe ein und es bildeten sich Einrichtungen, z. B. die **Disciplina Arcani**, die eine längere Vorbereitung, ehe man zur Taufe gelassen wurde, nothwendig machte [e]).

a) S. den Art. Catechumenat 1r B. p. 304 ff.

b) S. den Art. Märtyrer 3r B. p. 272 ff.

c) S. den Art. öffentl. Buße (**Poenitentia publica**) 1r B. p. 287 ff.

d) S. den Art. catechetischer Unterricht 1r B. p. 344.

e) Ibid. p. 344 und 45, wo die Ursachen des sich bildenden Catechumenats aufgezählt sind.

§. 7.

Einfluß des Catechumenats.

Das Catechumenat brachte auf eine gewisse Zeitdauer, theils in dem Gesellschaftspersonale der Christen, theils in der öffentlichen

kirchlichen Gottesverehrung wichtige Veränderungen hervor. Wenn zeither nur ein Name, der Name Christen, alle Mitglieder der Kirche Jesu bezeichnet hatte, so unterschied man nun **Christiani Fideles** [a]) und **Christiani Catechumeni** [b]). Jene, die eigentlichen Activchristen, genossen gewisse Vorrechte, Ehrennamen und besondere Auszeichnungen durch die **Missa Fidelium** [c]); diese mußten sich einer kürzern oder längern Vorbereitung bis zur Taufe unterwerfen, und traten nur erst nach gewissen Receptionsgebräuchen, und wenn sie eigenthümliche Stufen durchlaufen hatten, in das Personal der Activchristen ein und während der Dauer dieser Vorbereitung war auch die äußere Form des öffentlichen Gottesdienstes für sie besonders berechnet (**Missa Catechumenor.**) [d]).

a) S. den Art. Christen 1r B. p. 415. Nr. IV. überschrieben: Die sogenannten Fideles oder Activchristen in einer besondern Zeitdauer p. 415—17.

b) Ueber die Namen, die Receptionsgebräuche, die Abstufungen der Catechumenen, über ihre Bestrafung und Theilnahme an der kirchlichen Gottesverehrung, vergl. den Art. Catechumenat 1r B. p. 264 ff.

c) S. den Art. Cultus der Christen 1r B. p. 478.

d) S. den Art. Gebet 2r B. p. 176 ff. Form des öffentlichen gemeinschaftlichen Gebets, A) in der Missa Catechumenorum und B) in der Missa Fidelium.

§. 8.

Aufhören desselben.

Eigenthümliche Ursachen wirkten darauf ein, daß das Catechumenat gegen das Ende des 5ten und zu Anfange des 6. Jahrhunderts aufhörte [a]). Dessen ungeachtet hatte es doch während seiner Zeitdauer einen wichtigen Einfluß geäußert und eine Anzahl gewiß löblicher Gebräuche schreiben sich von dieser kirchlichen Einrichtung her [b]). Am wenigsten wurde dadurch die Scheidewand zwischen Klerus und Laien aufgehoben, ja sie hatte sich selbst jetzt noch bemerkbarer herausgestellt [c]).

a) S. den Art. Catechumenat 1r B. p. 372. Nr. V., überschrieben: Ursachen, warum, und ungefährer Zeitpunct, wann das Catechumenat aufhörte.

b) Ibid. p. 372—74.

c) S. den Art. Christen 1r B. p. 406.

§. 9.

Märtyrer.

Das christliche Gesellschaftspersonale des Clerus, wie der Laien, erhält in der Zeit der verfolgten christlichen Kirche eine Christenzahl, die besondere Aufmerksamkeit erregten, nämlich die **Märtyrer**. Indem sie für die neue Anbetungsweise Ehre, Eigenthum, ja selbst

das Leben aufopfern, betrachtet man sie mit hoher Ehrfurcht. Ihr Name, ihre Eintheilung, ihre Verehrung ist für den christlichen Cultus in mehr als einer Hinsicht wichtig, aber auch vielfach nachtheilig geworden [a]).

a) S. die Art. Märtyrer und Märtyrerfeste im Cultus der frühern Christen 3r B. p. 272—85, und die Beziehungen auf sie in mehrern andern Artikeln, z. B. Hagiolatrie, Reliquien, Kirchengebäude u. s. w.

§. 10.

Büßende, Poenitentes.

Eben diese Verfolgungen riefen auch eine andere Gattung von Christen ins Daseyn, zugleich mit einer gewissen Disciplinaranstalt; es waren dieß die **Poenitentes** (Büßenden). In der Verfolgungszeit nämlich waren Manche wegen der ihnen drohenden Gefahren vom Christenthume abgefallen. Sie erhielten im allgemeinen den Namen **Lapsi**, oder auch speciellere Bezeichnungen, je nachdem sie ihre frühere Stellung als Christen entweiht hatten. Wenn diese nun nach vorübergegangenen Verfolgungen, wieder als Christen aufgenommen zu werden wünschten, so mußten sie sich gewissen Büßungen unterwerfen, wovon sie, so lange dieselben dauerten, den Namen **Poenitentes** erhielten [a]). Die Fälle waren genau bestimmt, weshalb man solche kirchliche Strafen verhängen zu müssen glaubte [b]). Es fanden Klasseneintheilungen der Büßenden Statt [c]). Sie wurden unter eigenthümlichen Gebräuchen wieder aufgenommen [d]), und diese **Poenitentia publica** nahm nach Aufhören der Verfolgungen eine Gestalt an, die sich besonders in der Hierarchie des Abendlandes während des Mittelalters eigenthümlich ausbildete [e]) und noch einmal weiter unten berührt werden wird.

a) S. den Art. Buße (öffentliche), **Poenitentia publica** 1r B. p. 287 ff.

b) Ibid. p. 290. c) Ibid. p. 293. d) Ibid. p. 296. e) Ibid. p. 300 ff.

§. 11.

Energumenen.

Noch eine Gattung des kirchlichen Gesellschaftspersonals nennt das christliche Alterthum, der es in der Zeitdauer des 2ten bis mit Ablauf des 5. Jahrhunderts Aufmerksamkeit widmete; es waren die sogenannten **Energumenen** [a]). Man verband damit einen eigenthümlichen Begriff [b]), behandelte sie kirchlich und körperlich auf besondere Weise [c]), und die Fragen über das Aufhören der Energumenen, so wie über die Nachrichten von denselben im christlichen Alterthume gehören mit zu den schwierigsten, aber auch interessantesten [d]). Wenn nun auch die zeither genannten Märtyrer, Pönitenten und Energumenen einzeln auch zu dem Clerus gehören konn=

ten und wirklich gehörten; so konnte doch der Natur der Sache nach ihre Zahl aus dem Clerus weit geringer seyn, als aus den Laienchristen, weshalb wir sie unter der Rubrik der letztern gleich mit erwähnt haben.

a) S. den Art. Energumenen 2r B. p. 29 ff.

b) Ibid. p. 30. c) Ibid. p. 32—39. d) Ibid. p. 34—39.

Cap. II.

Von dem Clerus im Allgemeinen und von der Abstufung desselben in einen höhern und niedern Clerus, so wie von einigen Puncten, die in Beziehung auf denselben für besonders wichtig erachtet wurden.

§. 1.

Clerus im Allgemeinen.

Wie sich ein christlicher Lehr- und Kirchendienerstand bilden konnte, von dem man glaubte, daß er Gott besonders angenehm sei und hohe Verehrung verdiene, davon lassen sich die Ursachen leicht auffinden[a]). Daß der Name dieses Standes, **Clerus**, von *κλῆρος* abstamme, ist unleugbar; nur muß man dabei mehr dem biblischen, wie dem Profansprachgebrauch folgen[b]). In wiefern Jesus durch die Wahl und Bildung einer Zahl von Schülern gleichsam den Grund zu einem christlich-kirchlichen Lehrstande legte, darüber ist in dem Artikel Apostel das Nöthige erinnert worden[c]). Nur haben wir hier zu bemerken, daß das kirchliche Lehrer- und Kirchendienerpersonal in der christlichen Urgemeinde viel Aehnliches mit dem Personale in der jüdischen Synagoge hatte, und daß wir hier Beamten finden, die mehr eine bleibende Stelle bei den Gemeinden hatten, als Bischof, Presbyter, Diaconus und Diaconissinnen, von denen einzeln sogleich die Rede seyn wird. Andere im N. T. genannte Männer können mehr als außerordentliche Lehrer im apostolischen Zeitalter mit ambulatorischem Beruf angesehen werden, wohin die Apostel im engern Sinne[d]), die Propheten[e]), die Evangelisten[f]) gehören.

a) S. den Art. Klerus 3r B. p. 1 ff., 3 f.

b) Ibid. p. 2.

c) S. den Art. Apostel. I.

d) S. den Gesammtart. Apostel. I. p. 128.

e) S. den Art. Propheten 4r B. p. 250—51.

f) S. den Art. Evangelisten 2r B. p. 51 und 52.

§. 2.

Clerus major und minor.

Im nachapostolischen Zeitalter häufen sich die Ursachen, um den Clerus auf Kosten der Laienchristen zu heben[a]). Anfangs rechnete man nur zu demselben Bischöfe, Presbyter, Diaconen; im 3. und 4. Jahrhundert aber dehnte man dieß Wort auch auf meh-

rere Kirchendiener aus, und es bildete sich bald ein Clerus major und minor[b]). Das vermehrte Gepränge mit äußern Ceremonien, eigenthümliche Schicksale der Kirche und besonders Zeitmeinungen bewirkten diesen Unterschied mit. Die Abstufungen des Klerus nannte man ordines und unterschied bald majores und minores ordines, welche mit einiger Abweichung die beiden großen Kirchensysteme im Abend- und Morgenlande beibehalten haben. Im Protestantismus, die hohe bischöfliche Kirche ausgenommen, kennt man solche Abstufungen der Geistlichen nicht[c]), und es ist nicht uninteressant, in dieser Beziehung vergleichende Rückblicke aus unsern Tagen auf die des christlichen Alterthums zu thun[d]).

a) S. den Art. Klerus 3r B. p. 5.

b) Ibid. p. 3. und die verschiedenen ordines zum Clerus major und minor gehörig im Abend- und Morgenlande ibid. p. 6 und 7.

c) Ibid. p. 31—33. d) Ibid. p. 33—41.

§. 3.

Clerus major und dessen Abstufungen.

Was nun den Clerus major betraf, so stand an der Spitze desselben anfangs der Bischof, der bald den Vorrang vor dem fast gleichgestellten Presbyter erhielt[a]). Vieles vereinigte sich, was seine Stellung so wichtig machte[b]), und ihm kamen vom 2ten bis 4ten Jahrhundert die wichtigsten Amtsverrichtungen zu[c]). In jener Periode stufte sich aber auch das Episkopat, welches zeither die höchste kirchliche Würde gewesen war, wieder verschieden ab, und es entstanden nun, vom Episkopate ausgegangen, die amtlichen Stellungen, Metropoliten[d]), Patriarchen[e]), und endlich im Abendlande die kirchliche Monokratie des Papstes[f]). Von diesen handeln die unten angeführten besondern Artikel und geben zugleich an, in wiefern diese kirchlichen Aemter noch in unsern Tagen fortdauern[g]). In dem Papalsysteme bildet sich wieder eine neue Gattung hochgestellter Kirchenbeamte unter dem Namen der Kardinäle[h]).

a) S. den Artikel Bischöfe in der christlichen Kirche 1r B. p. 229.

b) Ibid. p. 245 ff. Nr. VI., überschrieben: Ursachen des steigenden Ansehens der Bischöfe.

c) Ibid. p. 232. (Ueberhaupt belehrt dieser Artikel noch über manches Andere, was die Bischöfe betrifft.)

d) S. den Art. Metropoliten 3r B. p. 410.

e) S. den Art. Patriarchen 4r B. p. 195 ff.

f) S. den Art. Papalsystem.

g) S. den Schluß der angeführten Artikel.

h) S. den Art. Cardinäle 1r B. p. 329 ff.

§. 4.

Chorepiscopi.

Daß es in der alten Kirche ein eigenes Amt von Chorepiscopis oder Landbischöfen gegeben habe, ist als eine ausgemachte

Sache anzunehmen, obgleich mehrere archäologische Schriftsteller sie für eins mit den **Presbyteris** halten. Auch waren sie, obgleich den Bischöfen untergeordnet, doch mehr als bloße Vicarien und Commissarien derselben. Allein wir finden bald im Morgen- wie im Abendlande ein geflissentliches Bestreben von Seiten der Bischöfe, dieselben zu unterdrücken. Im Oriente waren sie gewöhnlicher, als im Occidente, wo sie auch schon mit dem 9. Jahrhundert aufhörten und in **Periodeutas** oder **Visitatores** übergingen. Man hat sie nicht unpassend mit den jetzigen katholischen Dechanten und Erzpriestern und den protestantischen Special-Superintendenten und Kircheninspectoren verglichen [a]).

a) S. den Art. Chorepiscopi 1r B. p. 387 ff.

§. 5.

Presbyter.

Die **Presbyter**, anfangs in gleichem Range mit den Bischöfen, nahmen bald eine untergeordnete Stelle ein, wobei sie aber immer noch angesehene Kirchenbeamte blieben, welche viele Geschäfte der Bischöfe als deren Stellvertreter verrichteten [a]). Vom dritten Seculum an liebte man es immer mehr, den christlichen Clerus mit der jüdischen Priesterschaft zu vergleichen, und dadurch wurde es gewöhnlich, den Bischof ähnlich mit dem Hohenpriester, den Presbyter mit den Priestern, und die untern Kleriker mit den Leviten ähnlich zu finden [b]). Man bildete daraus später die Priesteridee in der morgen- und abendländischen Kirche, sah die Weihe dazu als ein Sakrament an, verband damit nach dem römischen Kirchenrechte einen besondern Begriff, und nahm an, daß die Priesterweihe einen **characterem indelebilem** ertheile, welcher den Cölibat nöthig mache; eine Ansicht, die noch Statt findet [c]), aber im Protestantismus verworfen wird [d]).

a) S. den Art. Presbyter 4r B. p. 225.

b) Ibid. p. 227. c) Ibid. p. 228. d) Ibid. p. 228 und 29.

§. 6.

Diaconen.

Die **Diaconen**, — der Etymologie nach Diener, gingen aus der jüdischen Synagoge in die christliche Kirche über, und waren anfangs hier, wie dort, Männer, die gewisse äußere Dienste leisteten, und denen die Armen- und Krankenpflege anvertraut war [a]). Ihr Ansehen wuchs jedoch aus Ursachen, die in gewissen kirchlichen Einrichtungen und Zeitideen zu suchen sind, und man rechnete sie nun zu dem höhern Klerus [b]). Jetzt waren ihre kirchlichen, wie ihre außerkirchlichen Verrichtungen nicht unwichtig [c]). In späterer Zeit sank aber dieß Ansehen wieder, und die Diaconen in der römischen Kirche sind jetzt nur Ministranten bei der Messe und haben in der griechischen Kirche nur halbe Weihe. Einen andern Begriff verbindet man mit den Diaconen in der protestantischen Kirche [d]).

a) S. den Art. Diaconus 1r B. p. 496.
b) Ibid. p. 498 f. c) Ibid. p. 500—2. d) Ibid. p. 503 ff.

§. 7.

Archidiaconen.

Die Archidiaconen wurden anfangs nur aus den Diaconis gewählt und als Primi inter pares dieses Standes betrachtet [a]). Späterhin pflegte man sie aus den Presbytern zu nehmen und ihnen kirchliche und außerkirchliche Geschäfte anzuvertrauen, die sonst mehr den Bischöfen oblagen [b]). In dieser Zeitperiode erlangen sie großes Ansehen, so daß sie selbst den Bischöfen gefährlich werden [c]). Sie verloren aber später ihr Ansehen durch die bischöflichen Officialen und um anderer Ursachen willen [d]). Jetzt ist das Archidiaconat in der griechischen Kirche ganz erloschen, in der römischen mehr dem Namen nach vorhanden, und hat bei den Protestanten, wenn man die bischöfliche Kirche in England ausnimmt, eine völlig veränderte Bedeutung [e]).

a) S. den Art. Archidiaconen 1r B. p. 142.
b) Ibid. p. 143—44. c) Ibid. p. 444—45. d) Ibid. p. 145—46. e) Ibid. p. 146—47.

§. 8.

Subdiaconen.

Die Subdiaconen sind erst im dritten Seculum gewöhnlich geworden [a]). Sie waren genau genommen wieder Diener der Diaconen und leisteten beim Gottesdienste die geringern Dienste, welche diese sonst verrichtet hatten [b]). Jedoch suchten auch sie nach und nach eine höhere Stellung einzunehmen, weshalb sie schon Gregor VII. zum Cölibate verpflichtete [c]). In der römischen Kirche gehören sie noch jetzt zu den sieben obern Weihen, jedoch nicht zu den fünf ersten, die das eigentliche Sacerdotium ausmachen [d]). In der griechischen Kirche kommen sie unter dem Namen der Hypodiaconen vor, sind aber nicht zum Cölibate verpflichtet. In der protestantischen Kirche gehören sie nicht zu der niedern Geistlichkeit, sondern sind ordinirte Geistliche, die nur darum so genannt werden, wenn an größern städtischen Kirchen mehrere Diaconen angestellt sind, um damit ihre Reihefolge zu bezeichnen [e]).

a) S. den Art. Subdiaconen p. 403.
b) Ibid. p. 404. c) Ibid. p. 405. d) Ibid. p. 405. e) Ibid. p. 405.

§. 9.

Clerus minor.

Der niedere Clerus fing an sich zu bilden, als man, wie bereits erwähnt worden ist, es immer mehr liebte, den christlichen Lehrer- und Kirchendienerstand mit der jüdischen Priesterschaft zu vergleichen und als sich die äußern Ceremonien beim Gottesdienste immer mehr häuften. Mehrere dieser niedern Kirchenbeamten haben

sich von ihrem Ursprunge an im christlichen Cultus bis auf unsre Tage erhalten. Andere haben nur in größern Städten bei außerordentlichen Veranlassungen Statt gefunden und nur eine Zeit lang gedauert. Noch andere sind zwar früher allgemein gewöhnlich gewesen, aber in spätern Zeiten wieder eingegangen. Die dahin einschlagenden Artikel werden diesen Umstand jedesmal genau bemerken. Wir zählen sie hier in alphabetischer Ordnung auf: Akoluthen[a]), Cantoren (Psaltisten)[b]), Katecheten[c]), Copiaten[d]), Custodes[e]), Decani[f]), Exorcisten[g]), Hermeneuten[h]), Lectoren[i]), Ostiarien[k]), Parabolanen.

a) S. I. p. 80—82. b) I. p. 320—23. c) I. p. 340—42. d) I. p. 340—42. e) I. p. 460—62. f) I. p. 482—84. g) I. p. 485—90. h) II. p. 67. i) IV. p. 166—68. k) IV. p. 193—94.

§. 10.

Weibliche Individuen zum Kirchendienste.

In der frühern christlichen Kirche gab es auch weibliche Individuen, die als Kirchendienerinnen angestellt waren, und als Jungfrauen und Wittwen im besondern Verhältnisse zur Kirche standen. Dahin gehörten die Diaconissinnen. Sie kommen schon im N. T. vor. Ihre Verrichtungen waren ungefähr dieselben, wie die der Diaconen männlichen Geschlechts, nur daß sie in sehr seltenen Fällen das Lehrgeschäft übten. Sie verschwinden in der abendländischen Kirche schon im 5. und 6. Jahrhundert, dauern aber im Morgenlande bis ins zwölfte Seculum. Noch einige Spuren von ihrem Namen und ihren Verrichtungen finden sich in unsern Tagen[a]). Eine eigene Bewandtniß hat es mit den sogenannten kirchlichen Jungfrauen und Wittwen. Die Nachrichten sind darüber im christlichen Alterthume sparsam und Manches in Beziehung auf dieselben bleibt dunkel. Sie sind jedoch nicht mit den später übelberüchtigten Agapeten zu verwechseln[b]).

a) S. den Art. Diaconissinnen 1r B. p. 491.

b) S. den Art. Jungfrauen und Wittwen im Verhältnisse zur Kirche in dem frühesten christlichen Alterthume 2r B. p. 360 ff.

§. 11.

Besondere Gattung von kirchlichen Beamten.

Endlich gab es auch noch eine Gattung kirchlicher Beamten, die nicht blos liturgische Geschäfte verrichteten, und auch nicht immer Kleriker waren. Eine Gattung derselben läßt sich unter dem Namen Advocati, Defensores ecclesiae umfassen, die man wieder in Beamte niedern und höhern Ranges eintheilen kann[a]). Ferner die Apocrisiarii oder Responsales[b]), die Cimeliarchae[c]). Im gewissen Sinne auch die bereits erwähnten Custodes[d]), die Mansionarii[e]), die Notarii[f]), Oeconomi[g]), Syncelli[h]).

a) S. den Art. kirchliche Beamte, die nicht blos liturgische Geschäfte verrichteten und auch nicht immer Kleriker waren 2r B. p. 428 ff.

b) S. den Art. Apocrisiarius 1r B. p. 125.
c) S. den Art. kirchliche Beamte ꝛc. II. p. 431.
d) 1r B. p. 482. e) 2r B. p. 432. f) Ibid. p. 432—34.
g) Ibid. p. 434. h) Ibid. p. 436.

§. 12.

Einige wichtige Punkte in Beziehung auf den Klerus.

Hatte sich einmal der Klerus im Personale der christlichen Religionsgesellschaft so wichtig und einflußreich zu machen gewußt, so darf es uns auch nicht wundern, daß manches sich darauf Beziehende, theils von ihm selbst, theils auch von den Laienchristen mit Wichtigkeit behandelt wurde. Dahin gehörte die Wahl der Kleriker, die theils eine gewöhnliche und nach gewissen Gewohnheiten und Observanzen bewirkte, theils aber auch eine außerordentliche war, wobei man negativen und positiven Bestimmungen folgte[a]). Ferner gehören dahin der Rang, die Vorrechte und Immunität des Klerus[b]). Nicht minder die liturgische Kleidung[c]) und Bestrafung desselben, wenn von ihm kirchliche Gesetze und Vorschriften waren übertreten worden[d]). Einen nicht unwichtigen Punkt machen auch die Quellen seiner Einkünfte aus[e]). Ueber alles dieses findet man weitläufigere Belehrungen in den unten angezogenen Stellen, zugleich auch Auskunft darüber, was die Reformation auf die angeführten Punkte für einen Einfluß geäußert habe und wie es sich damit in der neuern Zeit verhalte.

a) S. den Art. Klerus oder Kirchenlehrer- und Kirchendiener im Cultus der Christen 1. Abthl. 3r B. p. 8—26.
b) Ibid. p. 26—32. (Vergleichende Rückblicke auf diese Punkte mit der Sitte und Gewohnheit unsrer Tage ibid. p. 33—41.)
c) S. den Art. Klerus zweite Abtheil. liturg. Kleidung, Amtstracht desselben 3r B. p. 42—78. (Auch hier ist am Schlusse das Einwirken der Reformation und die neuere Sitte nachgewiesen.)
d) S. den Art. Klerus dritte Abtheilung: Klerus, Bestrafung der Mitglieder desselben bei Uebertretung der kirchlichen Gesetze und Vorschriften 3r B. p. 79—90.
e) S. den Art. Klerus, vierte Abtheilung, Quellen seiner Einkünfte von dem Entstehen des Christenthums bis auf unsre Tage 3r B. p. 91—113.

Cap. III.

Von der Klostergeistlichkeit.

§. 1.

Mönchthum nach seinem Ursprunge und seiner geschichtlichen Ausbildung.

Die Sitte, sich in der Einsamkeit geistlichen Uebungen und dem beschaulichen Leben zu widmen, hat ein hohes Alterthum für sich und reicht weit über die Tage des Christenthums hinaus[a]). Aus ihr ging in der christlichen Kirche früh schon die ascetische Lebens-

weise hervor und aus dieser wieder die Mönchs- und Nonneninstitute. Die gedrängte Geschichte derselben von Paulus von Theben bis auf Benedict von Nursia[b]). Von diesem bis auf die Stiftung der Bettelorden[c]). Von da an bis auf die Reformation, die eigenthümlich auf das Mönchsinstitut einwirken und einen neuen berüchtigten Orden, den Jesuitenorden ins Leben ruft[d]), belehren die angezogenen Stellen. Eingestreute historisch-pragmatische Bemerkungen über die Zeiterscheinung, die in der Sittengeschichte, wie in der Geschichte menschlicher Thorheiten und Verirrungen eine wichtige Rolle gespielt hat, findet man hin und wieder in dieser historischen Darstellung, besonders zu Ende des Art. Mönchthums A.[e]).

a) S. den Art. Mönchthum 3r B. p. 3—5.

b) Ibid. p. 7—12. c) Ibid. p. 12—21. d) Ibid. p. 21—37. e) Ibid. p. 40 ff. f) Ibid. p. 45 bis zu Ende.

§. 2.

Inneres Klosterleben.

Richtet man einen Blick auf das innere Klosterleben, so zeigt sich auch hier, obgleich das abgelegte Gelübde eine völlige Gleichheit erwarten läßt, doch auch ein gewisses Subordinationsverhältniß, aus welchem wenigstens einige Klosterbeamte hervorgehen. So hatte jedes Kloster seinen Abt oder seine Aebtissin[a]); diesem folgte ein Prior, in frühern Zeiten fehlte es auch nicht an Decanen, welche aber die Mönche bald als lästig zu betrachten anfingen[b]). Dem Prior folgte der Dechant, Kellermeister, Oekonom, Kämmerer, Schatzmeister, Küster oder Sakristan[c]). Analoge Beamten finden wir in den Nonnenklöstern, wo besonders der Propst (Praepositus) eine wichtige Rolle spielte[d]). da er diejenigen Geschäfte zu besorgen hatte, welche Frauen nicht übernehmen konnten. — Dieß Subordinationssystem erweiterte sich bald nach unten hin durch die sogenannten Laienbrüder[e]); nach obenhin aber, als das Mönchsleben sich immer mehr ausbildete und Klöster eines und desselben Ordens in mehrern Provinzen errichtet wurden. Jetzt hatte jeder größere Orden seinen Provinzialen, d. h. Vorgesetzte, die alle Klöster in einem gewissen Landesbezirk beaufsichtigten[f]). Dergleichen zählte ein Orden so viele, als in wie viele Provinzen er vertheilt war. An der Spitze des Ordens stand der höchste Beamte, der sogenannte Ordensgeneral, der in der Zeit des blühenden Klosterlebens eine sehr wichtige Stelle einnahm[g]).

a) S. den Art. Aebte 1r B. p. 74 f.

b) S. den Art. Decanus 1r B. p. 487.

c) S. den Art. Mönchthum B. 4r B. p. 58.

d) Ibid. p. 58. e) Ibid. p. 59. f) Ibid. p. 60. g) Ibid. p. 60.

§. 3.

Einige wichtige Punkte in Beziehung auf das Klosterleben.

Wenn nun analog dem schon früher sich ausgebildeten Klerus

auch die Klosterleute eine große Corporation bildeten, ob sie sich gleich durch ihre Verpflichtungen und Leistungen von der übrigen Weltgeistlichkeit unterschieden und später erst zum Klerus gerechnet wurden, so sind doch auch bei ihnen nicht unwichtige Puncte, betreffend ihre **Sustentationsmittel** [a]), ihre **Kleidung** [b]), ihre **Strafdisciplin** [c]), und **ihr Verhältniß zu der übrigen Welt** [d]).

a) S. den Art. Mönchthum B. 4r B. p. 73 ff.

b) Ibid. p. 80 ff. c) Ibid. p. 85 f. d) Ibid. p. 93 ff.

§. 4.

Die Vita canonica und die geistlichen Ritterorden.

Zwei Institute im christlich-kirchlichen Leben der spätern Zeit im Abendlande stehen mit dem Mönchthume in einiger Verbindung. Dahin gehört die sogenannte Vita canonica, veranlaßt durch Chrodegang, Bischof zu Metz, in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts [a]). Nicht minder muß man auch die noch später entstandenen **geistlichen Ritterorden** hierher rechnen, **der deutschen Ritter** [b]), **der Johanniterritter** [c]), **der Tempelherrn**.

a) S. den Art. Mönchthum A. p. 19 f.

b) S. den Art. geistliche Ritterorden, deutsche Ritter 4r B. p. 273. Ibid. Johanniter-Ritter p. 279.

c) der Tempelherrn p. 285.

§. 5.

Verschiedenes Einwirken des Klerus auf die Laienchristen.

Nachdem wir das christl. Gesellschaftspersonale nach seinen beiden Hauptabstufungen, die Laienchristen und den Klerus (das Wort in der weitesten Bedeutung genommen), betrachtet haben, so ergiebt sich, daß sie einen wechselseitigen Einfluß auf einander üben, doch so, daß sich in den meisten Fällen die Laienchristen nur leidend verhalten, vom Klerus aber ein mehrseitiges Einwirken bemerkbar wird, das wir bald ein **lehrendes und unterrichtendes** [a]), **bald ein gesetzgebendes** [b]), **bald ein strafdisciplinarisches** [c]), bald aber auch **ein regierendes** [d]) nennen können, wovon theils in besonderen Artt., theils, beiläufig erwähnt, in diesem Handbuche gehandelt wird.

a) S. den Art. catechetischer Unterricht in der christlichen Kirche 1r B. p. 343. Der Art. Unterrichtsanstalten im christlich-kirchlichen Leben 4r B. p. 558 ff.

b) S. den Art. Synodalverfassung 4r B. p. 406.

c) S. den Art. Buße, Poenitentia publica 1r B. p. 287 ff. — S. den Art. Fluch und Segen p. 129 ff.

d) S. den Art. kirchliche Verfassungsformen 2r Thl. p. 454 ff.

§. 6.

Unterrichtsanstalten im christlich-kirchlichen Gesellschaftspersonale.

Das Christenthum, als eine geistige Religion, gegründet auf eine schriftliche Urkunde, setzte Unterricht über die in ihm enthaltenen Wahrheiten und heiligen Forderungen voraus. Allein dieser Unterricht muß ein mehrfacher seyn, ein Unterricht, der selbst wieder Lehrer für die größere Laienmasse bildet [a]), ein religiöser Unterricht für die Jugend [b]), eine fortlehrende Schule für die erwachsenen Christen [c]).

a) S. den Art. catechetischer Unterricht 1r B. p. 346. Den Art. Unterrichtsanstalten für den höhern wissenschaftlichen Religionsunterricht 4r B. p. 569.

b) S. den Art. catechetischer Unterricht, wo der christlich-religiöse Jugendunterricht besonders berücksichtigt ist p. 347 ff.

c) S. den Art. Homilie oder Predigt als früherer Bestandtheil des öffentlich-christlichen Cultus 2r B. p. 313.

§. 7.

Kirchliche Gesetzgebung, ausgehend von den Synoden.

Jeder gesellige Verein bedarf gewisser Anordnungen und Gesetze, nach welchen sich das äußere und innere Leben desselben regelt. Mehrere solche Anordnungen und Observanzen nahmen die frühesten Christen mit aus der jüdischen Synagoge [a]), und Erfahrung, eigenthümliche Schicksale, so wie das Ansehen berühmter Kirchenlehrer vermehrten sie von Zeit zu Zeit. Doch schon im 2ten Jahrh. bildete sich ein Institut, das recht eigentlich als gesetzgebend auf die Gesammtheit der christlichen Religionsgesellschaft zurückwirkte; es war dieß die sich nach und nach ausbildende Synodalverfassung [b]). Man kann sie gleichsam als eine vorzügliche gesetzgebende Behörde im kirchlichen Leben ansehen.

a) S. den Art. Cultus der Christen 1r B. p. 466 ff.

b) S. den Art. Synodalverfassung im christlich-kirchlichen Leben 4r B. p. 407 ff.

§. 8.

Kirchliche Strafdisciplin in Beziehung auf die Laien.

Wie neben jeder gesetzgebenden Gewalt auch eine executive seyn muß, um Uebertretungen der kirchlichen Anordnungen zu ahnden, so finden wir auch diese im christlich-kirchlichen Leben und zwar in Beziehung schon auf die Laien [a]), nicht minder in Rücksicht auf den Klerus im Allgemeinen (Weltgeistliche [b]) und auch betreffend die Klostergeistlichkeit. — Die **Poenitentia publica** kirchlicher Disciplinaranstalt konnte ihrer Natur nach nur eine vorübergehende Erscheinung seyn, nachdem die blutigen Christenverfolgungen aufgehört hatten. Allein die Keime jener Corrections- und Strafweisen,

wodurch in der Folge, besonders in der abendländischen Kirche, der Klerus so mächtig auf die Laien einwirkte, wie die Beichte, der Ablaß, die Excommunication, der große und kleine Bann — das Interdict, die Inquisition bildete sich schon in dieser frühern Disciplinaranstalt [a]). Je mehr sich aber der Klerus als einen abgeschlossenen Stand zu betrachten anfing, desto weniger darf es uns wundern, daß auch bei ihm eine besondere Strafdisciplin geübt wurde [b]). Dasselbe gilt auch von der Klostergeistlichkeit; nachdem sie in der Zeit ihrer Blüthe, wie an Zahl, so auch an Ansehen den übrigen Klerus übertraf [c]).

a) S. den Art. Buße (öffentliche) (Poenitentia publica) 1r B. p. 300 ff. Ferner den Art. Fluch im Cultus der Christen 2r B. p. 127—40, wo der Kirchenbann, das Interdict und Aehnliches ausführlich behandelt worden ist.

b) S. den Art. Klerus 3r B. p. 79 ff.

c) S. den Art. Mönchthum in der christl. Kirche B. 4r B. p. 85 ff.

§. 9.

Verschiedene kirchliche Verfassungsformen im Laufe der Zeit.

Nach der Analogie des Staatenlebens, geregelt durch bürgerliche Gesetze, hat auch das kirchliche, als das Leben einer für religiöse Zwecke vereinten Gesellschaft, seine verschiedenen Verfassungsformen bemerkbar gemacht, die wir nach dem Zeugnisse der Geschichte bald Demokratie, bald Aristokratie, bald Oligarchie [a]) und zuletzt Monokratie nennen können [b]).

a) S. den Art. kirchliche Verfassungsformen 2r B. p. 454 ff.

b) S. den Art. Papalsystem 4r B. p. 174 ff.

§. 10.

War der Punct so klein, von wo aus die christlich-kirchliche Religionsgesellschaft sich zuerst bildete; verbreitete sie sich dessen ungeachtet so schnell gerade in den schönsten Theilen der alten Welt; so ist es auch nicht uninteressant, den Länderbestand der frühern christlichen Kirche zu überschauen. Da das Christenthum erst im Römerreiche sich ausgebreitet hatte, so ging die Haupteintheilung desselben, des Orientes und des Occidentes, auch auf die christliche Kirche über, und man unterscheidet eine morgen- und abendländische Kirche mit gewissen Kirchenprovinzen, als Nachahmung der politischen Eintheilung im Römerreiche. Diesen christlichen Länderbestand der frühern Zeit zu überblicken ist besonders auch darum nöthig, um den großen Verlust zu würdigen, den das Christenthum durch den Islam erlitt; ein Verlust, der so groß ist, daß der spätere Länderraum, in welchem sich das Christenthum nach andern Richtungen hin festsetzte, kaum als eine Entschädigung dafür angesehen werden kann [a]).

a) S. den Art. statistisch-geographische Uebersicht des christlich-kirchlichen Länderbestandes ꝛc. 4r B. p. 376 ff.

Zweiter Abschnitt.

Von den gottesdienstlichen Versammlungsorten der frühern Christen, gewöhnlich heilige Orte genannt.

Cap. I.

Von den gottesdienstlichen Versammlungsorten der Christen überhaupt, von ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit bei den frühesten Christen, so wie von den Grundsätzen, nach welchen man beim Bauen der eigentlichen Kirchengebäude verfuhr.

§. 1.

Ursprung der gottesdienstlichen Versammlungen der Christen.

Daß von Jesu keine besonderen Bestimmungen über die Orte ausgingen, wo er seine Zeitgenossen zu unterrichten pflegte, lehret die evangelische Geschichte. Er benutzte dazu bald die freie Natur, bald die Synagoge, bald den Tempel. Verordnungen in Hinsicht des Tempels oder eines bestimmten Ortes, wo die Gottesverehrung zu halten sei, hat er seinen Bekennern nicht hinterlassen [a]). Wir müssen uns darum hier mehr an die apostolische Praxis halten, wie sie im N. T. erzählt wird, woraus sich ergiebt, daß die Apostel und die ersten Christen, welche ehemals Juden gewesen waren, noch dem Gottesdienste im Tempel und in den Synagogen beiwohnten. Sie hatten zwar auch nebenher ihre Versammlungen in den einzelnen Häusern, wo sie täglich zum Gebete und zum Brodbrechen zusammenkamen (Act. II. 46), aber ihr Hauptversammlungsort scheint doch immer noch der Tempel und zwar die Halle Salomonis gewesen zu seyn [b]).

a) S. den Art. Kirchengebäude 2r B. p. 367.

b) Ibid. p. 367 f.

§. 2.

Fortsetzung.

Dieß konnte aber nur so lange dauern, bis außer Juden auch Proselyten oder wirkliche Heiden zum Christenthume übergingen; denn der tief eingewurzelte Haß der Juden duldete wohl heidnische Individuen in dieser Beziehung nicht. — Von jetzt an sehen sich die Apostel genöthiget, für ihre Anhänger besondere Lokale in Privathäusern auszumitteln, wo sie sich versammeln konnten. — Spuren davon in der Apostelg. [a]). Noch deutlicher aber tritt dieß hervor, als Paulus seine apostolische Wirksamkeit begann. Er hörte auf seine Lehrvorträge in jüdischen Synagogen zu halten und fing an seine Anhänger an besonderen Orten zu versammeln [b]) — Diese Versammlungsorte, die anfangs höchst wahrscheinlich auch noch zu

anderen Zwecken benutzt wurden, nannten die Christen weder templa noch Synagogen, sondern συνάξεις, oratoria [c]). Ihre Beschaffenheit läßt sich mehr vermuthen, als durch historische Nachrichten erläutern [d]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 367 und 68.

b) Ibid. p. 368. c) Ibid. p. 368. d) Ibid. p. 368 und 69.

§. 3.

Allmähliger Uebergang zu besonderen Versammlungsorten der Christen und besonders zu eigentlichen sogenannten Kirchengebäuden.

Aus dem zeither Gesagten ergiebt sich, daß schon im apostolischen Zeitalter die Christen besondere Versammlungsorte hatten, daß sie aber dieselben in den nachapostolischen Zeiten, besonders wo sie Verfolgungen ausgesetzt waren, vor den Augen ihrer Feinde verbergen mußten und sich daher an entlegenen, verborgenen Orten, in Höhlen und Wäldern versammelten. Jedoch scheint die Wahl solcher Orte nicht blos aus Furcht vor den Verfolgungen, sondern auch mit aus der Ueberzeugung hervorgegangen zu seyn, daß eine gewisse mysteriöse Verborgenheit und Entfernung vor dem Profanen, zum Charakter des Christenthums gehöre [a]). — Nur später erst, als die Christenzahl sich mehrte, und wenigstens eine Zeit lang Ruhe von außen in den verschiedenen Provinzen des Römerreiches herrschte, entstanden Gebäude, die wir jetzt Kirchen nennen, d. h. öffentliche, selbstständige, zum gottesdienstlichen Gebrauch allein eingerichtete und von allen profanen Zwecken ausgeschlossene Gebäude [b]). Die zu einer gewissen Zeit eifrig erörterte Streitfrage: ob es vor Constantin schon solche Gebäude gegeben habe, scheint, alle Gründe für und wider reiflich erwogen, doch bejahend beantwortet werden zu müssen [c]).

a) S. den Art. nächtlicher Gottesdienst 4r B. p. 111.

b) S. den Art. Kirchengebäude p. 370.

c) Ibid. p. 369 ff.

§. 4.

Grundsätze und Gewohnheiten, nach welchen man Kirchen erbaute.

Wurden nun einmal Kirchengebäude üblich, so stellten sich auch gewisse Grundsätze und Gewohnheiten heraus, nach welchen man beim Bauen derselben zu verfahren pflegte, und zwar in Beziehung auf das Lokal und die besondere Richtung nach einer bestimmten Himmelsgegend [a]), in Beziehung auf die Hauptbestandtheile der Kirchengebäude, als Bema oder Chor — als Schiff der Kirche — als Kirchenhalle [b]) oder in Beziehung auf die äußere Form derselben, die theils einem Oblongum, theils einer vollkommenen Rundgestalt, Rotonda, theils einem Achtecke, theils einem Kreuze glich [c]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 371.

b) Ibid. p. 372—78. c) Ibid. p. 381 und 82.

§. 5.

Umgebungen und Nebengebäude der Kirchen.

Nicht unwichtig sind auch die Umgebungen und Nebengebäude der Kirchen. Es umgab dieselben gewöhnlich ein freier Platz, der durch Mauern und auf andere Art begrenzt war; verschiedene griechische und lateinische Namen erhielt und dessen Bestimmung im Laufe der Zeit wechselte [a]). Man rechnete dazu in den frühern Zeiten die Baptisterien [b]) und andere Lokale, als diaconicum magnum, welches auch von seiner mehrseitigen Bestimmung speciellere Namen erhielt [c]), decanica, i. e. carceres ecclesiae [d]), das Pastophorium [e]), Lokale für Bibliotheken und Schulen [f]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 378.

b) Ibid. p. 378. c) Ibid. p. 378 und 79. d) Ibid. p. 379 und 80. e) Ibid. p. 380. f) Ibid. p. 380.

Cap. II.

Von den einzelnen Bestandtheilen der Kirchengebäude, die an sich nothwendig waren oder durch spätere Sitten gewöhnlich wurden, oder auch selbst zur Ausschmückung dienten und gewöhnlich nicht unpassend Ornamente und Utensilien der Kirchen genannt werden.

§. 1.

Aeußere Ornamente und Utensilien der Kirchen.

Zu den äußeren Ornamenten und Utensilien der Kirchen rechnet man die Kirchthürme und die Glocken. Jene sind eine spätere Erfindung und eine Eigenthümlichkeit des arabisch-gothischen Geschmacks in der Baukunst, und ihre vollendete Form gehört einer Zeit an, wo die kirchliche Baukunst ihren Culminationspunct erreichte [a]). Diese, die Glocken, sind ebenfalls spätern Ursprungs und ihre Erfindung ist ungewiß. In den 3 ersten Jahrhunderten kennet man sie gar nicht und man pflegte auf andere Weise die Gläubigen zum Gottesdienste zu versammeln.

a) S. d. Art. kirchliche Baukunst 2r B. p. 418 ff.

b) S. d. Art. Glocken 2r Bd. p. 238 ff.

§. 2.

Innere Ornamente und Utensilien der Kirche.

Zu den innern Ornamenten der Kirche lassen sich rechnen die Altäre [a]). Die frühern Christen kannten sie nicht, verabscheueten sie sogar in dem Sinne, wie sie bei Heiden und Juden gewöhnlich waren. Dessen ungeachtet kamen sie später in die christlichen Kirchengebäude und wurden hier mit einer gewissen Wichtigkeit behandelt [b]). Taufsteine, auch sie erlitten im Laufe der Zeit Veränderungen und haben ihre besondere Geschichte [c]). Sakristei. Der Name ist spätern Ursprunges. Sie gehörte gewöhnlich zu den

Seitengebäuden der Kirche [d]). Ihr anfangs kleiner Umfang mußte sich erweitern, als der Gottesdienst immer mehr äußern Apparat an Kleidern, Gefäßen und dergl. erforderte [e]). **Kanzel.** So wie sie jetzt in den Kirchen üblich ist, kannte sie das christliche Alterthum nicht; darum gehört sie auch mehr einer spätern Zeit und besonders den protestantischen Kirchen an [f]).

a) S. den Art. Altäre in den Kirchengebäuden 1r B. p. 93.

b) Ibid. p. 95.

c) S. den Art. Baptisterien 1r B. p. 182, und den Art. Taufe 4r B. Nr. V. p. 490 ff.

d) S. den Art. Kirchengebäude p. 393. e) Ibid. ead. pag.

f) S. den Art. Lehrstuhl in christl. Kirchengebäuden 3r B. p. 190 f.

§. 3.

Fortsetzung.

In die zeither aufgestellte Rubrik gehören auch die **Kirchenstühle** im untern Raume des Schiffs und auf den Emporkirchen. Während der Zeit des Catechumenats und der Arkandisciplin nehmen solche Sitze nur die Fideles ein, indem die Catechumenen oder Büßenden stehend oder kniend der öffentlich-kirchlichen Gottesverehrung beiwohnten [a]). **Die Orgeln.** Auch sie gehören einer spätern Zeit an. Der Anfangspunkt des kirchlichen Orgelgebrauchs ist ungewiß, und was die Zulässigkeit derselben beim öffentlichen Gottesdienste betrifft, so sind die Urtheile bis auf den heutigen Tag verschieden [b]). **Der Beichtstuhl.** Auch diese Vorrichtung in den christlichen Kirchengebäuden kennt das Alterthum nicht. Der Beichtstuhl wurde erst nach eigenthümlichen Veränderungen im Cultus der Christen nöthig und hat bis auf unsre Tage sich behauptet [c]). **Bilder in den Kirchen und Inschriften.** Die erstern gaben bekanntlich mit Veranlassung zu dem ärgerlichen Bilderstreite und eine eigenthümliche Observanz in Beziehung auf dieselben hat sich in den verschiedenen Kirchensystemen gebildet [d]). Die letztern sind nicht unwichtig als Producte der kirchlichen Kaligraphie [e]). **Die Fußböden.** Wie man in der vorchristlichen Zeit bei heidnischen und jüdischen Prachtgebäuden nach dem Zeugnisse römischer Klassiker auf die Verzierung der Fußböden Rücksicht nahm, so ging diese Sitte auch auf die größern christlichen Kirchengebäude über und das opus musivum, wovon noch einmal die Rede seyn wird, wurde auf demselben besonders angebracht [f]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 393.

b) S. den besondern Art. Orgeln 4r B. p. 160—65.

c) S. den Art. Kirchengebäude p. 393 und 94.

d) S. den Art. Bilder in den Kirchen der Christen 1r B. p. 211 ff.

e) S. den Art. Schreibekunst 4r B. p. 302 ff. D) Epigraphik.

f) S. den Art. Kirchengebäude p. 394.

§. 4.

Ornamente und Utensilien, die der Außenseite wie dem Innern der Kirchengebäude angehören.

Zu den Ornamenten und Utensilien, die der Außenseite und dem Innern der christlichen Kirchengebäude angehören, müssen die Kirchenthüren und die Kirchenfenster gerechnet werden. Die erstern erhielten schon früh, wo sich der öffentliche Gottesdienst in die Missa Fidelium und Catechumenorum schied, eine gewisse Wichtigkeit. Sie sind in mehr als einer Hinsicht bedeutende Theile der christlichen Kirchengebäude[a]). Die Fenster. Auch sie spielen in der kirchlichen Baukunst eine wichtige Rolle und die dabei angebrachte Glasmalerei ist in der christlichen Kunstgeschichte nicht ohne Interesse[b]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 394. b) Ibid. p. 395 seq.

§. 5.

Verschiedene Benennungen der Kirchen. Unterschied und Rang derselben.

Nicht minder charakteristisch sind auch die mannigfaltigen Benennungen der Kirchengebäude, welche bereits im Alterthume vorkommen, als *ἐκκλησία*, *κυριακόν*, Domus Dei, *οἶκος* oder *τόπος προσευχῆς*, Basilicae, Tituli, Tropaea, Martyria, Templum[a]). Als das Christenthum sich weiter ausbreitete und die Hierarchie mehr ausgebildet wurde, mußte sich auch ein Unterschied zwischen den Kirchengebäuden bilden, der sich theils auf ihre besondern Zwecke und Vorrechte, theils auf die darin zu verrichtenden gottesdienstlichen Handlungen, theils auf die dem Kirchendienste vorstehenden Personen bezog. Es lassen sich darum besonders in Beziehung auf eine spätere Zeit mit Baumgarten die Kirchen eintheilen, A) in bischöfliche, B) Pfarrkirchen, C) Nebenkirchen, D) Stifts- und Klosterkirchen, welche Abtheilungen sich wieder verschieden abstufen lassen[b]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 382—87. b) Ibid. p. 387 seqq.

§. 6.

Vervielfältigung der Kirchengebäude, besonders seit Constantin.

Aus dieser Eintheilung bereits ergiebt sich, daß sich im Fortgange der Zeit die Zahl der christlichen Kirchen mehrte, und daß sich wirkende Ursachen, um diese Vermehrung zu erklären, beinahe in allen Zeitaltern herausstellten. Wir führen hier nur die vorzüglichsten an. 1) Das wirkliche Bedürfniß, nachdem das Christenthum sich bis zur Staatsreligion durchgekämpft hatte, 2) das Beispiel mehrerer christlichen Kaiser und Regenten, die zur Erbauung neuer Kirchen mehrseitig beitrugen. 3) Das hohe Ansehen der Märtyrer, 4) das immer mehr überhand nehmende Klosterleben, 5) der ausschweifende Aberglaube im Allgemeinen, wie in einzelnen Beziehungen, 6) der höhere Culturgrad des spätern Europa's[a]).

a) S. den Art. Kirchengebäude p. 389—91.

§. 7.

Vorrechte und Ehrenbezeugungen der kirchlichen Gebäude.

Es kann nicht befremden nach dem, was zeither bemerkt worden ist, daß man den kirchlichen Gebäuden nach und nach große Vorrechte, z. B. das Asylrecht [a]), zugestand, daß man ihnen besondere Ehrenbezeugungen erwies [b]), ja, daß man auch eine feierliche, mit vielen Ceremonien verbundene Einweihung derselben einführte [c]). Mehreres jedoch in dieser Beziehung, so wie in Beziehung auf die Kirchengebäude überhaupt änderte schon der Einfluß der Reformation und eine Vergleichung unserer Tage mit der Vorzeit ist auch hier nicht ohne Interesse [d]).

a) S. den Art. Asylrecht 1r B. p. 148.

b) S. den Art. Kirchengebäude p. 397—99. c) Ibid. p. 396 seq. d) Ibid. p. 399—400.

Dritter Abschnitt.

Von den kirchlichen Versammlungszeiten, gewöhnlich heilige, gottesdienstliche Zeiten genannt.

Cap. I.

Allgemeine einleitende Bemerkungen in Beziehung auf die christliche Festfeier.

§. 1.

Bemerkungen über die Feier religiöser Feste überhaupt.

Feste, oder feierliche Auszeichnungen einzelner Tage, finden bei allen gebildeten Völkern des Alterthums Statt. Sie hatten ihren Grund entweder in den wechselnden Jahreszeiten und in dem daraus hervorgehenden Einflusse auf die Geschäfte des Lebens, oder sie gingen aus dem jährlich wiederkehrenden Andenken an besonders wichtige Begebenheiten und Zeitereignisse hervor; oder sie entspringen aus dem Bedürfnisse des menschlichen Herzens, sich zu dem Höhern und Göttlichen aufzuschwingen, welches die Juden im Monotheismus glaubten, die Heiden im Polytheismus irrig ahneten, um durch gewisse Verhaltungsarten Jehova oder die Gottheiten in der Mehrzahl zu verehren. Hier sind sich Juden und Heiden ähnlich, denn beide feierten Feste, die ihren letzten Grund in den angeführten Ursachen hatten [a]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 82 und 83.

§. 2.

Eigenthümliches der jüdischen Festfeier.

Nur das war ein unterscheidendes Merkmal, daß die Juden das einzige Volk der alten Welt sind, welches außer diesen beson-

dern festlichen Zeiten noch andere, in kurzen Zwischenräumen wiederkehrende Feste feierte, dieselben ausschließend der Verehrung Jehovens widmete, und sich dabei aller Beschäftigungen enthielt. Diese Tage waren die Sabbathe. Eine nähere Darstellung der jüdischen Festfeier gehört in die hebräisch-jüdische Archäologie, und das Nöthige muß dann aus ihr entlehnt werden, wenn dadurch die Geschichte eines christlichen Festes helleres Licht erhalten soll [a]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 83.

§. 3.

Verhalten Jesu in Absicht auf die Festfeier seiner Volksgenossen.

Nicht unwichtig kann hier die Frage seyn, wie sich Jesus in Absicht auf die Festfeier seiner Volksgenossen verhielt. Da er in keinem Stücke die Gesetze Mosis verletzte, so scheint er auch, so viel uns die Evangelisten berichten, die Festtage, der hergebrachten Gewohnheit nach, beobachtet zu haben. Die Synagogen besuchte er an den Sabbathen, theils um seine Theilnahme an einer so lobenswerthen Einrichtung zu zeigen, theils um diese Gelegenheit zu benutzen, zu dem versammelten Volke zu sprechen. In Hinsicht der größern Feste richtete sich Jesus nach den Gewohnheiten seines Volks und begab sich wenigstens des Jahres einmal zum Passahfeste nach Jerusalem, wo er in der Regel eine große Volkszahl antraf, welcher er seine Lehre mittheilen konnte. In dem letzten Jahre seines Lebens ging er auch zum Laubhüttenfeste und zur Tempelweihe nach Jerusalem. Merkwürdig müßte es für uns seyn, wenn die Evangelisten aufgezeichnet hätten, wie Jesus den Versöhnungstag feierte, und welchen Entsagungen er sich dabei zu unterwerfen pflegte [a]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 85.

§. 4.

Verhalten der Apostel in Beziehung auf eben dieselbe.

Was die Apostel betrifft, so ist bekannt, daß sie nach dem Hingange Jesu mit andern Verehrern desselben, besonders nach der sogenannten Ausgießung des heiligen Geistes, eine Gemeinde, oder vielmehr eine engere Brüderschaft zu Jerusalem ausmachten, jedoch so, daß sie in Hinsicht der bürgerlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen mit der jüdischen Verfassung zusammenhingen. Sie gingen daher, so lange sie es vor dem Sanhedrin thun konnten, zu den bestimmten Stunden in den Tempel, besonders geschah dieß an größern Festen, und somit wurde die jüdische Zeitabtheilung in das Christenthum bei seinem Beginnen aufgenommen. Dieß würde noch tiefere Wurzeln geschlagen haben, wenn nicht auch hier Paulus der jüdischen Engherzigkeit entgegengetreten wäre. Der apostolische oder vielmehr paulinische Einfluß auf die christliche Festfeier, da wir nur sehr dürftige Nachrichten von der Missionsthätigkeit der übrigen Vertrauten Jesu besitzen, mag folgender seyn: „Paulus entfernte von „dem Christenthume jeden unnützen lästigen Zwang, der die jüdische „Festfeier drückte, er machte die beibehaltenen festlichen Tage mehr

„dienstbar der religiösen Sittlichkeit (1 Cor. 5, 6 ff.), trug dazu „bei, daß anstatt des letzten Wochentags der erste religiös-feier„lich begangen wurde (Act. 22, 1. 1 Cor. 16, 2.), und billigte es, „wenn er es auch nicht ausdrücklich gebot, daß von den apostoli„schen Christen das Passahfest durch eine feierliche Mahlzeit nach „dem Beispiele Jesu und durch das Genießen des ungesäuerten „Brodes gefeiert wurde [a])".

a) S. den Art. Feste der Christen p. 83 und 84.

§. 5.

Schöne Grundidee der christlichen Feste.

So im Christenthume die Feier religiöser Weihetage aufgefaßt, lassen sich mehrere Eigenthümlichkeiten und geschichtliche Erscheinungen in Beziehung auf dieselbe erklären: 1) daß man bei dem Ursprunge der vorzüglichern christlichen Festtage an die Analogie der jüdischen Religionsverfassung zu denken habe, und daß darum ihre Zahl anfangs nicht bedeutend seyn konnte, bis besondere Ursachen auf die Vermehrung derselben einwirkten [a]), 2) daß sich die schöne Grundidee der christlichen Feste bildete, sie sollten das Andenken an die Person des Heilandes und an die Hauptwohlthaten des Christenthums lebendig erhalten, zum Danke gegen die göttliche Vorsehung auffordern und zur Ausübung christlicher Tugend ermuntern.

a) S. den Art. Feste der Christen p. 83 und 84. b) Ibid. p. 85.

§. 6.

Wirkungen dieser Grundidee.

Diese Grundidee der christlichen Festfeier mußte sich nun theils in gewissen moralischen Wirkungen für alle, die an derselben Theil nahmen, zeigen, theils aber auch in dem Einflusse auf freundliche Anstandssitte bei der Feier derselben. Zu den erstern gehörte, 1) daß zwar alle festliche Tage Ferien waren, daß man aber Noth- und Liebeswerke an denselben nicht nur für erlaubt, sondern auch als geboten ansah, 2) die Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste wurde jedem Christen zur besondern Pflicht gemacht, 3) nicht nur die auf Unterstützung der Dürftigen berechneten Agapen wurden an den christlich-festlichen Tagen gehalten, sondern auch nach Abschaffung derselben verpflichtete man die Reichern an den sogenannten heiligen Tagen zur Wohlthätigkeit gegen Aermere. — Zur freundlichen Anstandssitte an christlich-religiösen Weihetagen bereits in den ersten Jahrhunderten dürfte gehören: 1) daß an denselben nicht nur die kirchlichen Versammlungsorte gereinigt und geschmückt wurden, sondern auch die Privatwohnungen der Christen. 2) Die Christen wurden zu einer anständigen und feierlichen Kleidung ermahnt. 3) Man enthielt sich alles Fastens. 4) Das öffentliche Gebet wurde nicht kniend, sondern stehend verrichtet [a]).

a) S. den Art. Feste der Christen p. 85 und 86.

§. 7.

Auffallender Contrast der christlichen Festfeier mit der jüdischen und heidnischen.

Es tritt darum eine schöne Seite der christlichen Festfeier in den ersten Jahrhunderten hervor, ihr auffallender Contrast mit den Festen, die man im Juden- und Heidenthume beging, ein Lieblingsthema der christlichen Apologeten. Hier besonders trat das Christenthum vermittelnd zwischen den heidnischen Indifferentismus und zwischen die superstitiöse Mikrologie und Buchstäblichkeit der Juden ein. Die christliche Festfeier erborgte von dem Judenthume erhabene Ansicht und religiösen Ernst, und von dem heidnischen Cultus, ohne dessen Aberglauben zu theilen, Heiterkeit und einen freundlichen äußern Anstrich, welches in Verbindung mit der eigenthümlichen Würde, Erhabenheit und Weltbürgerlichkeit des Evangeliums nothwendig auch den christlich-religiösen Weihetagen eine veredelte Gestalt geben mußte.

§. 8.

Allmählige Veränderungen mit der christlichen Festfeier.

Diese schöne Einfachheit und würdevolle Gestaltung der christlichen Festfeier dauerte nur so lange, als man jüdische Ideen und das Abergläubische der heidnischen Sitte von derselben entfernt hielt. Als aber beides im 4. Jahrhundert eintrat, häuften sich nicht nur die Feste immer mehr, sondern nahmen auch manche dem Christenthume widerstrebende Beziehungen an, so daß die spätere Zeit der Praxis früherer Jahrhunderte sehr unähnlich wurde [a]). Es traten nun im Laufe der Zeit eine Menge Ursachen hervor, die zur Vermehrung der christlichen Feste selbst bis zum Reformationszeitalter herab beitrugen [b]), ob sich gleich von Zeit zu Zeit Stimmen erhoben, die zur Rückkehr früherer Einfachheit und liberaler Ansicht der christlichen Feste ermunterten [c]).

a) S. den Art. Feste der Christen p. 88. b) Ibid. p. 88 und 89. c) Ibid. p. 87 und 88.

§. 9.

Verschiedene Eintheilungen der christlichen Feste.

Gab es nun der Feste so viele, so darf es auch nicht befremden, daß man mehr als einen Eintheilungsgrund derselben gebrauchte. Man theilte sie ein nach ihrer ein- oder mehrmaligen Rückkehr im Laufe des Jahres (wöchentliche und jährliche Feste), nach dem Umstande, ob sie auf einen bestimmten Monatstag fallen oder nicht (fixe, unbewegliche und bewegliche Feste), nach der dabei üblichen größern oder geringern feierlichen Auszeichnung (hohe, mittlere, kleinere Feste), nach der Dauer derselben für einzelne Tage (ganze, halbe Feste), nach ihrer Beziehung auf kirchliche oder bürgerliche Einrichtungen (kirchliche und bürgerliche Feste), nach ihrem frühern oder spätern Ursprunge (alte und neue Feste), nach der Feier derselben in der ganzen Christenheit oder an einzelnen Orten

(allgemeine und besondere Feste) [a]). Mehrere Schemas nach einem der genannten Eintheilungsgründe sind mitgetheilt [b]).

a) S. den Art. Feste der Christen p. 90. b) Ibid. p. 90—94.

Cap. II.

Von den Festen einer mehr- oder einmaligen Rückkehr im Laufe des Jahres, besonders von den drei hohen oder Hauptfesten mit ihren Begleitungsfesten.

§. 1.

Ein wöchentlich wiederkehrender Festtag (Sonntag) wurde auch in der christlichen Kirche gewöhnlich.

Die oben schon bemerkte Eigenthümlichkeit im mosaischen Cultus, daß er in kurzen Zeiträumen wiederkehrende oder Wochenfeste hatte, ging auch in die christliche Kirche über, denn wie die Juden jeden siebenten Wochentag religiös feierten, so geschah dieß hier mit dem ersten Tage in der Woche, welcher den Namen Sonntag erhielt [a]). Zwar findet man nirgends einen Grund angegeben, warum die Wahl vorzüglich auf diesen Tag gefallen sei. Allein Wahrscheinlichkeitsgründe lassen sich leicht auffinden, warum, wie wir bereits gesehen haben, Paulus für diesen Tag besonders gestimmt war. Dessen ungeachtet läßt sich auch die Thatsache nicht ableugnen, daß viele Christengemeinden, besonders in der morgenländischen Kirche, den Sabbath zugleich mit dem Sonntage feierten. Ueber die Combination dieser beiden Tage, so wie in dem Urtheile der Kirchenväter darüber, herrscht bis ins 4. Jahrhundert ein Schwanken. Inzwischen muß aber doch gegen das 4. Jahrhundert die Maxime immer vorherrschender geworden seyn, den Sabbath von der Sonntagsfeier zu trennen [c]).

a) S. den Art. Sonntag 4r B. p. 361. b) Ibid. p. 359 seqq.
c) Ibid. p. 360.

§. 2.

Namen und Auszeichnungen des Sonntags.

Nicht unwichtig in ihrer Bedeutung sind einige allgemeine Namen für den Sonntag aus den ersten Jahrhunderten [a]), so wie die feierliche Auszeichnung desselben nach der Observanz der apostolischen und nach den Einrichtungen der spätern Kirche [b]), so wie von Seiten der weltlichen Obrigkeiten [c]). Ueber die Namen der Sonntage im Laufe eines Jahres in den drei verschiedenen Systemen der griechisch- und römisch-katholischen, so wie der protestantischen Kirche findet man theils Einiges bemerkt bei den einzelnen Begleitungsfesten von Weihnachten, Ostern, Pfingsten, theils ist auch das Nöthige darüber angeführt in dem Art. Sonntag [d]).

a) S. den Art. Sonntag 4r B. p. 360 f. b) Ibid. p. 363 seq.
c) Ibid. ead. pag. d) Ibid. p. 364 seqq.

§. 3.

Die jährlich wiederkehrenden drei hohen Feste als Festcyclen betrachtet.

Was nun die jährlich wiederkehrenden, besonders die sogenannten hohen Feste [a]) betrifft, so hat Augusti (s. dessen Denkwürdigkeiten der christlichen Archäologie 1r Thl. p. 139 ff.), eine neuere sinnreich ausgedachte Eintheilung derselben nach drei Festcyclen aufgestellt. Er geht von dem Satze aus, daß nach Einführung des Weihnachtsfestes erst eine Art von System in die kirchlichen Feste gekommen sei, wobei man nicht sowohl das Alter derselben, als vielmehr ihren Gegenstand und ihre Bedeutung berücksichtige. Das Leben des Heilandes lasse sich durch die drei sogenannten hohen Feste in einem gewissen chronologischen Zusammenhange auffassen und durch die Hauptmomente desselben verherrlichen. Jedes dieser Hauptfeste biete eine leitende Idee dar und stehe in Verbindung mit einer Vor- und Nachfeier, so wie mit einzelnen Begleitungsfesten [b]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 94.

b) S. Geburtsfest Jesu 2r B. p. 193.

§. 4.

Weihnachtscyclus.

Demnach versinnlicht das Weihnachtsfest die Vorstellung von der Menschwerdung Jesu. Als Vorfeier gilt hier die Adventszeit [a]). Das Epiphanienfest soll den heiligen Cyclus schließen und den vom Weibe gebornen und in die Welt eingeführten Heiland, der nicht blos zur Erlösung Israels, sondern auch zur Berufung der Heiden gekommen sei, verherrlichen. Vom 5—8. Jahrhundert erhielt die Weihnachtsfeier mehrere Begleitungsfeste, die an sich auffallen müßten, wenn es nicht bekannt wäre, daß man im christlichen Alterthume nicht sowohl den Tag der Geburt zum irdischen Daseyn, als vielmehr den Tag der Verklärung zum höhern Leben oder den Todestag feierlich auszeichnete. Zu diesen Begleitungsfesten nun gehören:

1) Der Gedächtnißtag des Stephanus [b]).
2) Das Andenken des Evangelisten Johannes [c]).
3) Das Fest der unschuldigen Kinder [d]).
4) Das Fest der Beschneidung und des Namens Jesu [e]).
5) Das Erscheinungsfest [f]).
6) Das Reinigungsfest der Maria [g]).

} Vergl. die Geschichte dieser einzelnen Feste, wo jedesmal ihre nahe Beziehung auf Weihnachten nachgewiesen worden ist.

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 93 und 94. Den Art. Sonntag 4r B. p. 364 f.

b) S. den Art. Geburtsfest Jesu 2r B. p. 194—95. c) Ibid. p. 195 seq. d) Ibid. p. 196.

e) S. den Art. Beschneidungsfest 1r B. p. 207 ff.

f) S. den Art. Epiphanienfest 2r B. p. 44 ff.

g) S. den Art. Mariä Reinigung 3r B. p. 326 ff.

§. 5.

Alter und Ableitung des Weihnachtsfestes.

Die besten Schriftsteller über christliche Archäologie stimmen darin überein, daß dieses Fest in den ersten drei Jahrhunderten gar nicht gewöhnlich war, und daß man die einzelne Feier desselben ins 4. Jahrhundert setzen müsse[a]). Die Nomenclatur dieses Festes ist sehr reichhaltig[b]). Die Ableitung desselben hat man versucht theils aus dem Heidenthume, theils aus dem Judenthume, theils aus der nordischen Mythologie[c]). Am glücklichsten scheint Augusti den Ursprung dieses Festes aus dem Gegensatze zu häretischen Vorstellungen und Einrichtungen zu erklären[d]). Die Untersuchungen über den Geburtsmonat und Geburtstag Jesu sind schwierig[e]). Außer der bereits erwähnten Vorfeier und den Begleitungsfesten zeichnete man das Weihnachtsfest theils nach der Analogie anderer hohen Feste aus, theils auch durch besondere eigenthümliche Gebräuche[f]), und eine ausgezeichnete Feier des Weihnachtsfestes findet auch in unsern Tagen noch Statt[g]).

a) S. den Art. Geburtsfest Jesu 2r B. p. 188. b) Ibid. p. 188. c) Ibid. p. 189. d) Ibid. p. 190—91. e) Ibid. p. 191—193. f) Ibid. p. 193—200. g) Ibid. p. 200—201.

§. 6.

Ostercyclus.

Die alte Sitte am Epiphanienfeste den Termin der Osterfeier anzukündigen, macht einen natürlichen Uebergang zum Ostercyclus. Dieser umfaßt die heiligen Tage zur Feier des Todes und der Auferstehung Jesu, und das Osterfest bietet eine größere Einheit des Gegenstandes und der Person Jesu dar, als das Weihnachtsfest. Hier tritt überall die Persönlichkeit hervor. Christus wird gefeiert, der Sieger über Tod und Hölle. Auch hier zeigt sich eine Vorfeier, nämlich ein großes vorbereitendes Fasten, das schon im 6. Jahrhundert auf 36, und später auf 40 Tage vermehrt wurde[a]). Der dies cinerum eröffnet die Zeit des carnis privii (in der spätern Zeit caro vale)[b]). Der Sonnabend vor Ostern oder das Sabbatum magnum war das Ende derselben[c]). Das Ungewöhnliche und Eigenthümliche bei diesen Vorbereitungsfasten auf Ostern besteht darin, daß sie in den Festcyclus selbst hineingehen, daß eine Gradation derselben Statt findet, und daß namentlich der Charfreitag ganz wider die Regel ein Fast- und Festtag zugleich ist[d]). Der Palmsonntag[e]) beginnt die große Woche[f]), worin jeder Tag einem Festtage gleich geachtet wird, doch besonders gilt dieß von dem 5ten, 6ten, 7ten, grünen Donnerstag[g]), Charfreitag[h]) und Sabbatum magnum[i]). Mit dem Ende der Nacht dieses heiligen Sabbaths beginnt die eigentliche Osterfreude, und für die Octave oder Nachfeier dieses Tages, war der sogenannte weiße Sonntag (**Dominica in Albis**) bestimmt[k]).

a) S. den Art. Fasten, Fasttage 2r B. p. 73 ff. Quadragesimalfasten 4r B. p. 252 ff.

b) S. den Art. Aschermittwoche 1r B. p. 140.

c) S. den Art. Sabbathum magnum 4r B. p. 297 ff.

d) S. den Art. Charfreitag 1r B. p. 375 ff.

e) S. den Art. Palmsonntag 4r B. p. 169 ff.

f) S. den Art. Charwoche, hebdomas magna 1r B. p. 383.

g) S. den Art. grüner Donnerstag 2r B. p. 254.

h) S. 1r B. p. 375 ff.

i) S. den Art. Sabbathum magnum 4r B. p. 297 f.

k) S. den Art. Sonntag p. 368.

§. 7.

Alter, Namen und andere Beziehungen des Osterfestes.

Das Oster- oder Auferstehungsfest Jesu reicht seinem Ursprunge nach schon in das apostolische Zeitalter hinauf. Eigenthümlich dafür ist die griechische Benennung πάσχα [a]) und verschiedene Ableitungen des deutschen Ostern sind versucht worden [b]). Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier entstanden schon früh [c]), und es ist nicht ohne Schwierigkeiten, den richtigen Zeitpunkt der Osterfeier zu bestimmen [d]). In allen Jahrhunderten hat dieß Fest hohe Auszeichnung gefunden, und auch jetzt gilt es noch als der Christen erhabenstes und freundlichstes Fest [e]).

a) S. den Art. Auferstehungsfest 1r B. p. 185. b) Ibid. p. 159. c) Ibid. p. 161 seqq. d) Ibid. p. 165 seqq. e) Ibid. p. 167 seqq.

§. 8.

Pfingstcyclus.

Wir gehen über auf den Pfingstcyclus. Die beiden ersten heiligen Zeiten beschließen das ganze Erdenleben Jesu von dem Tage seiner Geburt bis zu dem Augenblicke, wo sich Jesus seinen Jüngern und Freunden als Auferstandenen zeigt. Die dritte stellt den in den Himmel erhobenen und zur Rechten Gottes versetzten Heiland dar, wie er seine Verheißung des Paraklets erfüllt, und die Gemeinde der Heiligen als unsichtbares, aber durch Wunderkraft auch auf Erden noch fortwirkendes Oberhaupt regiert. Der Stoff dieses Festes ist ebenfalls ein historisch-dogmatischer, d. h. er stützt sich eben so gut auf Thatsachen und Begebenheiten, deren Wahrheit von der Gewißheit historischer Zeugnisse abhängt. Dennoch muß dabei die dogmatische, oder, was hier dasselbe heißt, die ideale Ansicht als die vorherrschende angesehen werden [a]). Diese heilige Zeit nimmt mit dem Himmelsfahrtsfeste ihren Anfang [b]) und schließt sich mit der Octave des Pfingstfestes oder mit dem Trinitatisfeste, einem späten, nach seinem Ursprunge dunkeln Feste, das jedoch für die Reihefolge der Sonntage nach Pfingsten in der römisch-katholischen, wie in der protestantischen Kirche nicht unwichtig geworden ist [c]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 95.

b) S. den Art. Himmelfahrtsfest Jesu 2r B. p. 267 ff.

c) S. den Art. Trinitatisfest 4r B. p. 555 ff.

§. 9.

Die zeither genannten Feste lassen sich Christus- oder Herrenfeste nennen, außer welchen sich in der christlichen Kirche auch noch andere Festreihen bildeten.

Ueberblickt man die zu diesen drei heiligen Zeitcyclen gehörigen Feste, so ergiebt sich leicht, daß sie sämmtlich eigentliche Christusfeste oder nach dem Kirchenstyle Herrenfeste sind. Die katholische Kirche erkennt dieß auch dadurch an, daß sie die Feste eintheilt 1) in **Festa Jesu Christi**, 2) **Matris Christi** und 3) **Sanctorum et Martyrum**. In der griechischen Kirche ist dieselbe Eintheilung gebräuchlich: 1) *Ἑορταὶ δεσποτικαί*, Herrenfeste, 2) *θεομητερικαί*, Feste zu Ehren der Mutter Gottes, 3) *τῶν ἁγίων*, Heiligen- oder Märtyrerfeste [a]). Noch einige kleine Feste, die sich auf die Person Jesu beziehen, die aber nicht in der ganzen Christenheit gefeiert werden, lassen sich hier zugleich mit berücksichtigen. Sie beziehen sich theils auf gewisse Traditionen, wie das Fest der Lanze und Nägel Christi [b]), zwei Feste zu Ehren des Kreuzes, Kreuzeserfindung und Kreuzeserhöhung [c]), theils auf dogmatische Vorstellungen, wie die Verklärung Christi [d]) und das Fronleichnamsfest [e]). Diese zeither genannten Gesammtfeste bilden das sogenannte christliche Kirchenjahr und die Festverzeichnisse in den lateinischen Calendarien und griechischen Monologien oder Menäen sind mit vieler Sorgfalt gemacht. Mit gewissen Ausnahmen folgt hier die protestantische Kirche der römischen Observanz.

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 96.

b) S. den Art. Lanze ꝛc. 4r B. p. 168 f.

c) S. kirchliche Feste in Beziehung auf das Kreuz 3r B. p. 144 ff.

d) S. den Art. Verklärungsfest 4r B. p. 589 f.

e) S. Fronleichnamsfest 2r B. 149 ff.

Cap. III.

Von den Märtyrer- und Heiligenfesten.

§. 1.

Ableitung der Märtyrerfeste und ihr frühes Vorhandenseyn.

Es bleibt wohl immer die sicherste Conjectur, daß die Märtyrerfeste eine Nachahmung der Todtenfeier Jesu waren, welche man schon früh in der Absicht beging, um den Heldenmuth Jesu zu bewundern und nachzuahmen, mit welchem er für die große Sache der Wahrheit und Tugend das Leben geopfert hatte. Thatsächlich scheint diese Nachahmung zum ersten Male eingetreten zu seyn, als Polykarp, Bischof von Smyrna (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) den Märtyrertod erlitten hatte. So viel ist gewiß, daß ihm zu Ehren lange zuvor schon eine kirchliche Feier veranstaltet wurde, ehe man daran dachte, den Protomartyr Stephanus auf gleiche Weise auszuzeichnen. Man kann darum das zweite Jahrhundert als den Anfangspunkt der Märtyrerfeste annehmen [a]).

a) S. den Art. Märtyrerfeste 3r B. p. 277 und 78.

§. 2.

Wo die Märtyrerfeste gefeiert wurden.

Sammelt man die Nachrichten über die Denktage der Märtyrer im christlichen Alterthume, so erfährt man, daß sie zunächst über ihren Gräbern und an den Orten, wo sie gelitten hatten, gefeiert wurden, daher anfangs nur Lokalfeste waren. Als aber abwärts vom zweiten Jahrhundert die Zahl der Märtyrer immer mehr wuchs, faßte man das Andenken mehrerer Märtyrer zusammen und so entstanden Provinzialmärtyrerfeste, bis auch diese in der griechischen Kirche bis zu einem einzigen Feste, **Festum omnium martyrum**, sich vereinfachten. Da man schon die Märtyrer Heilige nannte, diese aber allmählig aufhörten und an ihre Stelle solche traten, die wegen einer gewissen abenteuerlichen Frömmigkeit fast noch höher in der Meinung des Volks standen, und *κατ᾽ ἐξοχήν*, Heilige genannt wurden[a]), so entstand später ein Fest aller Heiligen im Abendlande, welches als ein Analogon des Festes aller Märtyrer in der griechischen Kirche konnte angesehen werden, obgleich, was das Alter und den Jahrestag dieser Feier betrifft, in beiden Kirchen Verschiedenheit herrscht[b]).

a) S. überhaupt den Art. Hagiolatrie 2r B. p. 260 ff. und den Art. Fest aller Heiligen 2r B. p. 284. b) Ibid. p. 284—86.

§. 3.

Wie sie gefeiert wurden.

Aber auch über die Art und Weise, wie die Märtyrerfeste gefeiert wurden, fehlt es im christlichen Alterthume nicht an Nachrichten[a]). Es ist nicht unintereſſant nachzuweisen, in wiefern von der Art und Weise solche Feste zu feiern, die sogenannten Martyrologien können abgeleitet werden[b]). Uebrigens haben die Märtyrerfeste auf den spätern Cultus der Christen einen mehr nachtheiligen Einfluß geäußert[c]). Noch jetzt dauert die Märtyrerverehrung in den katholischen Kirchen des Morgen- und Abendlandes fort; in der protestantischen Kirche hingegen sind die **Memoriae Martyrum et Sanctorum** gänzlich unterblieben.

a) S. den Art. Märtyrerfeste 3r B. p. 280 f. b) Ibid. p. 282 seq. c) Ibid. p. 283—85.

§. 4.

Uebergang von den Märtyrerfesten zu den Apostelfesten.

Hatte man im christlichen Alterthume eine so hohe Meinung von dem Verdienstlichen des Märtyrerthums aufgefaßt, ja hatten nach unverwerflichen Nachrichten selbst einige Apostel den Märtyrertod erlitten; so darf man sich nicht wundern, daß man diese Meinung auf dieselben übertrug, ja selbst ein apostolisches Märtyrerthum erdichtete. Es fehlt darum nicht an wechselnden Spuren eines Festes **omnium apostolorum** im christlichen Alterthume, d. h. an Spuren, die sich bald in einzelnen Zeitaltern und an einzelnen Orten bemerkbar machen, aber auch wieder verschwinden, bis sie

ungefähr vom 9. Jahrhundert an in der abendländischen Kirche und zeitiger noch in der griechischen Kirche dort in das Fest aller Heiligen am 1. November, hier in den Gedächtnißtag aller Märtyrer und Heiligen am Sonntage nach Pfingsten übergingen[a]).

a) S. den Art. Apostelfeste. 1r B. p. 129 ff.

§. 5.

Einzelne Denktage der Apostel.

Kam es nun auch nicht zu einer allgemeinen Collectivfeier aller Apostel in der christlichen Kirche, so traten doch die einzelnen Denktage derselben, ja selbst zweier Evangelisten, desto deutlicher hervor. Wir haben darum auch in diesem Handbuche die Denktage folgender hierher gehöriger Personen behandelt: Den Andreastag[a]), die Denktage des Barnabas[b]), des Bartholomäus[c]), des ältern Jakobus[d]), des Lukas[e]), des Markus[f]), des Matthäus[g]), des Matthias[h]), die Collectivfeier der Apostel Petrus und Paulus[i]), Philippus und Jakobus[k]), Simon und Judas[l]), Thomas[m]).

a) S. den Art. I. p. 111—115. b) I. p. 185—188. c) I. p. 189—191. d) II. p. 335—338. e) III. p. 265—268. f) III. p. 314—317. g) III. p. 355—357. h) III. p. 358—360. i) IV. p. 201—210. k) IV. p. 218—221. l) IV. 312—314. m) IV. p. 543—546.

§. 6.

Feste, die solchen Märtyrern gewidmet werden, die im A. und N. T. genannt worden sind.

In diese Kategorie müssen wir auch noch diejenigen Feste rechnen, welche Personen betreffen, die im A. und N. T. als Märtyrer betrachtet werden und die wir theils in besondern Artikeln, theils in der Rubrik Begleitungsfeste zu Weihnachten behandelt haben. Es gehören dahin gewissermaßen der Denktag Johannis des Täufers[a]), das Maccabäerfest[b]), der Stephanstag oder Fer. II. Nativ. Chr.[c]), Denktag der unschuldigen Kinder[d]). Noch ist bei dieser Gelegenheit eines Apostelfestes unter dem Namen der Aposteltheilung, Festum divisionis seu dispensionis Apostolorum, das auf unsichern Sagen beruht und von der römischen Kirche immer mit einer gewissen Gleichgültigkeit behandelt wurde[e]).

a) S. den Art. Johannes der Täufer 2r B. p. 347.

b) S. den Art. Maccabäerfeste 2r B. p. 289—291.

c) S. den Art. Geburtsfest Jesu 2r B. p. 194. d) Ibid. p. 196.

e) S. den Art. Aposteltheilung 1r B. p. 137.

§. 7.

Maria-Verehrung und die daraus hervorgehenden Feste.

Die erst nach dem 4. Jahrhundert üblich gewordene Maria-Verehrung[a]), begünstigt und ins Leben gerufen durch gewisse Eigen-

thümlichkeiten des Zeitalters [b]) bringt wieder eine Menge Feste in den christlichen Cultus, so daß man sie in größere und kleinere Marienfeste eintheilen kann. Die erstern wurden, wie die übrigen festlichen Tage in der Woche ausgezeichnet, und mit ziemlicher Allgemeinheit gefeiert. Sie sind in eigenen Artikeln behandelt worden [c]). Sie entstehen alle vom 5ten bis zum 14. Jahrhundert herab. Kleinere Marienfeste nennt man diejenigen, die nie eine gewisse Allgemeinheit erlangten und größtentheils nach der Reformation erst entstanden [d]). Auch wurde ein Gedächtnißtag der Maria Magdalena gewöhnlich [e]).

a) S. den Art. Maria-Verehrung 3r B. p. 318 f.

b) Ibid. p. 319—21.

c) S. den Art. Annunciationis Mariae Festum 1r B. p. 116 f. 3r B. p. 326—346, wo mehrere größere Marienfeste behandelt sind, als Mariä Reinigung, Heimsuchung, Himmelfahrt u. a.

d) Kleinere Marienfeste sind berührt 3r B. p. 321—24, z. B. das Rosenkranzfest, das Fest der Verlobung Maria's, Maria's Ohnmachtsfeier u. a.

e) S. den Art. gleiches Namens 3r B. p. 347—48.

Anhang

von einigen Festen, die sich in keine der zeither genannten Rubriken bringen lassen und mehr oder weniger gewöhnlich gewesen sind und noch sind.

§. 1.

Verschiedenartige Feste.

Zu solchen Festen dürften gehören die Kirchweihfeste, **Festa Encaenior.** [a]), die Bischofsweihen, **Natales Episcopor.** [b]), Feste, die mehr auf Sagen, als auf Dogmen sich bei ihrem Ursprunge gründen, wie das Michaelisfest [c]), Feste, die sich auf Volks- und Jugendbelustigung beziehen, Martinsfest, Gregoriusfest [d]), oder von einer gewissen Geschmacklosigkeit des Zeitalters ausgingen, Narrenfeste, Eselsfeste [e]). Ein eigenthümliches Fest späterer Zeit ist auch das römische Jubeljahr [f]), Feste wegen Abwendung drohender Gefahren und Entfernung allgemeiner Calamitäten, Buß-, Bet- und Fasttage [g]), Festtage als Dank- und Freudenfeste für besondere Wohlthaten Gottes in der Natur, Aerntefeste; im Staatenleben, z. B. für erkämpfte Siege. (Die unlängst in Deutschland und andern europäischen Ländern angeordnete kirchliche Feier zum Andenken der Schlacht von Leipzig, der Einnahme von Paris, der Schlacht von Belle Alliance haben auch Analogien im Alterthume für sich [h]).) Hierher könnte man auch rechnen das nur in einzelnen protestantischen Ländern gewöhnliche Reformationsfest [i]). Noch specieller und minder allgemein sind kirchliche Festtage, die sich auf Fürsten und Regenten beziehen, und z. B. ihren Geburts- und Namenstag zum Gegenstand haben, wie in Baiern. Weniger kön-

nen hier Feste, die in örtlichen Observanzen ganzer Länder und Städte ihren Ursprung haben, berücksichtigt werden, wie z. B. in der katholischen Christenheit Feste zum Andenken der Schutzpatrone ganzer Länder, einzelner Städte und Corporationen. Ein kirchliches Fest unter dem Namen Todtenfeier ist jetzt beinahe in allen Kirchensystemen gewöhnlich geworden[l]).

a) S. den Art. Kirchengebräuche 2r B. p. 396.

b) S. den Art. Bischofsweihe 1r B. p. 263.

c) S. den Art. Michaelisfest 3r B. p. 419 ff.

d) S. die Artt. Martins- und Gregoriusfest 3r B. p. 349. 2r B. p. 246 ff.

e) S. die Artt. Narrenfeste 4r B. p. 115 ff. Ibid. p. 172.

f) S. den Art. Jubeljahr 2r B. p. 352.

g) S. den Art. Bußtage 1r B. p. 310 ff.

h) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 103. i) Ibid. p. 102.

k) S. den Art. Hagiolatrie p. 269.

l) S. den Art. Feste der Christen p. 104. Art. Verstorbene 4r B. p. 615.

Cap. IV.

Einige wichtige Schlußbemerkungen, die christliche Festfeier betreffend.

§. 1.

Einwirkung der Reformation auf die kirchliche Festfeier.

Wie die Reformation überhaupt auf das zeither üblich gewesene kirchliche Leben einwirkte, so konnte dieß auch nicht in Absicht auf die kirchliche Festfeier fehlen. Eigenthümliche Grundsätze stellten auch hier die Reformatoren auf, die bei Lutheranern und Reformirten ziemlich ähnlich, nur bei den letztern noch durchgreifender waren. Daraus bildeten sich gewisse Divergenzpunkte zwischen der römischen und protestantischen Kirche, wovon die wichtigsten folgende seyn dürften: 1) Die römisch-katholische Kirche erklärt die Feier heiliger Tage für einen wesentlichen und nothwendigen Theil des Cultus, während die Protestanten sie nur für ein Adiaphoron halten. 2) In der protestantischen Kirche sind die Vigilien und Octaven als Vor- und Nachfeier der Feste größtentheils abgeschafft. 3) Bei den Protestanten sind die Fasten kein gesetzliches Institut, wie in der römischen Kirche, und auch in Absicht auf das Tempus clausum herrscht bei den erstern eine laxere Observanz[a]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 96 und 97.

§. 2.

Verminderung der kirchlichen Festfeier im 18. Jahrhundert.

Aus dem bisher Bemerkten ergiebt sich, daß die Menge der Festtage im christlich-kirchlichen Leben sich bis zum Unnatürlichen

und Uebertriebenen häufen mußte. (Man vergl. die von uns 2r B. p. 91 f. gegebene Uebersicht der unbeweglichen und beweglichen Feste im Laufe eines Kirchenjahrs.) Schon lange vor der Reformation war Klage darüber erhoben worden, jedoch stets vergeblich; dem 18ten Jahrhundert war das Reduciren der Festtage, wie in der römisch-katholischen, so auch in der protestantischen Kirche vorbehalten [a]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 98—100.

§. 3.

Einige meist ungünstige Erscheinungen der neuern Zeit in Absicht auf die christliche Festfeier.

Richten wir einen Blick auf die christlich-kirchliche Festfeier in der neuern Zeit, so stellen sich mehrere meist ungünstige Erscheinungen in Beziehung auf dieselbe heraus. Dahin ist zu rechnen die **französische Staatsumwälzung** [a]), **der Angriff auf kirchliche Dogmen, auf welche sich die Festfeier gründete, ausgegangen von Theologen der protestantischen Kirche** [b]), **der Theophilanthropismus in dem letzten Decennium des 18. Jahrhunderts** [c]), **der religiöse Indifferentismus und die damit verbundene Kirchenscheu** [d]). Eine Vergleichung unserer Tage mit der Vergangenheit giebt darum auch hier Stoff zu wichtigen Betrachtungen [e]).

a) S. den Art. Feste der Christen 2r B. p. 101. b) Ibid. p. 102. c) Ibid. p. 103. d) Ibid. p. 103. e) Ibid. p. 104 und 105.

Vierter Abschnitt.

Von den sogenannten heiligen Handlungen oder von dem Cultus im engern Sinne.

Cap. I.

Einleitende Bemerkungen.

§. 1.

Eintheilung der heiligen Handlungen in der ältesten Kirchenverfassung.

Nach der ältesten Kirchenverfassung muß man die heiligen oder gottesdienstlichen Handlungen in zwei Hauptclassen, nämlich in sacra publica und in sacra privata, secreta eintheilen, welche letztere auch Mysteria oder Sacramenta genannt werden. Diese Eintheilung und Gewohnheit rührt aus dem 2. Jahrhundert her und hatte ihren Grund theils in den Verfolgungen, welche das Christenthum zu erdulden hatte, theils in dem Bestreben durch Nachahmung der alten Mysterien den christlichen Instituten nicht nur mehr Sicherheit, sondern auch mehr Interesse und Reiz zu verschaffen. Man pflegt alles hierher Gehörige unter dem Namen der disciplina arcani zusammen zu fassen [a]), und diesem gemäß alle

gottesdienstliche Handlungen in **Missa Catechumenorum** und **Fidelium** einzutheilen [b]).

a) S. den Art. disciplina arcani 1r B. p. 506 ff.

b) S. den Art. Catechumenat 1r B. 373 und den Art. Christen 1r B. p. 406 ff.

§. 2.

Ordentliche und außerordentliche Religionshandlungen.

Diese Unterscheidung des Oeffentlichen und Geheimen bezog sich aber mehr auf die Form, d. h. auf die Gebräuche, als auf die Lehre. Denn auch selbst dann, als die disciplina arcani seit dem 5. Jahrhundert immer mehr an Ansehen und Einfluß verlor [a]), blieben die sogenannten heiligen Handlungen dieselben und es bildeten sich im Laufe der Zeiten einige neue, welche zu dem Unterschiede berechtigen, **ordentliche und außerordentliche Religionshandlungen** anzunehmen [b]). Die Ordnung nun, nach welcher diese Religionshandlungen begangen wurden, und besonders die schriftlichen Anweisungen dazu, nannte man **Liturgien**. Es ist zu bedauern, daß die ältern Schriftwerke dieser Art, besonders wie sie sich bei den Häretikern gestaltet hatten, verloren gegangen sind, weil man daraus Manches, was die Form des frühern Gottesdienstes betrifft, würde haben lernen können [c]).

a) S. den Art. disciplina arcani p. 512.

b) S. z. B. die Artt. Processionen und Wallfahrten.

c) S. den Art. Liturgien, wo über die Bedeutung dieses Wortes und über mehreres Andere, was sich darauf bezieht, das Nöthige bemerkt worden ist.

Cap. II.

Von den ordentlichen Religionshandlungen.

§. 1.

Ordentliche Religionshandlungen.

Die Religionshandlungen, welche diesen Namen führen, sind schon frühe Bestandtheile des christlichen Gottesdienstes, mehrere derselben gingen aus der jüdischen Synagoge in das Christenthum über und sind von allen Confessionen beibehalten worden [a]). Dahin gehören der **Gesang** [b]), das **Gebet** [c]), das **Vorlesen der heiligen Schrift** [d]), die **Predigt** [e]), die **Administration der Sacramente, besonders der Taufe und des Abendmahls** [f]), so wie die übrigen Ritus, welche zuweilen ebenfalls Sakramente genannt werden, als die **Absolution** [g]), **Confirmation der Catechumenen** [h]), **Priesterweihe** [i]), **Ehe** [k]) und **letzte Oelung** [l]), die **Funeralien** und **Exequien** [m]). Die Wichtigkeit dieser Gegenstände hängt allerdings von den verschiedenen dogmatischen Gesichtspunkten und kirchlichen Interessen ab; allein der Historiker hat sie aus dem freiern, über kirchlichen Partikularismus erhabenen Gesichtspunkte gleich andern merkwürdigen Erscheinungen zu betrachten.

a) S. den Art. Cultus der Christen 1r B. p. 467 ff.

b) S. den Art. Gesang 2r B. p. 203 ff.

c) S. den Art. Gebet 2r B. p. 174.

d) Die heil. Schrift, ihr Gebrauch zum Vorlesen in den gottesdienstlichen Versammlungen 2r B. p. 287.

e) S. den Art. Homilie 2r B. p. 313 ff.

f) S. den Art. Taufe 4r B. p. 454 ff., den Art. Abendmahl 1r B. p. 1 ff.

g) S. den Art. Beichte p. 200 ff.

h) S. den Art. Confirmation 1r B. p. 447 ff.

i) S. den Art. Presbyter 4r B. p. 228.

k) S. den Art. eheliche Verbindung 2r B. p. 1 ff.

l) S. den Art. letzte Oelung 4r B. p. 119 ff.

m) S. den Art. Verstorbene 4r B. p. 593 ff.

§. 2.

Gesang.

Den **Gesang** findet man in den ältesten Dokumenten als das erste Stück des christlichen Gottesdienstes angegeben. Daß diese Art der Gottesverehrung und Erbauung aus dem Judenthume abstamme, beweist schon die Eintheilung in **Doxologie**[a]), **Psalmodie**[b]) und **Hymnologie**[c]), so wie die materielle und formelle Verwandtschaft selbst, welche man hierbei zwischen dem Jüdischen und Christlichen bemerkt. Ja, es war eine Zeit lang eine nicht unwichtige Streitfrage: Ob es erlaubt sei, sich beim Gottesdienste neuer, die eigenthümlichen Glaubenslehren darstellender Hymnen zu bedienen[d]). Wahrscheinlich ist es auch daher zu erklären, daß die älteste Hymnologie so dürftig ist, und daß wir erst mit dem 4. und 5. Jahrhundert in einigen berühmten Kirchen des Alterthums Dichter religiöser Gesänge finden[e]). Auch in dieser Beziehung ist der Einfluß der Reformation ein günstiger zu nennen und die lutherische Kirche scheint in diesem Augenblicke in Absicht auf den Kirchengesang am höchsten zu stehen[f]).

a) S. den Art. Doxologie 1r B. p. 514 ff.

b) S. die Abth. Psalmodie im Art. Gesang 2r B. p. 203 ff.

c) S. die Abth. Hymnologie im Art. Gesang 2r B. p. 209 ff.

d) S. die Abth. Hymnologie p. 211—23.

e) Dahin gehört die Hymnologie der syrischen ibid. p. 118, der griechischen p. 220, der lateinischen Kirche bis ins 15. Jahrhundert herab p. 221 ff.

f) Hymnologie der protestantischen Kirche ibid. p. 232. Ibid. p. 237.

§. 3.

Gebet.

So wie zwischen Gesang und Gebet überhaupt kein wesentlicher Unterschied ist, so machen insbesondere einige Arten des Kirchenge-

sanges den Uebergang zum Kirchengebete oder gehören vielmehr beiden gemeinschaftlich an, wie z. B. die Doxologien[a]), die Antiphonen und Responsorien[b]), die Collecten[c]), liturgische Formeln verschiedener Art[d]), Litaneien[e]) und dergleichen, welche bald gesungen, bald recitirend gebetet wurden. Unter den eigentlichen Kirchengebeten aber sind besonders zu bemerken, 1) das Gebet des Herrn oder Vaterunser[f]), früher erst geheim gehalten, später aber allgemein gebraucht. 2) Die allgemeinen Gebete nach der Predigt oder zum Anfang und Schluß der Versammlung an Sonn- und Festtagen oder in den sogenannten Betstunden. 3) Die allgemeinen und besondern Fürbitten und Danksagungen[g]). 4) Die besondern Gebete bei der Taufe und dem Abendmahle, bei der Consecration der Catechumenen, Priester u. s. w.[h]), wozu auch die Exorcismen[i]) und Excommunikationsformeln zu rechnen sind[k]).

a) S. den Art. Doxologie 1r B. am Schlusse.

b) S. den Art. Antiphonie 1r B. p. 120 ff.

c) S. den Art. Collecten 1r B. p. 442 ff.

d) S. den Art. liturgische Formeln 3r B. p. 228.

e) S. den Art. Litanei 3r B. p. 196 ff.

f) S. den Art. Vaterunser 4r B. p. 580 ff.

g) S. den Art. Gebet Nr. III. verschiedene Arten des öffentlichen Gebets 2r B. p. 180 ff.

h) S. die dahin einschlagenden Artikel.

i) S. den Art. Exorcismus 2r B. p. 61 ff.

k) S. den Art. Fluch und Segen 2r B. p. 131 f.

§. 4.

Gebräuche beim Gebete.

Obgleich die christliche Kirche auch darin ihren liberalen Charakter behauptet, daß sie kein so strenges und peinliches Gebets-Ceremoniell, wie das Judenthum und der Muhamedismus vorschreibt, so finden wir doch auch im christlichen Alterthume gewisse äußere Gebräuche, die zum Theil noch bestehen, zum Theil aber wieder verschwunden sind[a]).

a) S. den Art. Gebet 2r B. p. 182 ff.

§. 5.

Vorlesungen aus der heiligen Schrift in den kirchlichen Versammlungen der Christen.

Auch bei dem Vorlesen der heiligen Schrift, wofür eigene Lectoren bestellt waren[a]), hat die jüdische Kirche um so mehr zum Vorbilde gedient, als die ältesten Christen die heiligen Schriften des A. T. nicht nur mit den Juden gemein hatten, sondern auch anfangs als einzige Offenbarungsurkunde beim Religionsunterrichte und Gottesdienste betrachteten. Seit dem Abschlusse des N. T. Canons,

wurde das A. T. fortwährend neben dem N. T. gebraucht, und es ist eine begründete Thatsache, daß auch zum Theil die Apokryphen öffentlich vorgelesen wurden. Auch entsprechen die Lectionen und Perikopen völlig den jüdischen Synagogaleinrichtungen der Paraschen und Haphtharen. Indeß kann die Behauptung, daß unsre jetzigen Perikopen, wenn nicht aus dem apostolischen Zeitalter, doch aus den ältesten Zeiten der Kirche herrühren, nicht festgehalten werden, da das jüngere Alter derselben aus mehrern äußern und innern Gründen bewiesen werden kann[b]).

a) S. den Art. Lectoren 3r B. p. 170.

b) S. den Art. heilige Schrift; ihr Gebrauch zum Vorlesen in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, wo die im Paragraph angedeuteten und noch mehrere hierher gehörige Punkte erörtert sind 2r B. p. 287 ff.

§. 6.

Lehrvorträge Jesu und seiner Apostel.

Durch das lebendige Wort hatte Jesus seine Religion gegründet und durch dasselbe wurde sie von den Aposteln fortgepflanzt und verbreitet. Das lebendige Wort kann sich in verschiedenen Formen mittheilen, worin ja selbst der Beweis in der Lehrart Jesu und seiner Apostel vorliegt. Es fragt sich nun, ob sich darunter auch der zusammenhängende, länger anhaltende Lehrvortrag befand? Im allgemeinen betrachtet kann dieß wohl bejaht werden. Denn sind die Reden Jesu und der Apostel im N. T. auch nicht solche Homilien, wie die des Chrysostomus, so sind sie doch auch eben so wenig Catechesen, wie sie Cyrillus von Jerusalem, Gregorius von Nyssa oder spätere Homileten lieferten. Man hat daher auch kein Bedenken getragen, Jesu und seinen Aposteln gewisse, zusammenhängende Lehrvorträge zuzuschreiben[a]).

a) S. den Art. Homilie 2r B. p. 214.

§. 7.

Homilie oder Predigt in nachapostolischen Zeiten.

In den Tagen, welche unmittelbar dem apostolischen Zeitalter folgten, hatte sich der christliche Cultus nach der jüdischen Synagogalverfassung bereits ausgebildet. In den Nachrichten, die wir Justin dem Märtyrer über die Beschaffenheit des christlichen Gottesdienstes verdanken, wird auf solche Lehrvorträge ebenfalls hingewiesen, und man kann darum annehmen, daß das, was wir Predigt nennen, schon im ersten und zweiten Jahrhundert einen Theil des christlichen Gottesdienstes ausmachte. Mit dem 3. Jahrhundert beginnt die Reihe der wichtigsten Homileten im christlichen Alterthume, namentlich mit Origenes, der als der Vater zusammenhängender Lehrvorträge über Abschnitte der Bibel angesehen werden kann. Da seine Vorträge eigentlich nichts anderes sind, als populäre Schrifterklärungen, die in herzliche Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen übergehen, so scheint dafür der Name ὁμιλίαι

nicht unglücklich gewählt zu seyn, weil das Wort ὁμιλεῖν den Nebenbegriff der Popularität und Vertraulichkeit ausdrückt [a]).

a) S. den Art. Homilie 2r B. p. 315.

§. 8.

Berühmte Homileten der morgen- und abendländischen Kirche bis zum fünften Jahrhundert.

Es traten nun in den Jahrhunderten, die wir im engern Sinne das christliche Alterthum nennen, eine Reihe nicht unbedeutender Homileten auf und zwar im Morgen- wie im Abendlande. A) In der griechischen Kirche: **Origenes, Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Jerusalem, Johannes Chrysostomus.** B) In der abendländischen Kirche: **Zeno, Ambrosius, Aurelius Augustinus, Petrus Chrysologus, Leo der Große** [a]) Vergleicht man die Redner beider Kirchen nach ihren Leistungen mit einander, so stehen die griechischen Homileten höher, als die im Abendlande. Hingegen ist im Abendlande in späterer Zeit das Schicksal der kirchlichen Beredsamkeit ein weit günstigeres, als im Morgenlande [b]).

a) S. den Art. Homilie p. 315—323, wo die Leistungen genannter Homileten kurz gewürdigt sind. b) Ibid. p. 323.

§. 9.

Fragen, die Homilie jener Zeit betreffend.

Mehrere Fragen, die Homilie in diesem Zeitraume betreffend, drängen sich auf. Sie betreffen die **formelle Einrichtung der Predigt in der alten Kirche, die Eintheilung, wie die Namen derselben, wem das Geschäft des Predigens vorzugsweise zukam, wo, wann und wie oft gepredigt wurde, wie ihre Ausarbeitung beschaffen war, welche Zeitdauer sie hatten, und wie sich die Zuhörer dabei verhielten?** [a]).

a) S. den Art. Homilie p. 323—331.

§. 10.

Verfall des Predigtwesens im Mittelalter.

Im Mittelalter war die Predigtsitte so in Verfall gerathen, daß Synoden und Fürsten den Predigtunterricht, den man blos auf die Bischöfe zu beschränken angefangen hatte, der Geistlichkeit anbefehlen mußten. Auch war ein solcher Mangel an homiletischer Geschicklichkeit, daß die Vorsteher der Geistlichen die Homilien der Kirchenväter zum gottesdienstlichen Gebrauche verordnen mußten. Die älteste Sammlung dieser Art ist das auf Befehl Karls des Großen gefertigte **Homiliarium**, welches ähnlichen Werken von Rabanus Maurus, Haymo u. a., welche indeß auch

eigene Arbeiten lieferten, zum Vorbild diente. Schade, daß dadurch die lateinische Sprache ein entschiedenes Uebergewicht erhielt Die Barbarei des 10. und 11. Jahrhunderts war zu groß, als daß sie nicht auch verderblich auf das Predigtwesen hätte einwirken sollen. Dagegen erwachte mit dem Anfange des 12. Jahrhunderts ein neues Predigtleben bis ins 15. Jahrhundert [a]).

a) S. den Art. Homilie 331 ff.

§. 11.

Günstiger Einfluß der Reformation auf die Predigt im christlichen Gottesdienste.

Desto günstiger war der Einfluß der Reformation auf das Predigtwesen, indem nun die Predigt ihre frühere Geltung wieder erhielt, indem sie in der Landessprache gehalten wurde, und nun in der Kirche mehr ein Lehr- als ein Priesterstand gepflegt wurde. Hierzu kam, daß die Reformatoren nicht nur sehr fleißige, sondern auch sehr musterhafte Prediger waren, wie die Geschichte ihrer Zeit lehrt. Eben weil man in der neu begonnenen evangelischen Kirche die Predigt so hoch stellte, läßt es sich auch erklären, daß man jetzt mehr Fleiß auf die Theorie der Kanzelberedsamkeit wendete. Selbst unsre Zeit, verglichen mit der Vergangenheit, lehrt, daß jetzt in der protestantischen Kirche die geistliche Beredsamkeit, nach Theorie und Praxis betrachtet, höher steht, als in allen frühern christlichen Zeitaltern [a]).

a) S. den Art. Homilie p. 332—34.

§. 12.

Catechetischer Unterricht.

Der catechetische Unterricht ist nicht nur älter, sondern auch früher ausgebildet, als der homiletische. Daß aber die ältesten Catechesen mehr die Form theologischer Abhandlungen und die catechetischen Schulen die Einrichtung gelehrter Unterrichtsanstalten haben (mithin dem catechetischen Jugendunterrichte in der Religion in späteren Zeiten völlig unähnlich sind), ist aus dem Verhältnisse der Zeit und der Beschaffenheit der zum Christenthume übertretenden Individuen zu erklären [a]). Bei veränderten Umständen und der allgemein eingeführten Kindertaufe erhielt die Homilie das Uebergewicht über die Catechese und der catechetische Unterricht wurde nun ein populärer Religionsunterricht, der sich auf den sogenannten **Decalogus**, die sogenannten **Symbola** und das Vater unser beschränkte [b]) und in dieser Gestalt selbst von Luther in seinen beiden Catechismen aufgefaßt wurde [c]). Die Catechetik aber als Wissenschaft betrachtet, ist neuern Ursprungs und auch sie steht gegen verflossene Zeitalter jetzt bedeutend höher, man mag nun Theorie oder Praxis berücksichtigen [d]).

a) S. den Art. catechetischer Unterricht in der christlichen Kirche 1r B. p. 315 ff. b) Ibid. p. 348—53. c) Ibid. p. 357 seq. d) Ibid. p. 363.

§. 13.

Taufe.

Mit besonderer Wichtigkeit wurden im christlichen Cultus die beiden von Jesu eingesetzten feierlichen Religionshandlungen angesehen, daher hier besonders der christlich-kirchliche Archäolog einen reichen Stoff zu verarbeiten findet. Dieß stellt sich schon bei der Taufe, noch mehr beim Abendmahle heraus. Wir werden ihn vielleicht am bequemsten so verarbeiten, daß wir einige einleitende Bemerkungen vorausschicken, die sich auf die **Etymologie des Wortes Taufe** und die reiche **Onomatologie** dieses religiösen Gebrauchs beziehen[a]), so wie auf das Verhältniß der **Taufe Johannis** zu **Jesu Taufe**[b]). Eigenthümliches hat auch die **Taufe Jesu**[c]), und nicht unwichtig als einleitende Bemerkung scheint auch die Taufe im apostolischen Zeitalter, im Zeitalter der Apostelschüler und der frühern berühmten Kirchenlehrer zu seyn[d]).

a) S. den Art. Taufe im Cultus der Christen 4r B. p. 455—60. b) Ibid. p. 461—63. c) Ibid. p. 463—66. d) Ibid. p. 466—68.

§. 14.

Verschiedene Fragepunkte, die Taufe betreffend.

Wenn man nun die Praxis bei dem Ritus der Taufe historisch verfolgt, so stellen sich wieder besondere wichtige Fragepunkte heraus, bei deren Erörterung man wieder einen reichhaltigen Stoff zum Verarbeiten findet. Es gehören dahin die Fragen: **Von den Personen, welche getauft wurden**[a]) **und welche die Taufe verrichteten**[b]). **Von den Taufzeiten**[c]). **Von dem Ort, wo die Taufe verrichtet wurde**[d]). **Von der Materie der Taufe**[e]). **Von der Form der Taufe, wobei besonders der ritus immersionis und adspersionis, so wie die Tauformel in Betrachtung kommen**[f]). **Von den Tauferemonien**[g]). **Von den Zeugen und Bürgen der Taufe**[h]). **Von den Taufnamen**[i]). **Von den abweichenden Ansichten der Häretiker von der orthodoxen Kirche, Taufe und Taufgebräuche betreffend**[k]). **Von der Taufe in dem Cultus der heutigen christlichen Welt**[l]).

a) S. den Art. Taufe 4r B. p. 468 f. b) Ibid. p. 481 seqq. c) Ibid. p. 487 seqq. d) Ibid. p. 490 seqq. e) Ibid. p. 494 seqq. f) Ibid. p. 498. g) Ibid. p. 508 seqq. h) Ibid. p. 516 seqq. i) Ibid. p. 524. k) Ibid. p. 530 seqq. l) Ibid. p. 534 seqq.

§. 15.

Abendmahl.

Was wir so eben von der Taufe bemerkt haben, gilt in noch höhern Grade von dem Abendmahle, so daß man alles, was sich darauf bezog, oft mit scrupulöser Wichtigkeit behandelte. Auch hier wird sich der reiche Stoff vielleicht so am besten verarbeiten lassen,

daß wir einige einleitende Bemerkungen vorausschicken, die sich auf den Ursprung, auf die Bestimmung des Abendmahls als eines mnemonischen Mahles für alle Zeiten, auf den Umstand beziehen, daß man schon früh das Abendmahl mit einem Opfer verglich, und eine Menge Namen davon brauchte, die man theils neutestamentliche, theils kirchliche Namen nennen kann [a]). Auch scheint hier der Ort zu seyn, das Nöthige von den in der ältesten Kirche gebräuchlichen und mit dem Abendmahle in Verbindung stehenden Agapen [b]) und Eulogien zu erinnern. Wie nach und nach die frühere Abendmahlsfeier in die Messe ausartete und eine eigenthümliche Liturgie erhielt, lehrt der Artikel Messe [c]).

a) S. den Art. Abendmahlsfeier der Christen 1r B. p. 2—9.

b) S. den Art. Agapen 1r B. p. 83 ff.

c) S. den Art. Messe 3r B. p. 361 ff.

§. 16.

Verschiedene Fragepunkte, das Abendmahl betreffend.

Außer den bereits genannten machen sich bei der Abendmahlsfeier noch folgende Fragen und Untersuchungen bemerkbar: 1) Die Administration des Abendmahls [a]). 2) Ort, wo die Abendmahlsfeier pflegte begangen zu werden [b]). 3) Zeit, wann das Abendmahl gefeiert wurde [c]). 4) Elemente des Abendmahls [d]). 5) Von den Personen, welche an der Abendmahlsfeier Theil nehmen durften [e]). 6) Abendmahlsgefäße [f]). 7) Besondere Gebräuche beim Abendmahle [g]). 8) Veränderungen der Abendmahlsfeier durch die Reformation und allmählige Ausbildung der Gebräuche dabei, wie sie noch jetzt bestehen [h]). 9) Belehrender, nochmaliger Ueberblick des Ganzen [i]).

a) S. den Art. Abendmahlsfeier 1r B. p. 9 ff. b) Ibid. p. 13 seqq. c) Ibid p. 15 seqq.

d) Abendmahlselemente, ein bes. Art. 1r B. p. 43—60.

e) S. den Art. Abendmahlsfeier p. 18 ff.

f) Abendmahlsgefäße, ein bes. Art. 1r B. p. 61—72.

g) S. den Art. Abendmahlsfeier p. 23 ff. h) Ibid. p. 31 seqq. i) Ibid. p. 39—42.

§. 17.

Einige heilige Handlungen, die in der römischen, nicht aber in der protestantischen Kirche als Sakramente gelten.

Unter den übrigen gottesdienstlichen Handlungen, welche von den Protestanten zwar nicht, wie in der katholischen Kirche, als Sakramente angenommen, aber doch für heilige Gebräuche von hoher Wichtigkeit gehalten werden, sind folgende die bemerkenswerthesten: Die Confirmation der Catechumenen [a]). Das Institut

der Beichte und Absolution[b]). Die Ordination zum Predigtamte[c]). Die Einsegnung der Ehe als gottesdienstliche Handlung[d]).

a) S. den Art. Confirmation 1r B. p. 446 ff.

b) S. den Art. Beichte 1r B. p. 192.

c) S. den Art. Ordination 4r B. p. 147 ff.

d) S. den Art. eheliche Verbindung 2r B. p. 1 ff.

§. 18.

Letzte Oelung und Verhalten gegen Verstorbene.

Die unter dem Namen der letzten Oelung bekannte Handlung[a]), welche bei den Katholiken als Sakrament gilt, von den Protestanten aber verworfen, durch die Kranken-Communion jedoch gewissermaßen ersetzt wird, macht den natürlichen Uebergang zu der christlichen Todten- und Begräbnißfeier, wo sich wieder folgende Punkte als wichtig und interessant herausstellen: Ansicht vom Tode im christlichen Alterthume. Fromme Sorgfalt und Achtung, welche schon die frühesten Christen gegen die irdischen Ueberreste ihrer Verstorbenen hegten. Orte, wohin man die Todten begrub und frühe Auszeichnung derselben. Ergebniß aus dem zeither Gesagten und späteres Ausarten des Verhaltens in Absicht auf Verstorbene. Veränderungen, welche die Reformation auch in diesem Theile des Cultus herbeiführte. Begräbnißliturgie und Begräbnißgebräuche in der heutigen christlichen Welt[b]).

a) S. den Art. letzte Oelung 4r B. p. 119 ff.

b) S. den Art. Verstorbene 4r B. p. 594 ff.

Cap. III.

Außerordentliche heilige Handlungen und Gebräuche.

§. 1.

Processionen.

Außer den gewöhnlichen zeither betrachteten gottesdienstlichen Verrichtungen giebt es noch eine nicht unbedeutende Anzahl von außerordentlichen heiligen Handlungen, welche theils nur zu gewissen Zeiten, theils nur unter besonderen Verhältnissen ausgeübt werden. Zwar nimmt der Klerus auch an denselben Theil, sie gehen zunächst aber doch nur das Volk an und sind auf dessen Sitten, Bedürfnisse, Vorurtheile u. s. w. berechnet. Von den Protestanten werden sie in der Regel unter die Rubrik der abergläubischen Gebräuche gerechnet und daher von der Kirchenordnung ausgeschlossen. Es gehören hierher besonders die Processionen[a]) (Bittgänge, Betfahrten) in der römischen Kirche. Haben sie auch nicht das hohe Alter, das ihnen römische Schriftsteller gern vindiciren möchten,

so gehören sie doch unstreitig einer frühern Zeit an [b]). Man kann sie eintheilen in processiones fixae und in außerordentliche durch besondere Ereignisse gebotene. Jene nun, welche an hohen Festen in Vigiliis [c]), am Palmsonntage [d]), Fronleichnamsfeste [e]), an einigen Heiligentagen in Stationibus [f]) u. s. w. Statt fanden, können als ein permanentes Institut in der katholischen Kirche angesehen werden. Die außerordentlichen Processionen zur Zeit öffentlicher Unglücksfälle, Landplagen u. s. w. haben nie eine bestimmte Regel gehabt.

a) S. den Art. Processionen in dem frühern oder spätern Cultus der Christen 4r B. p. 230 ff. b) Ibid. p. 235 und 36.

c) S. den Art. nächtlicher Gottesdienst 4r B. p. 110 ff.

d) S. den Art. Palmsonntag 4r B. p. 171 f.

e) S. den Art. Fronleichnamsfest 2r B. p. 149.

f) S. den Art. Statio 4r B. p. 371.

§. 2.

Wallfahrten.

Wallfahrten (sacrae peregrinationes) [a]). Sie sind verhältnißmäßig von christlich-kirchlichen Archäologen weniger sorgfältig bearbeitet worden und die darüber in der römischen und protestantischen Kirche vorhandenen Schriften haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß ihnen die nöthige Unparteilichkeit fehlt [b]). Man kann Wallfahrten in der heiligen Schrift finden oder nicht, je nachdem man diesen oder jenen Begriff damit verbindet [c]). Sie fanden vor und finden noch außer der christlichen Kirche Statt [d]). Sie nehmen einen eigenthümlichen, von Processionen verschiedenen Begriff an, bilden sich eigenthümlich im christlichen Cultus aus und erfahren meist ungünstige Urtheile von Seiten berühmter Kirchenlehrer im 4. und 5. Jahrhundert [e]). Ihre Geschichte vom 6—9. Jahrhundert. Die Wallfahrten seit den Kreuzzügen [f]). Berühmte Wallfahrtsorte bis zum Zeitalter der Reformation [g]). Wie die Reformation davon urtheilte und welches Schicksal dieselben in der neuern Zeit gehabt haben [h]).

a) S. den Art. Wallfahrten 4r B. p. 618 ff. b) Ibid. p. 619—20. c) Ibid. p. 621—22. d) Ibid. p. 622—24. e) Ibid. p. 624—29. f) Ibid. p. 629—32. g) Ibid. p. 633—39. h) Ibid. p. 639—40.

§. 3.

Ordalien.

Die im Mittelalter besonders vorkommenden **Ordalien** [a]) (Gottesurtheile) im öffentlichen Leben der Christen, sind keineswegs, wie man wohl behauptet hat, ein von der Hierarchie ausgegangenes Institut, vielmehr kann man von ihr rühmen, daß sie dieselben zu mildern, ja zu verdrängen suchte, obgleich dabei keineswegs geleugnet werden soll, daß der Klerus häufig auch in diesen Gewohnheiten ein Mittel zur Befestigung seines Ansehens gefunden habe [b]). Unter den verschiedenen Arten der Ordalien oder Gottesurtheile (judicia

Dei), sind folgende als die wichtigsten zu betrachten: **Sortitio sacra**, die Abendmahlsprobe, die Wasserproben, die Feuerproben, das Kreuzurtheil, Gottesurtheile durch Zweikampf, das Bahrgericht, die Probe des geweihten Bissens, der Gottesfriede [c]). Einige Schlußbemerkungen, die Grundidee der Ordalien betreffend, so wie den Umstand, wie man die Erzählungen davon, da sie physischen Gesetzen zu widersprechen scheinen, zu beurtheilen habe. Ihr allmähliges Aufhören in der christlichen Welt, aber Fortbestehen derselben bei nichtchristlichen Völkern [d]).

a) S. den Art. Ordalien 4r B. p. 128 ff. b) Ibid. p. 140—41. c) Ibid. p. 131—40. d) Ibid. p. 142—46.

§. 4.

Mehr abergläubische Religionshandlungen.

Endlich sind noch alle Handlungen hierher zu rechnen, welche entweder schon in ihrem Ursprunge, oder doch in ihrer Ausartung zu den mannigfaltigen Formen des Aberglaubens und der Mißbräuche zu rechnen sind. Sie alle anzuführen, würde zu weitläuftig seyn. Wir heben darum nur einige der bekanntesten und gewöhnlichsten aus: Die Einsegnungen und Verwünschungen [a]). Der Mißbrauch des Kreuzes (Signum crucis) [b]). Die Exorcisationen. Die Teufels- und Hexenbeschwörungen [c]). Die vielen Mißbräuche bei den Sakramenten, besonders bei der Taufe, Abendmahl, letzter Oelung u. s. w. [d]).

a) Fluch und Segen im kirchl. Leben der Christen 2r Bd. p. 106 ff.

b) S. den Art. Kreuz 3r B. p. 140—43.

c) S. den Art. Exorcismus 2r B. p. 71.

d) In jedem der genannten Artikel ist auf abergläubische Mißbräuche mehr als einmal hingewiesen.

Fünfter Abschnitt.

Von den heiligen Sachen.

Cap. I.

Einleitende Bemerkungen.

§. 1.

Uneinigkeit über den Begriff: Heilige Sachen.

Ueber den Begriff: „Heilige Sachen," sind die Bearbeiter der christlichen Archäologie nie recht einig gewesen. Man rechnete im Allgemeinen alle die Gegenstände dahin, die sich im

Innern der Kirchen befanden, sie mochten nun beweglich oder unbeweglich seyn. Allein auch diese leitende Idee hielt man nicht fest, indem man manches hierher Gehörige bald unter dieser, bald unter jener Rubrik abhandelte, z. B. Altäre, Orgeln, Kanzel, Kleidung der Kleriker und Aehnliches. Dieß ist auch von uns geschehen, indem mehrere dieser Gegenstände in eigenen Artikeln ihre Bearbeitung erhielten, und selbst in diesem Conspectus an passendere Orte, wie es uns dünkte, gesetzt worden sind[a]).

a) S. den Art. kirchliches Inventarium 2r B. p. 440 f.

§. 2.

Engerer Begriff von heiligen Sachen.

Wir wählen darum einen engern Begriff von **heiligen Sachen**, und rechnen dahin alle bewegliche Gegenstände zum Gebrauche im Innern der Kirche. Ob man gleich auch bei dieser leitenden Idee hin und wieder in Zweifel bleibt, wohin dieß oder jenes zu setzen sei, so läßt sich doch der bekannte Grundsatz hier in Anwendung bringen: **De potiori fit denominatio.** Wir rechnen darum hierher[a]) **die heiligen Geräthe, Vasa sacra, mit den zu ihnen gehörigen Altarutensilien und Sakramental-Instrumenten**[b]). **Die zum Taufen erforderlichen Geräthe, Utensilien und Species**[c]). **Alle Gegenstände, denen man nach gewissen Zeitmeinungen durch die priesterliche Einsegnung eine besondere Kraft und Wirkung zuschrieb**[d]). **Die Reliquien**[e]). **Die mancherlei Geräthschaften in der Camera Pavamenti zum Räuchern, zur Beleuchtung und zum Kirchendienste überhaupt**[f]). **Die Kirchenbücher im weitern und engern Sinne**[g]). **Die Epistolae oder Literae ecclesiasticae.**

a) S. den Art. Abendmahlsgefäße und einige dazu gehörige Utensilien 1r B. p. 61 ff.

b) S. den Art. Taufe in den Abschnitten VI., VII., VIII. 4r B. p. 494 ff.

c) S. den Art. Fluch und Segen 2r B. p. 122 und öfter, d. Art. Agnus Dei, Amulete, Rosenkranz u. a.

d) S. den Art. Reliquienverehrung im Cultus der Christen 4r B. p. 257 ff.

e) S. den Art. kirchliches Inventarium 2r B. p. 440 ff.

f) S. den Art. liturgische Schriften 3r B. p. 244.

g) S. den Art. Briefwechsel im christlich-kirchlichen Leben 1r B. p. 274.

Cap. II.

Von den heiligen Geräthen, Vasa sacra genannt, mit den dazu gehörigen Altarutensilien und Sakramental-Instrumenten.

§. 1.

Vasa sacra als Hauptbestandtheile des Kirchenschatzes.

Die heiligen Geräthe (Vasa sacra) machten einen Haupttheil des Kirchenschatzes aus und wurden in einer besondern Abtheilung der Kirche, welche γαζοφυλάκιον und σκευοφυλάκιον hieß, aufbewahrt [a]). Die Aufsicht darüber lag im Allgemeinen den Presbytern und Diaconen ob [b]). Bei den größern Gemeinden aber waren besondere σκευοφύλακες angestellt. In Constantinopel war der Magnus Vasor. Sacror. Scartophylax eine sehr angesehene Würde. Da die heiligen Gefäße nicht nur zur Zeit der Arkandisciplin, sondern auch späterhin, als die sacra publica galten, als Heiligthümer und Arcana angegeben wurden, so entwarf die Kirchenordnung für die Aufbewahrung, Verbergung, Aufstellung und Reinigung derselben besondere Regeln, und die Casuistik war hierin besonders streng [c]).

a) S. den Art. Kirchengebäude 2r B. p. 379. b) Ibid. p. 379.

c) Vergl. die Schriftsteller über kirchliche Gebräuche in den hierher gehörigen Rubriken 3r B. p. 220 ff.

§. 2.

Abendmahlskelche, Abendmahlsteller.

Unter die wichtigsten Vasa sacra rechnet man zuförderst die Abendmahlskelche, **Calices** [a]). Als besonders bemerkenswerth stellt sich bei ihnen heraus der **Stoff** [b]), die **Form** [c]), die **Arten** [d]), die **Verzierung** [e]) derselben. Ihnen analog sind, wenn auch nicht von derselben Wichtigkeit, die **Patenen** oder Abendmahlsteller [f]).

a) S. den Art. Abendmahlsgefäße 1r B. p. 61. b) Ibid. p. 62. c) Ibid. p. 63. d) Ibid. p. 63 und 64. e) Ibid. p. 64. f) Ibid. p. 65.

§. 3.

Gefäße, gehörig zu den Abendmahlskelchen und Kannen.

Mit Kelch und Kannen stehen folgende Utensilien in Verbindung, und zwar A) in der römischen Kirche: **Weinkannen, amae, amulae oblatoriae, amula offertoria, urceoli, canthari,** am gewöhnlichsten aber **ampullae** genannt [a]). Das **Corporale sc. velum** auch **corporalis palla** genannt [b]). **Palla** [c]), **Purificatorium** [d]), **Velum sericum** [e]), **Velum offertorii** [f]), **Monstranzen** [g]).

B) Griechische Kirche: ἁγία λόγχη (lancea sacra)[a]), der Schwamm (spongia, σπόγγος)[b]), λαβίς, λαβίδιον, cochlear[c]), ῥιπίδια flabellae[d]), ἀστερίσκος, ἀστήρ[e]). C) In der protestantischen Kirche mußte sich dieses alles sehr vereinfachen[a]).

a) S. den Art. Abendmahlsgefäße 1r B. p. 66. b) Ibid. p. 66. c) Ibid. p. 66. d) Ibid. p. 66. e) Ibid. p. 67. f) Ibid. p. 67. g) Ibid. p. 67 und 68.

a) S. den Art. Abendmahlsgefäße p. 69. b) Ibid. p. 69. c) Ibid. p. 69. d) Ibid. p. 69. e) Ibid. p. 69.

a) S. den Art. Abendmahlsgefäße p. 70 und 71.

§. 4.

Zur Taufe Erforderliches.

Die zur Taufe erforderlichen Geräthe, Utensilien und Species waren: Die κολυμβήθρα, piscina, Taufbecken[a]), das Chrisma[b]), exorcisirtes Salz[c]), Wasser, welches für den Gebrauch des ganzen Jahres in der Ostervigilie (zuweilen auch am Epiphanienfeste) consecrirt wurde[d]). Hiermit steht in Verbindung der Gebrauch des Weihwassers[e]).

a) S. den Art. Baptisterien 1r B. p. 180 und den Art. Taufe Nr. V.

b) S. den besondern Art. Chrisma 1r B. p. 394 ff.

c) S. den Art. Exorcismus 2r B. p. 61.

d) S. den Art. Sabbatum magnum Ostervigilie 4r B. und den Art. Taufe 4r B. p. 497.

e) S. den Art Weihwasser 4r B. zu Ende.

§. 5.

Geweihte Gegenstände.

Ferner sind hierher zu rechnen alle Objecte der Andacht, welchen, nach der Vorstellung gewisser Zeiten und Personen, die priesterliche Weihe eine besondere Kraft und Wirkung verleiht, welche dagegen häufig von Andern als Beweise des Aberglaubens betrachtet werden. Es gehören dahin vor andern die geweihten Palmen und Zweige[a]), die goldenen Rosen[b]), die Rosenkränze und Paternoster[c]), die Agnus Dei und Cerei paschales und baptismales[d]), die Amulete[e]), Talismane, Prophylakterien.

a) S. den Art. Palmsonntag 4r B. p. 172.

b) S. den Art. Fluch und Segen 2r B. p. 122.

c) S. den Art. Rosenkranz 4r B. p. 290 ff.

d) S. den Art. Agnus Dei 1r B. p. 103. Sabbatum magnum 4r B. p. 300. Taufe 4r B. p. 514.

e) S. den Art. Amulete 1r B. p. 107 ff.

§. 5.

Die Reliquien.

Ferner gehört hierher auch die Reliquienverehrung[a]), bei welcher sich als wichtige Punkte herausstellen die Etymologie, der Begriff und das hohe Alter derselben[b]), ihre Allgemeinheit in der katholischen Kirche und bei den Häretikern[c]). Die Ursachen ihrer Vermehrung selbst bis auf die spätern Jahrhunderte herab[d]). Der größtentheils nachtheilige Einfluß der Reliquienverehrung auf das Volks- und kirchliche Leben[e]). Die Reliquienverehrung in der heutigen Welt[f]).

a) S. den Art. Reliquienverehrung im Cultus der Christen 4r B. p. 258. b) Ibid. p. 258—260. c) Ibid. p. 260—263. d) Ibid. p. 263—64. e) Ibid. p. 264—67. f) Ibid. p. 267—69.

§. 6.

Camera paramenti.

Wie im Tempel zu Jerusalem und in den heidnischen Tempeln ein besonderes **Promtuarium, Armamentar. Fabrica** u. s. w. war, so erforderten auch die heiligen Handlungen der Christen gewisse Species und Materialienvorräthe, besonders aber eine Anzahl Geräthschaften, die das kirchliche Ceremoniell unentbehrlich machte. Die sogenannte **Camera paramenti** enthielt alles hierher Gehörige. Jene Vorräthe lassen sich leicht vermuthen und beziehen sich theils auf die Abendmahls-Elemente, theils auf das Salböl, theils auf die Materialien zur Beleuchtung, theils auch auf den Kleidervorrath, dessen die Kleriker zu liturgischen Verrichtungen bedurften. Alles dieß ist mehr oder weniger in besondern Artikeln von uns angedeutet worden, wie z. B. im Artikel Klerus Nr. 2. liturgische Kleidung, Amtstracht desselben[a]). Daraus läßt sich auch erklären, daß es, wie wir 2r B. p. 279 gesehen haben, an den Seitengebäuden der Kirchen ein besonderes Behältniß für die Kirchengarderobe gab, das den Namen **Vestiarium, Metatorium, Mutatorium** führte[b]).

a) S. den Art. Inventarium der Kirchen 2r B. p. 440 ff.

b) S. den Art. Kirchengebäude 2r B. p. 379.

§. 7.

Gefäße, erforderlich zum kirchlichen Ceremoniell.

Besonders aber enthielt die **Camera paramenti** die mannigfaltigen Gefäße, die das kirchliche Ceremoniell nothwendig machte und die sich etwa auf folgende drei Arten zurückführen lassen: **A)** Verschiedene Geräthschaften zum Räuchern, als **Thymiaterium** und **Thymiamaterium, Thuribulum** (Unterschied von beiden), Gefäße zum Aufbewahren des Weihrauchs, **Acerra, pyxis thuris, Hannapus, Incensarium, navicula**

incensi[a]). B) Nöthige Geräthschaften zur Beleuchtung: **Cereostatae, Candelabrum, Corona, Pharus, Cantharus, Delphini.** Kleinere Leuchtgeräthe, besonders Lampen: **Lychni, Lychini, Lychnici, Cicindelae, Cicindilli, Circuli,** vorzugsweise die ewigen oder heiligen Lampen[b]). C) Verschiedene andere zum Kirchendienste gehörige Geräthschaften: **Vexilla, Cymbala, Arca, Arcula, Truncus, Baculi, Faldistoria, Pulvini, Pulvinaria, Scamella.** Auf Verstorbene sich beziehend: **Feretra, Lecti, Lecticae, Coronae Sepulcrales, Crucifixa** und andere[c]).

a) S. den Art. Inventarium der Kirchen 2r B. p. 441. b) Ibid. p. 444. c) Ibid. p. 451.

§. 8.

Kirchenbücher im weiten Sinne.

Zu dem von uns bestimmten Begriff des Kirchen-Inventariums gehören auch die sogenannten Kirchenbücher, libri ecclesiastici, liturgici. Auch bei dieser Benennung muß man eine weitere, eine engere und engste Bedeutung unterscheiden, so daß in erster Beziehung alle zu einer Kirchenbibliothek gehörige Bücher, alle im Kirchenarchive aufbewahrte Schriften angedeutet werden. In diesem allgemeinern Sinne rechnet man zu den Kirchenbüchern[a]): I) sämmtliche canonische und apokryphische Bücher der heiligen Schrift, und zwar letztere in einer doppelten Beziehung, sowohl als Schriften, welche vom öffentlichen Gebrauche ausgeschlossen blos im Kirchenarchive bleiben sollten, als auch in wiefern sie wenigstens zum Theil libri praelegendi seyn sollten, wovon eines sogar vorzugsweise den Namen ἐκκλησία ἀστικός erhalten zu haben scheint (Jesus Sirach.)[b]). II) Diejenigen Bücher außer dem Canon, welche zu gewissen Zeiten öffentlich vorgelesen wurden, wie z. B. die Märtyreracten, aus welchen die Legenden entstanden[c]). III) Alle zur Kirchenbibliothek gehörigen Schriften theils für die Schrifterklärung, Apologetik, Dogmatik, Kirchengeschichte u. s. w., theils für die Ascetik und auch das sogenannte Kirchenarchiv[d]).

a) S. den Art. liturgische Schriften 3r B. p. 244 ff.

b) S. den Art. heilige Schrift, ihr Gebrauch zu Vorlesungen in den christlichen Versammlungen, beinahe den ganzen Artikel.

c) S. den Art. Legende 3r B. p. 175 ff.

d) S. den Art. liturgische Schriften p. 246 ff.

§. 9.

Im engern Sinne.

Zu den Kirchenbüchern im engern Sinne gehören alle diejenigen, welche überhaupt Vorschriften und Anweisungen zum öffentlichen Cultus enthalten, und bald Liturgien im besondern Sinne, z. B. Meßliturgie oder officia divina, d. h. Liturgien für gottesdienstliche Handlungen außer der Messe, genannt werden[a]). Mit

diesen hängen zusammen die **Calendaria** und **Horologia**, welche die heiligen Zeiten und deren officia bestimmen, so wie auch die **Hieratica** oder **Pontificalia** [b]). Nicht minder dürften auch hierher zu rechnen seyn die Schriften, welche die allgemeinen Kirchengesetze in Betreff des Cultus, der Rechte und Pflichten der Geistlichen, der heiligen Zeiten, Sachen u. dergl. enthalten. Sie führen gewöhnlich den Namen **Canones**, **Nomocanon**, **Synodicon** u. s. w., und wurden in den größern Kirchen und Klöstern aufbewahrt.

a) S. den Art. Liturgien 3r B. p. 204.

b) S. die Bemerkungen darüber bei den einzelnen liturgischen Büchern der griechischen und römischen Kirche.

c) S. den Art. Canon 1r B. p. 314.

§. 10.

Im engsten Sinne.

Zu den liturgischen Schriften im engsten Sinne gehören alle Sammlungen von Lectionen, Gebeten und Formularen für die gottesdienstlichen Handlungen entweder für das ganze Kirchenjahr oder für gewisse Zeiten und Termine. Die Zahl derselben ist so groß und es wurde denselben eine solche Wichtigkeit beigelegt, daß in der Kenntniß derselben häufig die ganze Kenntniß des Priesters gesucht wurde [a]). Bei den Protestanten sind die Agenden weit einfacher, als in der griechischen und lateinischen Kirche, welche, obgleich in manchen Stücken conform, dennoch hierin gar sehr von einander abweichen. Indeß ist die nähere Kenntniß desselben nicht ohne historisches und kirchliches Interesse [b]).

a) S. den Art. Liturgien 3r B. p. 220. Ibid. p. 257 und 58.

§. 11.

Kirchenbücher im engsten Sinne, A. in der römischen Kirche.

Zu den einzelnen bemerkenswerthen liturgischen Büchern dieser Gattung in der römischen Kirche gehören folgende: **Missale, Breviarium, Ordo, Sacramentarium, Pontificale, Antiphonalis liber, Graduale, Sequentia, Troparium, Manuale** oder **Enchiridion, Poenitentiale, Passionale** oder **liber passionarius, Hymnarium** oder **liber hymnorum** [a]).

a) S. den Art. liturgische Schriften 3r B. p. 253—57.

§. 12.

In der griechischen Kirche.

Zu den liturgischen Büchern der griechischen Kirche im engsten Sinne gehören: *Τυπικόν*, *Ἐυχολόγιον*, *Μηναῖα*, **Menologia**, *Ἀνθολόγιον*, *Πανηγυρικός*, *Συναξάρια*, *Παρακλητικόν*, *Ὡρολόγιον*, *Πεντηκοστάριον*, *Τριώδιον*, *Ὀκτώηχος*, *Ὑμνάριον*, *Κοντάκιον* [a]). Auch gingen die sogenannten Diptychen von der griechischen Kirche aus [b]).

a) S. d. Art. liturg. Schriften 3r B. p. 251—53. b) Ibid. p. 262—64.

§. 13.

Kirchenmatrikeln und Kirchenregister.

Die Matriculae (Canones, catalogi ecclesiastici) et Registra[a]) entsprechen noch am meisten den historisch-archivalischen Nachrichten, welche bei den Protestanten vorzugsweise Kirchenbücher, Tauf- und Traubücher, Seelenregister und dergleichen genannt werden. In der alten Kirche hatten nicht nur die Martyrologia einen eigenthümlichen Werth[b]), sondern es waren auch die Tauf- und Seelenregister in den Zeiten des Druckes und der Verfolgungen ein Gegenstand besonderer Wichtigkeit und Geheimhaltung. Die Traditores luden den Fluch der Kirche auf sich, weil sie nicht nur die heiligen Urkunden des Christenthums, sondern auch diese Kirchenbücher, wovon die heidnischen Obrigkeiten einen so verderblichen Gebrauch machten, auslieferten[c]).

a) S. den Art. Canon 1r B. p. 316.

b) S. den Art. Märtyrerfeste 3r B. p. 282—83.

c) S. den Art. Buße 1r B. p. 292 f.

§. 14.

Kirchliche Briefe.

Unter den Epistolis s. literis ecclesiasticis sind die vorzüglichsten: I. Epistolae encyclicae s. Circulares. II. Synodicae s. Synodales. III. Formatae. IV. Communicatoriae. V. Commendatitiae. VI. Tractoriae. VII. Dimissoriae. VIII. Pacificae s. literae pacis (welche den bei den Protestanten üblichen Beicht- und Communionsverzeichnissen entsprechen). Diese und ähnliche schriftliche Verhandlungen und Ausfertigungen haben nicht nur im Kirchenrechte, sondern auch in den Pastoral-Verhältnissen der Geistlichen ihre besonderen Beziehungen[a]).

a) S. den Art. Briefwechsel im christlich-kirchlichen Leben der ersten Jahrhunderte 1r B. p. 275 ff.

Sechster Abschnitt.

Grundzüge zu einer Archäologie der christlichen Kunst.

§. 1.

Allgemeine Bemerkungen über Kunst im christlich-kirchlichen Leben.

Aus leicht erklärbaren Ursachen konnte die Kunst in den Tagen des beginnenden Christenthums wenig Beachtung finden[a]). Nur mit dem zweiten Jahrhundert zeigen sich einige schwache Spuren davon[b]), und im Allgemeinen kann man sagen, daß der Kunstsinn im Cultus der Christen sich von der Zeit an mehr zeigte,

wo der größte Theil der Götzenverehrer im Römerreiche zum Christenthume überging, also die Zeitperiode mit und unmittelbar nach Constantin [c]). Uebrigens ist es ein ungerechter Vorwurf, den man dem Christenthume gemacht hat, daß es an dem Untergange der hellenischen Kunst Schuld, und daß überhaupt dieselbe hier auf einen kleinern Cyclus zurückgebracht worden sei [d]).

a) S. den Art. Kunst, ihre Berücksichtigung und Pflege im Cultus der Christen 3r B. p. 149. b) Ibid. p. 155. c) Ibid. p. 155 und 56. d) Ibid. p. 153 seqq.

§. 2.

Einzelne Epochen in der christlichen Kunstgeschichte.

Es lassen sich einzelne Epochen in der christlich-kirchlichen Kunstgeschichte unterscheiden; sie haben jede an sich betrachtet etwas Eigenthümliches. Sie lassen sich ungefähr in folgende Zeitabschnitte abtheilen: I. Vom Ursprunge der christlichen Kirche bis ins Zeitalter Constantins des Großen (vom 1—4. Jahrhundert). II. Von Constantin dem Großen bis zum Untergange des abendländischen Kaiserthums (ungefähr vom Jahre 324—476). III. Vom Untergange des abendländischen Kaiserthums bis zum Bilderkriege (von 476—726). IV. Vom Bilderkriege bis zum Untergange des orientalischen Kaiserthums und der Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste in Europa. Ungefähr von 730—1453, ein Zeitraum von 723 Jahren. V. Die fünfte Periode beginnt mit der Wiederherstellung der Wissenschaft oder der Eroberung Constantinopels durch die Türken (1453), und schließt gleichsam die alte Kunstgeschichte. VI. Einfluß der Reformation auf das Leben der Kunst im christlichen Cultus und Beleuchtung des Vorwurfs, als habe die Kunst im Protestantismus ihr Grab gefunden [a]).

a) S. den Art. Kunst 3r B. p. 157—66.

§. 3.

Welche Künste fanden im christlichen Alterthume besonders Pflege?

Fragt man nun, welche Künste im christlichen Cultus besondere Pflege gefunden haben, so kann man mehr oder weniger bestimmen, wenn man zur Kunst im weiten Sinne auch die Wirkung des Wortes rechnet, in wiefern es unter der Herrschaft geläuterter Einsichten vermittelst des Gefühls und der Einbildungskraft religiöse Bildung, frommen Sinn und fromme Begeisterung anregt. Wir würden demnach religiöse Sing- und Dichtkunst und geistliche Beredsamkeit hierher ziehen können. Allein gewöhnlich weist man diesen Fertigkeiten ihren Platz in dem Gebiete der Wissenschaft an und rechnet mehr Folgendes in den Umfang der kirchlichen Kunst. I. Kirchliche Baukunst. II. Bildhauerei und Skulptur. III. Malerei. IV. Musik. V. Schreibekunst [a]).

a) S. den Art.

§. 4.

Verschiedene Epochen der christlich-kirchlichen Baukunst.

Wie so oft bei den Künsten, so kann man auch bei der kirchlichen Baukunst die Erfahrung machen, daß sie nach und nach ihren Culminationspunkt erreichte, von diesem aber allmählig zurücksank und ihn trotz aller Bemühungen nicht wieder erreichte. Um diese Wahrheit bestätigt zu finden, darf man nur in gedrängter historischer Uebersicht den wichtigsten Veränderungen der kirchlichen Baukunst nachspüren und das Ganze ungefähr in folgende Zeiträume vertheilen: **I.** Erste Periode vom apostolischen Zeitalter bis Constantin den Großen (ein Zeitraum gegen 300 Jahre). **II.** Zweite Periode von Constantin dem Großen, † 337, bis Justinian, † 565 (ein Zeitraum über 200 Jahre). **III.** Dritte Periode von Justinian bis zum 10. Jahrhundert (ein Zeitraum über 400 Jahre). **IV.** Vierte Periode 11. und 12. Jahrhundert. (Wiederaufleben und Vervollkommnung der christlichen Kunst.) **V.** Fünfte Periode. Das dreizehnte Jahrhundert als der Culminationspunkt der christlichen Baukunst. **VI.** Sechste Periode. Sechzehntes Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. (Die deutsche Kunst verliert ihr Ansehen und wird von der antiken verdrängt, die aus ihrem Grabe hervorsteigt.) Jede dieser angedeuteten Perioden hat ihre eigene Kunstphysiognomie[a]).

a) S. den Art. kirchliche Baukunst 2r B. p. 401 ff.

§. 5.

Bildhauerei, Sculptur im christlichen Kunstleben weniger beachtet.

In eben dem Grade, in welchem Bildsäulen, **Statuae, signa,** *ἀγάλματα, στῆλαι*, bei den Griechen beliebt und allgemein waren und die Bildhauerkunst die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hatte, ward diese Kunst in der christlichen Kirche gering geschätzt und vernachlässigt[a]). Der Grund davon lag in der Verführung zum Götzendienste. Bildsäulen in den Kirchen verwarfen auch selbst eifrige Bilderfreunde in dem darüber entstandenen merkwürdigen Streite. Es ist bekannt, daß man lange Zeit aus diesem Grunde selbst das Crucifix nicht aufzustellen wagte, woran sich die Figur Christi in Holz, Stein oder Metall befand[b]). Auch sind die Griechen dem Geiste des Alterthums treu geblieben, und dulden noch bis auf den heutigen Tag keine Bildsäulen, sondern nur gemalte Bilder in ihren Kirchen. Die Lateiner hingegen sind in späterer Zeit von der Gewohnheit und Vorschrift der alten Kirche abgegangen[c]). Die Apologien deshalb in der römischen Kirche sind nicht gelungen zu nennen. Will man nicht das **Opus Musivum** zur Sculptur rechnen, so läßt sich im Allgemeinen behaupten, daß dieselbe im Kunstleben der Christen weniger gepflegt worden sei.

a) S. den Art. Malerei 3r B. p. 289.

b) S. den Art. Kreuz 3r B. p. 137.

c) S. den Art. Malerei 3r B. p, 290. ff.

§. 6.

Malerei.

Wenn die Vorfragen über den Begriff der Malerei, über die nähere Bestimmung des Zeitalters, welchem sie angehörte, über die Quellen, aus welchen man in diesem Zeitraume Nachricht erhalten kann, über die Stoffe, auf welche man die Flächen malte, über die Arten von Malerei, die selten das christliche Alterthum kannte, werden beantwortet seyn [a]); dann lassen sich nach Münter die hierher gehörigen Kunstleistungen in Sinnbilder und Symbole [b]), in Bilder Christi (Christusbilder) [c]), Bilder der heiligen Jungfrau, einzelner Apostel, Evangelisten, Heiligen und Märtyrer [d]), in biblische Geschichten des A. und N. T. [e]), in vermischte Vorstellungen, Taufe, Agape, Bildnisse, Leiden von Märtyrern und auch einzelne Gegenstände, die auf die Religion Einfluß haben, eintheilen.

a) S. den Art. Malerei 3r B. p. 287 — 98.

b) S. den Art. Sinnbilder im christlich-kirchlichen Kunstleben 4r B. p. 315 ff.

c) S. den Art. Christusbilder 1r B. p. 419.

d) S. den Art. Malerei p. 299. e) Ibid. ead. pag.

§. 7.

Musik.

Musik, und zwar Instrumentalmusik (weil von der Vokalmusik im Cultus der Christen bereits im Artikel Gesang die Rede gewesen ist), fand bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten im heidnischen und jüdischen Alterthume Statt [a]). Dieser Analogien ungeachtet findet man doch im christlichen Alterthume mehr den Gesang, als die Instrumentalmusik ausgebildet [b]). Nur nach und nach gewinnt diese Gattung der Tonkunst im christlich-kirchlichen Leben Eingang und ihre höhere Ausbildung gehört mehr der neuern und neuesten Zeit an [c]).

a) S. den Art. Musik 4r B. p. 106 f. b) Ibid. p. 107 seq. c) Ibid. p. 108 seq.

§. 8.

Schreibekunst.

Die Schreibekunst ist zwar kein Erzeugniß des Christenthums, sondern die christliche Kirche empfing dieselbe bereits in großer Vervollkommnung als ein Erbe aus dem gebildeten Alterthume Roms und Griechenlands [a]). Geübt und ausgebildet wird aber die Schreibekunst auch in Angelegenheiten der Kirche im christlichen Alterthume als Tachygraphie [b]), Kalligraphie [c]), Stenographie [d]) und als Epigraphik [e]).

a) S. den Art. Schreibekunst im christlich-kirchlichen Leben. 4r B. p. 303 f. b) Ibid. p. 304. c) Ibid. p. 305. d) Ibid. p. 308. e) Ibid. p. 308 seqq.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

